N12<523515094 021
ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

theol
81
2006

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

81. Jahrgang · Heft 1 · 2006

ABHANDLUNGEN

Gerhard Gäde
Theozentrisch oder christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht 1

Karl Heinz Menke
Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts 21

Klaus von Stosch
Leiden als Preis von Freiheit und Liebe? 60

BEITRÄGE

Felix M. Schandl O. Carm.
Gewaltexzeß und Glaubenskraft. Edith Stein, Gertrud von le Fort und die „Gespräche der Karmelitinnen" von Compiègne 76

Joerg H. Y. Fehige
Die Frage nach Gott und eine Kritik der überzogenen Antwort von Norbert Hoerster 93

68
md2

Herder Freiburg · Basel · Wien

Gd 861
V2:1

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. Gerhard Gäde
Via della Sagrestia, 17
I-00120 Città del Vaticano

Prof. Dr. Karl-Heinz Menke
Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Katholisch-Theologische Fakultät
Seminar für Dogmatik und Theologische Propädeutik
Regina-Pacis-Weg 1
53012 Bonn

PD Dr. Klaus von Stosch
Universität zu Köln
Philosophische Fakultät
Seminar für Katholische Theologie
Albertus-Magnus-Platz
50923 Köln

Felix M. Schandl O. Carm.
Albrechtsgasse 20
94315 Straubing

Dr. Joerg H. Y. Fehige
Johannes Gutenberg-Universität
Philosophisches Seminar
AB für Logik und Wissenschaftstheorie
Jakob-Welder-Weg 18
55099 Mainz

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 46,– € zzgl. Versandkosten; der Jahrgang kostet 160,– € zzgl. Versandkosten (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

81. Jahrgang · 2006



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



Ed 861 - 81

Inhalt des 81. Jahrgangs

Abhandlungen

Darge, Rolf, Aristotelesrezeption im Ansatz der Ersten Philosophie bei Bonaventura und Thomas von Aquin 161
Fürst, Alfons, Monotheismus und Monarchie. Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike 321
Gäde, Gerhard, Theozentrisch oder christozentrisch? Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht 1
Henrix, Hans Hermann, Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas 481
Hoffmann, Veronika, Die Gabe der Anerkennung. Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricœur 503
Hübner, Kurt, Über das christliche Totenreich. Purgatorium und Scheol 339
Klun, Branko, Die Gottesfrage in Heideggers „Beiträgen" 529
Menke, Karl Heinz, Stellvertretung – Befreiung – Communio. Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts 21
Rahner, Johanna, Rechtfertigung und Erwählung. Zur Israellehre Karl Barths 213
Rommel, Herbert, Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas. Eine Analyse aus transzendentaler Perspektive 400
Runggaldier S. J., Edmund, Formal semantische Erneuerung der Metaphysik 385
Sieben S. J., Hermann-Josef, Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus außerhalb seiner explizit antiarianischen Schriften 181
Stosch, Klaus von, Leiden als Preis von Freiheit und Liebe? 60
Wiertz, Oliver J., Der *sensus divinitatis*, die Erbsünde und das Problem menschlicher Freiheit gegenüber Gott 548
Witschen, Dieter, Die aszetische Dimension in Kants Ethik. Ein Hinweis 367

Beiträge

Fehige, Joerg Hermann Y., Die Frage nach Gott und eine Kritik der überzogenen Antwort von Norbert Hoerster 93
Krienke, Markus, Rosmini in der Letztbegründungsdebatte? Eine Replik 577
Löser S. J., Werner, Theologie und Philosophie – 80 Jahre 413
Schandl O. Carm., Felix M., Gewaltexzeß und Glaubenskraft. Edith Stein, Gertrud von le Fort und die „Gespräche der Karmelitinnen" von Compiègne 76
Schatz S. J., Klaus, Der „Fall Schierse" (1961). Ein vorkonziliarer Konflikt mit tragischem Ausgang 247
Splett, Jörg, Ein Phänomenologe des Heiligen. Bernhard Welte (1906–1983) 241

Buchbesprechungen 104 257 425 585
Eingesandte Bücher 319 634

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber besprochener Arbeiten

Achilles, M. 300
Acklin Zimmermann, B. 465
Albertus Magnus 275
Albrecht, J. (Hg.) 271
Alkofer, A.-P. 432
Allemand, M. 313
Amend, G. 288
Ameriks, K. (Hg.) 604
Ammann, C. 296
Angelino, C. 265
Aufgebauer, P. 286

Baron, M. 604
Bartscherer, C. 596
Bateson, G. 626
Bateson, M. C. 626
Batlogg, A. R. 316
Baum, W. (Hg.) 587
Baumert, N. 129, 130
Berger, A. 602
Berger, K. 309, 607
Berten, I. (Hg.) 475
Biser, E. 145
Bittner, R. 266
Blom, H. W. 280
Bohlen, S. 593
Bohmann, G. 441
Boothe, B. 272
Bordoli, R. 280
Bronfen, E. 272
Büchner, C. 456
Bünker, A. 473
Burger, M. (Hg.) 275
Burkard, D. 621
Busek, E. 293
Byčkov, V. 627

Caropreso, P. 593
Casper, B. 270, 594
Chantraine, G. (Hg.) 281
Ciglia, F. P. 594
Clayton, P. 598
Clinquart, F. (Hg.) 281
Cohnitz, D. 443
Comenius, J. A. 257

Dabrock, P. 463
Dalferth, I. U. 464, 595
De la Cruz, O. 279
Delius, M. 427
Demling, J. H. 312
Demmer, K. 291
Denker, A. 594
Deuser, H. 467
Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) 140
Dirscherl, E. 142
Dominik, B. 621
Döring, H. 462
Dörr, A. 313
Duquoc, C. 293

Ebelt, H. (Hg.) 269
Ebers, T. 125
Ebner, K. 591
Ebner, M. 606
Eggensperger, T. 294
Eggensperger, T. (Hg.) 292, 475
Enders, M. 595
Enders, M. (Hg.) 593
Engel, U. (Hg.) 475
Engelen, E.-M. (Hg.) 611
Essen, G. 143, 609

Fedalto, G. 617
Fellmann, F. 263
Ferrero, C. 279
Fidora, A. (Hg.) 277
Fidora, A. 277
Figal, G. 594
Fischedick, W. 480
Fischer, G. 302
Fischer, J. 296
Fischer, J. (Hg.) 296
Foster, J. 425
Frank, D. 312
Frankenberg, E. 286
Franz, A. (Hg.) 587
Fuchs, M. 440
Fuchs, O. 144
Fürst, G. 605

Gabriel, K. 304
Garrido-Maturano, A. 593
Gómez Tutor, J. I. 105
Görtz, H.-J. 594
Gottfriedis, A. 288
Greisch, J. 596
Greshake, G. 316
Grom, B. 313
Grotefeld, S. (Hg.) 296
Groys, B. (Hg.) 448
Grübel, R. G. 128
Grunden, G. 317

Haarländer, S. 455
Haering, S. (Hg.) 307
Hafner, J. E. 594
Hagemeister, M. 448
Hagemeister, M. (Hg.) 448
Hallermann, H. 305
Hedley, D. 280
Heidegger, M. 592
Heinig, H. M. (Hg.) 479
Henning, C. 311
Herman, B. 604
Hill Jr., T. E. 604
Hodgson, P. C. 261
Höffe, O. 604
Hoff, G. M. (Hg.) 605
Honnefelder, L. 104
Honneth, A. 120
Hoping, H. 143
Horn, C. 604
Huber, J. (Hg.) 271
Huber, S. 312
Hübner, H. 463
Huppenbauer, M. 297
Hussong, U. (Hg.) 285
Hutton, S. 280

Ignatius von Loyola 458
Imesch, K. (Hg.) 271

Janich, P. 440
Jankowiak, W. 613
Jost, K. (Hg.) 271
Jüngel, E. 304

Kadi, U. 591
Kämper, B. (Hg.) 304
Kasper, W. 139
Kassek, D. 448
Kassis, H. 277
Kather, R. 606
Kaufmann, R. (Hg.) 269
Keddi, B. 613
Kermani, N. 273
Kersting, W. 604
Keul, H. 318
Kienzler, K. 594
Kirchhof, P. 305
Klein, D. 280
Knapp, A. 316
Knutzen, M. 585
Kogge, W. 271
Kormos, J. 594
Körtner, U. H. J. 605
Kotzur, H.-J. (Hg.) 454
Kreiner, A. 624
Kreutzer, K. (Hg.) 587
Kruck, G. 593
Kruip, G. 476
Kruse, J. 596
Kübel, W. † 275

Lambert, W. (Hg.) 316

Lau, J. 614
Lavigne, J.-C. 476
Lehner, U. L. (Hg.) 155, 471
Leibfried, S. 631
Leimgruber, U. 310
Lösch, K. 441
Lubac, H. de 281
Luchsinger, M. 272
Lutz-Bachmann, M. 277
Lutz-Bachmann, M. (Hg.) 277

McGrath, S. 594
Marschler, T. 477
Martínez Gázquez, J. 279
Martini, C. M. K. 316
Maureder, J. 317
Meegen, S. 290
Melchers, M. 125
Mersch, D. 271
Midelfort, H. C. E. 149
Moosbrugger, H. (Hg.) 311
Morgenthaler, C. 314
Mühlegger, F. 280
Müller, A. W. 297
Müller, T. T. 286
Mulsow, M. 280
Mulsow, M. (Hg.) 279
Murken, S. 314

Namini, S. 314
Neugebauer, M. 296
Neumann, G. (Hg.) 592
Niemann, U. 308, 311
Niemann, U. (Hg.) 309
Nitsche, B. 142

O'Neill, O. 604
Otte, K. 593

Pannenberg, W. 465
Petersen, K. 618
Petit, J.-C. 593
Petrus, N. 279
Petzoldt, M. 461
Petzoldt, M. (Hg.) 461
Probst, M. 310

Rawls, J. 604
Rehbock, T. 270
Renn, J. (Hg.) 439
Rentsch, T. 118, 270
Retsö, J. 452
Rheinberger, H.-J. 271
Richard, M. 312
Richter, K. 311
Riconda, G. 437
Riedenauer, M. 279
Rieger, E. 631
Riemenschnitter, A. 272
Rodríguez Luño, A. 154
Rohls, J. (Hg.) 279
Rollett, B. 314
Röttger-Rössler, B. 612
Röttger-Rössler, B. (Hg.) 611
Roth, M. 462, 464
Ruster, T. 157

Sala, G. B. 155, 471
Sander, H.-J. 295
Schaber, P. (Hg.) 296
Schaeffler, R. 595
Schärtl, T. 595
Schaller, H. 317
Schaller, K. 257
Schark, M. 429
Scheffczyk, L. 155
Scheiner, E. 612
Schelhas, J. 460
Scheuer, M. 317
Schleinzer, A. 318
Schlink, B. 610
Schmemann, A. 282
Schmidinger, H. (Hg.) 605
Schmidt, J. 442
Schmitz, H. (Hg.) 307
Schneemann, P. J. 272
Schneider, M. 147
Schockenhoff, E. 606
Schönherr-Mann, H. M. 112
Schrödter, H. 279
Schwartz, Y. 272
Schweiker, W. 297
Schwerin, H.-J. 124
Scrubar, I. (Hg.) 439
Seibert, C. 115
Seit, S. 277
Sieber, D. 132
Sievernich, M. 458
Simon, P. † 275
Sobelen, S. D. 277
Sommerfeld-Lethen, C. 259
Sonnemans, H. M. 144
Splett, J. 595
Stare, M. 449
Steinke, J. M. 469
Stoellger, P. (Hg.) 271
Striet, M. 143
Striet, M. (Hg.) 142
Sturma, D. (Hg.) 604
Sundermeier, T. 287
Swinburne, R. 426, 446

Tacelli, R. K. (Hg.) 155, 471
Taliaferro, C. 258
Theunissen, M. 595
Thönissen, W. (Hg.) 284
Thönnes, H.-W. (Hg.) 304
Thormann, C. 426
Thümmel, H. G. 136
Tilitzki, C. 110
Tröhler, M. 272
Tück, J.-H. 143

Unwin, S. D. 427
Utsch, M. 628

Vetter, H. (Hg.) 591
Vitiis, P. de 593

Wachter, D. 426
Wagner, M. 308
Wagner, M. (Hg.) 309
Wassilowski, G. 285
Watkins, E. 107
Weidemann, H.-U. 450
Weissenberg, T. J. 134
Weißl, B. 314
Wenzel, U. (Hg.) 439
Werbick, J. 142
Wierzinski, A. 593
Wilhelmy, W. 454
Wimmer, R. 434
Winkler, D. W. 152
Wohlmuth, J. 142
Wolf, K. 594
Wolfers, M. 317
Wolfers, M. (Hg.) 316

Xu, L. 615

Zaborowski, H. (Hg.) 593
Zechmeister, M. 317
Ziemer, G. 272
Znoj, H. 313, 314
Zwingmann, C. (Hg.) 311

Verzeichnis der Mitarbeiter

Berndt, R. 275–276
Beutler, J. 287–288
Bohmeyer, A. 120–123, 475–477, 631–633
Brieskorn, N. 115–118, 596–598, 609–610

Csech, W. 471–473

Darge, R. 161–180
Diefenbach, M. 449–452
Disse, J. 461–465

Erbrich, P. 155–157

Fehige, J. H. Y. 93–103, 427–429, 443–446, 611–615
Fürst, A. 321–338

Gäde, G. 1–20
Gasser, G. 598–601
Giesen, H. 129–132
Göbel, C. 265–266

Haeffner, G. 591–593
Hahn, J. 292–296
Hainthaler, Th. 152–153, 452–454, 615–617
Henrix, H. H. 481–502
Hoffman, V. 503–528
Hofmann, P. 139–140, 142–144, 282–284, 473–475, 624–626
Hübner, K. 339–366

Kießling, K. 311–316, 628–631
Klun, B. 529–547
Knauer, P. 140–141, 426–427
Krienke, M. 437–439, 577–584

Lehner, U. L. 105–107, 149–152, 258, 279–281, 290–291
Löser, W. 124–125, 269–271, 284–285, 413–424, 454–456, 465–467

Menke, K.-H. 21–59
Müller, M. 285–287
Mutschler, H.-D. 469–471

Nawrath, Th. 125–128, 439–442
Ollig, H.-L. 110–112, 587–591, 593–596

Podskalsky, G. 617–618

Raguž, I. 157–160
Rahner, J. 213–240
Rhode, U. 302–303, 479–480
Ricken, F. 425–426, 467–469, 602–605, 610–611
Rommel, H. 400–412
Runggaldier, E. 385–399

Sala, G. B. 154–155, 585–587
Sans, G. 107–109, 261–263
Schandl, F. M. 76–92
Schatz, Kl. 132–133, 136–138, 247–256, 618–624
Schuster, J. 291–292, 296–302, 605–607
Schwartz, M. 259–261, 266–269
Sebott, R. 288–289, 304–311
Sieben, H.-J. 134–136, 181–212, 281–282
Splett, J. 104–105, 118–120, 144–145, 147–149, 241–246, 263–264, 271–275, 432–434, 607–608, 626–627
Stefan, M. 429–432
Steinmetz, F. J. 316–318, 458–460
Stosch, K. v. 60–75
Strebel, V. 128–129, 257–258, 448–449, 460–461, 627–628

Thörner, K. 434–437
Thurner, M. 145–147
Tischler, M. M. 277–279

Unterburger, K. 477–479

Weiß, B. 456–458
Wiertz, O. J. 442–443, 446–448, 548–576
Wildenburg, D. 112–115
Witschen, D. 367–384

Theozentrisch oder christozentrisch?

Überlegungen zu einer falschen Alternative in religionstheologischer Absicht

Von Gerhard Gäde

Ist der christliche Glaube theozentrisch oder christozentrisch? Diese Frage scheint in der aktuellen religionstheologischen Diskussion nicht unerheblich zu sein. Nicht selten werden diese Optionen als echte Alternativen aufgefaßt und mit ihnen auch eine Einordnung in die religionstheologischen Klassifikationsmodelle verbunden.[1] So gilt eine – mittlerweile überwunden geglaubte – *ekklesio*zentrische Sicht als *exklusivistisch*; stellt sie doch die Kirche als zentrale und normative Größe in den Mittelpunkt einer Glaubensgemeinschaft und grenzt so offenbar die nichtkirchliche Menschheit von der Wahrheit und damit konsequenterweise auch vom Heil aus. Diese Position bleibt einem restriktiven Sinn des altkirchlichen Axioms „Extra ecclesiam nulla salus" verpflichtet.[2] Ein Dialog mit anderen Religionen schien in dieser Sicht eigentlich unmöglich zu sein.[3]

Der in der Theologie des 20. Jahrhunderts vollzogene Übergang von einer ekklesiozentrischen zu einer *christo*zentrischen Sicht wird in der Regel als Wechsel zu einer *inklusivistischen* Religionstheologie verstanden.[4] Sie ist eng mit der Theologie Karl Rahners verbunden. Christus als Zentrum, um den sich alles christliche Leben dreht, ist zugleich der Erlöser und Heilsmittler der ganzen Menschheit. Da alle Gnade, durch die der Mensch zum Heil findet, immer die Gnade Christi ist, wird es in diesem Horizont möglich, auch Angehörigen nichtchristlicher Religionen „Samenkörner des Wortes" und damit fragmentarische Wahrheit zuzugestehen. Damit aber läßt sich zugleich auch eine Heilsperspektive für diese Nichtchristen eröffnen. Katholischerseits wurde dieser Übergang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil vollzogen.[5] Damit war jedoch noch nicht anerkannt, daß diese

---

[1] Vgl. die Übersicht bei *A. Renz* und *St. Leimgruber*, Christen und Muslime. Was sie verbindet, was sie unterscheidet, München 2004, 100–102. Das Problem wird grundsätzlich wahrgenommen u. a. von *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein? Die „Pluralistische Theologie" und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: *M. v. Brück/J. Werbick* (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg i. Br. 1993, 11–61; *H. Waldenfels*, Christus und die Religionen, Regensburg 2002, 60 f.; *J. Dupuis*, Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso, Brescia 1997, 250–254.

[2] Vgl. dazu meine Ausführungen unter dem Titel „Extra Ecclesiam nulla salus"? Ein patristisches Axiom und der heutige religiöse Pluralismus, in: Cath (M) 55 (2001) 194–214.

[3] Vgl. *John Hick*, Gott und seine vielen Namen, herausgegeben von *R. Kirste*, Frankfurt am Main 2001, 127–148.

[4] Vgl. dazu ausführlich *R. Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie, Gütersloh 1990, 94–127.

[5] Vgl. „Lumen gentium", n. 16; „Nostra aetate"; „Gaudium et spes", n. 22,5.

nichtchristlichen Religionen auch eine aktive Rolle in der Heilsvermittlung spielen. Eher wurden der „anonyme" Glaube und der Gewissensgehorsam der individuellen Anhänger als heilsvermittelnd beziehungsweise als heilseffektiv gesehen.[6]

Diese christozentrische und zugleich inklusivistische religionstheologische Option wurde und wird von vielen als unbefriedigend angesehen.[7] Indem sie Christus in den Mittelpunkt des religiösen Lebens stellt, kann sie anderen Religionen nicht mehr als nur defizitäre Wahrheit zubilligen. Mit ihr scheint ein eindeutiger Superioritätsanspruch gegenüber anderen religiösen Traditionen verbunden zu sein,[8] der einen Dialog zwar nicht unmöglich macht, ihn aber erschwert und behindert.

Der nächste Schritt war deshalb der Übergang zu einer *theo*zentrischen Ausrichtung des christlichen Glaubens. Damit kann sich das Christentum nun einreihen in den großen Chor der Religionen, zumindest aber der monotheistischen unter ihnen. Indem die Christen damit nicht mehr ein Spezifikum ihres Glaubens, das sie von anderen Religionen unterscheidet, sondern die Wirklichkeit Gottes selbst beziehungsweise die göttliche Wirklichkeit (John Hick: „The Real") in den Mittelpunkt ihres Glaubenslebens rücken, richten sie sich gewissermaßen mit anderen Religionen auf dieses ihnen gemeinsame Zentrum aus. Dies ist die Sicht einer *pluralistischen* Religionstheologie. Nach Ansicht prominenter Vertreter dieser theologischen Richtung wird es nun möglich, einen Dialog mit anderen Religionen zu führen, der nicht mehr von einem Superioritätsanspruch geprägt ist, sondern der sich auf die Verständigung über das Verhältnis zu diesem gemeinsamen Zentrum konzentrieren kann.[9]

Solche geforderte und die Christozentrik ablösende Theozentrik setzt stillschweigend voraus, Christozentrik sei nicht theozentrisch. Sie geht bereits von einer Relativierung der Christologie aus: Jesus Christus ist nicht Gott!

Der genannte Übergang zu einer theozentrischen und damit pluralistischen Sicht der Religionen wird denn auch von namhaften pluralistischen Theologen als eine „Kopernikanische Wende" gefeiert.[10] Damit wird die

---

[6] Zum Denken Karl Rahners bezüglich dieses Problems vgl. die aufschlußreiche Studie von *D. Ziebritzki*, „Legitime Heilswege". Relecture der Religionstheologie Karl Rahners, Innsbruck 2002.

[7] Das Aufkommen der pluralistischen Religionstheologie kann als Überwindung des als ungenügend und religionstheologisch unbefriedigend eingeschätzten Inklusivismus verstanden werden. Vgl. *R. Bernhardt*, Die Herausforderung. Motive für die Ausbildung der „pluralistischen Religionstheologie", in: *H.-G. Schwandt* (Hg.), Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung, Frankfurt am Main 1998, 19–38, 25f.

[8] *M. Hüttenhoff*, Der religiöse Puralismus als Orientierungsproblem. Religionstheologische Studien, Leipzig 2001, 46, hält für diese traditionell inklusivistisch genannte Religionstheologie die Bezeichnung „Superiorismus" für angemessen.

[9] Vgl. z.B. *J. Hick*, Problems of Religious Pluralism, London ²1994, 46–66.

[10] Vgl. *J. Hick*, God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religions, London 1973, 120–132.

Gd 861

Christozentrik des christlichen Glaubens als obsoletes und zu überwindendes religiöses „Weltbild" disqualifiziert, das durch eine theozentrische Christologie zu ersetzen sei[11]; denn „Jesus war theozentrisch"[12]. John Hick etwa sieht in der christozentrischen Ausrichtung des Christentums eine Fehlentwicklung, die zu einer fortschreitenden Divinisierung Christi geführt und in der nizänischen und chalzedonensischen Christologie ihre lehramtlichen Höhepunkte gefunden habe.[13] Ziel dieser Abkehr von der christozentrischen Orientierung des christlichen Glaubens ist unzweifelhaft eine von Hick geforderte Pluralismusfähigkeit des Christentums.[14] Jesus muß danach so verstanden werden, daß er nicht grundsätzlich *gegen* oder *über* andere religiöse Stifter- und Offenbarungsgestalten, sondern *neben* sie gestellt werden kann.[15]

Aber nicht nur innerhalb der pluralistischen Religionstheologie scheint Wert darauf gelegt zu werden, daß der christliche Glaube – wie das Judentum und der Islam – theozentrisch sei.[16] Man sieht auch allgemein darin eine Gemeinsamkeit mit anderen Religionen, die es erlaubt, sich über diese gemeinsame Mitte zu verständigen. Problematisch wird dies jedoch erst dann, wenn die Theozentrik gegen die Christozentrik ausgespielt wird und die beiden Zentrierungen als Alternativen begriffen werden.

Und schließlich bietet auch die sogenannte Monotheismusdebatte der letzten Jahre Stoff genug für die Frage nach der wahren christlichen Theozentrik. Verhindern oder erschweren ein strenger und eifersüchtiger Monotheismus und die durch ihn bedingte Theozentrik in der Neuzeit mühsam

---

[11] Vgl. *P. F. Knitter*, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums, München 1988, 101–152; *Hick*, Problems, 52f. In späteren Publikationen ist Knitter, befreiungstheologische Optionen aufnehmend, von einer theozentrischen Sicht zu einer soteriozentrischen übergegangen. Vgl. zum Beispiel P. F. Knitter, Apologie einer pluralistischen Theologie und Christologie, in: Schwandt, 75–95. Doch Soteriozentrik ist nicht etwas anderes als Theozentrik, wenn nur Gott das Heil des Menschen sein kann. Soteriozentrik unterstreicht allenfalls, daß Gott die Mitte der Religion ist, insofern alles Heil in ihm und von ihm zu erwarten ist und alles religiöse Leben nur authentisch sein kann, wenn es zu diesem Heil führt.

[12] *Knitter*, Ein Gott – viele Religionen, 106; *Hick*, The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, London 1993, 15ff.

[13] Vgl. *Hick*, ebd. 4f.

[14] Vgl. *Hick*, The Non-Absoluteness of Christianity. In: *Ders./Knitter* (Hgg.), The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions, New York 1987, 16–36. Vgl. auch den instruktiven Beitrag von *R. Bernhardt*, Deabsolutierung der Christologie? In: *Brücke/Werbick*, 144–200.

[15] Vgl. *Hick*, Metaphor, 152: „Will Christians come to see Christianity as one among several authentic ways of conceiving, experiencing and responding to the Transcendent; and will they come to see Jesus, *in a way that coheres with this*, as a man who was exceptionally open to the divine presence and who thus incarnated to a high degree the ideal of human life lived in response to the Real?" (Hervorhebung G. G.) Zur Christologie John Hicks vgl. meine ausführliche Auseinandersetzung: Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998, 189–283.

[16] Vgl. *H. Küng*, in: *Ders.* [u. a.], Christentum und Weltreligionen. Hinführung zum Dialog mit Islam, Hinduismus und Buddhismus, München 1984, 140–142; *ders.*, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 2004, 604–619. Auch das Zweite Vatikanische Konzil sieht in der eigenen christlichen Theozentrik eine Gemeinsamkeit mit den Muslimen, die „mit uns den einen Gott anbeten" (Lumen gentium, n. 16).

errungene Haltungen wie Toleranz und Pluralismus?[17] Stehen sich Gott und Mensch gegenseitig im Wege? Ist der trinitarische Monotheismus des Christentums Verrat am jüdischen Monotheismus, oder kommt dieser erst trinitarisch wirklich zur Geltung?[18]

Ein weiterer Begriff, der eng mit dieser Debatte zusammenhängt – hier jedoch nicht primärer Gegenstand der Erörterung sein kann –, ist der der *Anthropozentrik*. Mit ihm verbindet man eine Haltung, die den Menschen zum absoluten Wert und Maß aller Dinge erklärt. Im Raum der Theologie wird mit ihm oftmals eine Reduktion von Theologie auf Anthropologie assoziiert, weil er in geradezu ausschließendem Gegensatz zur theozentrischen Haltung des Glaubens erscheint. Anthropozentrik steht immer in der Gefahr, zu Egozentrik zu entarten und das Eingebettetsein des Menschen in Zwischenmenschlichkeit, in Natur, Kosmos und schließlich in der Wirklichkeit Gottes selbst auszublenden.[19] Solche egozentrische Anthropozentrik inthronisiert den Menschen an Gottes Stelle. Der Begriff der Anthropozentrik ist für uns insofern von Bedeutung, als er durch die Christologie eine neue Bedeutung erhält, die ihn nicht mehr als Gegensatz zur und Ausschluß der Theozentrik erscheinen läßt.[20]

Der Titel, unter dem diese Überlegungen stehen, scheint tatsächlich eine Alternative von Theo- und Christozentrik nahezulegen, so, als müsse man sich für eine von beiden mit mehr oder weniger guten Gründen entscheiden. Demgegenüber möchten die Erörterungen auf diesen Seiten diese scheinbare Konkurrenz als falsche Alternative erweisen (Kapitel 3.). Es ist vielmehr gerade die Christozentrik des christlichen Glaubens, die seine Theozentrik nicht zum Gegensatz einer Anthropozentrik werden läßt und umgekehrt. Zuvor sei jedoch kurz umrissen, was eine Anthropozentrik ohne Theozentrik bedeutet (Kapitel 2.).

Eine weitere Frage, die sich bei dieser Fragestellung ergibt und die religionstheologisch besonders relevant ist, zielt darauf, ob die Theozentrik der unterschiedlichen Religionen ein univoker Begriff ist und unterschiedslos dasselbe meint. Selbst wenn wir uns hier auf monotheistische Religionen

---

[17] Vgl. *Th. Söding* (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg i. Br. 2003. Kritisch gegenüber einem univoken und scheinbar eindeutigen Monotheismusbegriff äußert sich *J. Moltmann*, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: EvTh 62 (2002) 112–122.

[18] *H. Zirker*, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 191, bemerkt nachdenklich: „Es gelang dem Christentum mit seiner Dogmengeschichte nicht, von der Gegenwart Gottes in Jesus Christus so zu sprechen, daß der Vorwurf des Polytheismus erst gar nicht aufkommen konnte."

[19] Vgl. dazu *H. Waldenfels*, Gott-Mensch-Welt. Zum Angelpunkt des interreligiösen Gespräches aus christlicher Sicht, in: Islam im Dialog 1 (2002) 62–89, hier: 68.

[20] Vgl. *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie, in: Schriften zur Theologie 8, Einsiedeln 1967, 43–65. Rahner begründet diesen Nicht-Gegensatz jedoch zunächst transzendentaltheologisch: „Sobald der Mensch begriffen wird als das Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott hin, sind ‚Anthropozentrik' und ‚Theozentrik' der Theologie keine Gegensätze, sondern streng ein und dasselbe (von zwei Seiten ausgesagt)."

beschränken, stellt sich doch die Frage, ob zum Beispiel die strenge islamische Theozentrik dasselbe ist wie die christliche und umgekehrt. Diese Frage könnte auch auf das Judentum ausgedehnt werden. Damit wird nicht bestritten, daß wir Christen zusammen mit Juden und Muslimen den Einen Gott anbeten. Wohl aber wird die Auffassung problematisiert, es handle sich jedes Mal um die gleiche Form von Theozentrik, die diesen drei Religionen gemeinsam wäre. Demgegenüber soll gezeigt werden, daß sich die christliche Theozentrik durchaus von jüdischer und muslimischer Theozentrik unterscheidet, mithin also die Weise, wie Christen ihr Verhältnis zu Gott verstehen, eine eigentümlich andere ist (Kapitel 4.), weswegen der christliche Glaube auch eine „andere" Theozentrik zum Ausdruck bringt.

Doch zunächst soll geklärt werden, was unter Theozentrik überhaupt sinnvoll zu verstehen ist und wie dieser Begriff mißverständlich sein kann, wenn nicht geklärt wird, was mit Θεός in diesem Begriff eigentlich gemeint ist (Kapitel 1.).

1. Was ist „Theozentrik"?

Es gibt viele Zentrierungen im Verhalten der Menschen. Jemand kann anthropozentrisch sein, eurozentrisch denken, egozentrisch handeln usw. Eine Wirklichkeit steht im Mittelpunkt, der gegenüber alles andere eine untergeordnete Bedeutung bekommt. Wer etwas in den Mittelpunkt stellt, relativiert damit anderes und vernachlässigt es vielleicht sogar. Der Begriff kann also Positives wie Negatives besagen. Durch Konzentration auf die Mitte kann man zu anderem in ein richtiges, aber auch in ein falsches Verhältnis geraten. Und selbst die Zentrierung auf eine Wirklichkeit kann ein unzutreffendes Verhältnis zu ihr manifestieren. Eine Gesellschaft zum Beispiel, die völlig konsum- und marktzentriert ist und anderes, etwa die soziale Verantwortung, vernachlässigt, kann sich auf Dauer und im ganzen selbst ruinieren.

Es scheint der Natur des Menschen eigen zu sein, sich Mittelpunkte zu suchen, um die sich das Leben dreht. Das geschieht bereits aus dem Grund eines elementaren Orientierungsbedürfnisses. Wir wählen aus dem vielen Vorfindlichen aus und gewichten die Dinge, indem wir eine Sache oder Person zur Mitte machen, also zu der Wirklichkeit, für die wir leben und um die unser Leben kreist. Das kann eine Aufgabe sein, die wir zur Lebensaufgabe machen, das kann eine Person sein, die wir lieben und die zum Objekt unserer Hingabe wird. Demgegenüber wird alles andere nachrangig und ihm untergeordnet.

Was aber kann es heißen, Gott in den Mittelpunkt des eigenen Lebens oder des Lebens einer Gemeinschaft zu stellen? Gott ist keine Wirklichkeit, die wir aus dem vielen Vorfindlichen auswählen können. Denn Gott ist kein Gegenstand unserer Erfahrung und so auch nicht in der Wirklichkeit vorhanden. Die christliche Botschaft qualifiziert Gott als unbegreiflich, weil er

nicht unter unsere Begriffe fällt. Auch wissen wir gar nicht zuerst, wer Gott ist, um ihn dann in den Mittelpunkt zu rücken und alles andere ihm unterzuordnen. Zuerst erfahren wir einzig und allein uns und unsere Welt. Wer Gott ist, können wir erst verstehen, wenn wir die Geschöpflichkeit der Welt anerkennen.[21] Es ist die Erfahrung und Erkenntnis unserer Geschöpflichkeit, die uns erst verstehen läßt, was das Wort „Gott" eigentlich bedeutet. Daraus folgt die Einsicht, daß nichts in der Welt noch die Welt als Ganzes einen absoluten Wert besitzt. In diesem Sinne bedeutet Theozentrik eigentlich nichts anderes als die Anerkennung unserer Geschöpflichkeit als solcher. Wer die eigene Geschöpflichkeit anerkennt, hat damit bereits Gott als den anerkannt, „ohne Wen nichts ist" und begreift die Welt als restlos auf Gott bezogen in zugleich restloser Verschiedenheit von Gott. „*In einem solchen Gottesbegriff begreift man von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das in seiner ganzen Eigenwirklichkeit restlos auf ihn verweist.*"[22] Alles, was unserem Begreifen zugänglich ist, ist nicht Gott.

Die eigene Geschöpflichkeit anzuerkennen bedeutet also zugleich, Gott und Welt nicht miteinander zu verwechseln. Daraus folgt bereits das auch für die natürliche Vernunft verstehbare Verbot der Götzen. Götzendienst ist nichts anderes als die Verwechslung einer innerweltlichen Wirklichkeit mit Gott, von der man sich in nachweislich illusionärer Weise Heil verspricht.

Wenn Gott aber eine Wirklichkeit bedeutet, die alle geschaffene Realität unendlich übersteigt und selbst nicht unter irgendeinen Begriff fällt, also unbegreiflich ist, kann von ihm nur in der analogen Redeweise der „via triplex" die Rede sein. Während alle innerweltlichen Wirklichkeiten untereinander in wechselseitiger Ähnlichkeit bei gleichzeitiger Unähnlichkeit oder Proportionalitätsanalogie stehen, gilt dieser Sachverhalt nicht gegenüber Gott. Gott gegenüber weist die Welt sowohl Ähnlichkeit *(affirmative)* als auch Unähnlichkeit *(negative)* auf. Doch das gilt nur einseitig. Gott selbst ist der Welt gegenüber nur unähnlich *(eminenter)*. Wäre die Analogie wechselseitig, dann fiele Gott mit der geschaffenen Wirklichkeit unter einen Begriff. Das gilt auch für rechtverstandene Theozentrik. Gott kann nicht so im Mittelpunkt stehen, wie man eine innerweltliche Wirklichkeit aus einer Gesamtheit herausnehmen und ins Zentrum rücken kann; denn Gott ist keine Teilwirklichkeit eines umfassenderen Ganzen. Sein Im-Mittelpunkt-Sein ist nicht der zentralen Stellung ähnlich, die eine innerweltliche Wirklichkeit im Gesamt der Dinge für Menschen einnehmen könnte. Die Anerkennung der Geschöpflichkeit ist vielmehr gleichbedeutend mit der Anerkennung unserer „schlechthinnigen Abhängigkeit" (F. Schleiermacher) und damit mit der

[21] Vgl. die wichtigen und erhellenden Ausführungen von *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. ^{6}1991, 26–83; *ders.*, Eine Alternative zu der Begriffsbildung „Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit", in: ZKTh 124 (2002) 312–325.

[22] *Knauer*, Glaube, 41 (kursiv im Original).

Anerkennung des Gottseins Gottes. Er ist der in allem Mächtige, d. h., ausnahmslos alles, was geschieht, ist restlos abhängig von Gott. Theozentrik bedeutet also die Anerkennung, daß nichts von dem, was wir erfahren und was Teil unserer Welt ist, Gott sein kann.

Solche Theozentrik, die bereits mit der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit gegeben ist, muß in religionstheologischer Perspektive in strengem Sinne als Voraussetzung für alle Religionen gelten. Nur solche Religionen verdienen diesen Namen, bei denen es um eine unüberbietbare transzendente Wirklichkeit geht, die also nicht Teil der Wirklichkeit im ganzen ist und nicht unter unsere Begriffe fällt.[23] Freilich gibt es Weltanschauungen mit Zügen und Ausdrucksformen, die phänomenologisch an Religion erinnern, die aber eine durchaus überbietbare, weil innerweltliche Wirklichkeit zu ihrem Zentrum machen. Solche religionshomologe Formen sind jedoch mit Peter Knauer als „Pseudoreligionen" zu qualifizieren.[24] Denn sie versprechen sich Heil und letzte Erfüllung menschlicher Existenz von einer Wirklichkeit, die solche Heilsversprechen nachweislich nicht einlösen kann, weil sie geschöpflich ist und damit „der Veränderung und dem Verfall unterliegt und von nur wechselhafter Vollkommenheit ist"[25]. Dieses Kriterium der Unüberbietbarkeit kann deshalb mit Recht als „das elementare Unterscheidungskriterium von ‚guter' und ‚schlechter' Religion"[26], von Religion und Pseudoreligion gelten. In allen großen Weltreligionen dürfte diese Art von Theozentrik gegeben sein, die sich also auf eine unüberbietbare transzendente Wirklichkeit richtet, ihre Heilshoffnung darauf gründet und damit die Vollendung menschlicher Vollendungsbedürftigkeit nicht von einer innerweltlichen Wirklichkeit erwartet.[27]

2. Anthropozentrik ohne Theozentrik

Solche Theozentrik ist jedoch noch nicht die spezifisch christliche Theozentrik. Sie ist eigentlich noch nicht einmal spezifisch religiös. Denn solche Theozentrik, die in der Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit und damit der ontologischen und soteriologischen Abhängigkeit von einer unüberbietbaren transzendenten Wirklichkeit besteht, ist durchaus dem natürlichen menschlichen Erkenntnisvermögen zugänglich. Es ist dem

[23] Dies wird auch von seiten pluralistischer Religionstheologen als Grundvoraussetzung für Religion anerkannt. Vgl. zum Beispiel *P. Schmidt-Leukel*, Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 196–211.

[24] Vgl. *P. Knauer*, Unüberbietbarkeit als Kriterium. Kann man Scientology aus religionswissenschaftlicher Sicht als ‚Kirche' bezeichnen?, in: Frankfurter Rundschau vom 5.1.1999, 7. Vgl. auch *E. Türk*, Gute Religion – schlechte Religion. Apologetik im Interesse der Religion und des Menschen, in: *G. Gäde* (Hg.), Hören – Glauben – Denken. Festschrift für Peter Knauer S. J. zur Vollendung seines 70. Lebensjahres, Münster 2005, 163–186.

[25] *Knauer*, Unüberbietbarkeit.

[26] *Türk*, Gute Religion – schlechte Religion, 179.

[27] Vgl. den Aufweis solcher Theozentrik für Judentum, Christentum, Islam und Buddhismus bei *Türk*, 175–179; ähnlich befindet *Schmidt-Leukel*, 198 f.

Menschen zumutbar, unabhängig von einer religiösen Überzeugung die eigene Geschöpflichkeit anzuerkennen und sich die Erfüllung der eigenen Vollendungsbedürftigkeit nicht aus der Welt und ihrer Geschichte zu erwarten. Ein verhängnisvoller Irrtum der Neuzeit dürfte wohl darin zu sehen sein, daß sie diese Theozentrik aufgegeben hat und damit auch die Voraussetzung für eine Perspektive auf ein transzendentes Heil. Die Folge davon ist eine bereits pseudoreligiöse, aber meist unthematisch sich im täglichen Leben fast überall artikulierende Grundüberzeugung, der Mensch sei für die Erfüllung seines Daseins auf sich selbst gestellt und müsse und könne auch alles Heil in diesem Leben verwirklichen. Das funktioniert natürlich nur unter größtmöglicher Verdrängung und Ausblendung der eigenen Vergänglichkeit und Hinfälligkeit. Idolisierung von Jugend und Gesundheit sowie Ausgrenzung von Alter und Sterben sind typische Symptome solcher Geisteshaltung. Welt und Natur werden leicht auf bloßes Material menschlicher Selbstentfaltung reduziert. Nicht zuletzt deshalb dürften auch die massiven ökologischen Probleme eine entscheidende Wurzel darin haben, daß wir Menschen von der Welt mehr erwarten, als sie uns geben kann.[28] Vollends deutlich wird das in der postneuzeitlichen Verherrlichung des Marktes, der mehr und mehr zur „alles bestimmenden Wirklichkeit" wird und pseudoreligiöse Züge annimmt[29], die zwar einerseits Glück verheißen, andererseits aber die Menschheit aufteilen in Gewinner und Verlierer. Das Heil liegt im Diesseits, und es gehört denen, die es sich leisten können! Auf diese Formel läßt sich wohl die herrschende postneuzeitliche und marktorientierte Geisteshaltung bringen.

Letzten Endes handelt es sich hierbei um die Substitution der Theozentrik durch Anthropozentrik beziehungsweise eine allein innerweltlich verstandene Soteriozentrik. Entweder kreist der Mensch um sich selbst und macht die eigenen Bedürfnisse zum Maß aller Dinge, oder aber er kreist um die verheißenen innerweltlichen Erfüllungen. In jedem Fall aber läuft es auf einen „homo incurvatus in seipsum" hinaus, der nur noch das wünschen kann, was innerweltlich zu haben (und zu kaufen) ist.

Solche Anthropozentrik bestreitet implizit die Geschöpflichkeit der Welt und erkennt damit eo ipso das Gottsein Gottes nicht an. Es ist die Haltung, die die Bibel im eigentlichen Sinne „Sünde" nennt, weil sie dem ersten Gebot des Dekalogs widerspricht (vgl. Mt 4,10; Röm 1,23). Sie macht von Anfang an die Tragik menschlicher Existenz aus: „Eritis sicut deus". Solcher Haltung kann keine Heilsverheißung gelten.

Dennoch ist die oben skizzierte recht verstandene Theozentrik durchaus eine Angelegenheit natürlicher Vernunfterkenntnis. Ihr entspricht das, was

[28] Vgl. zu diesen Zusammenhängen zwischen Ökologie und Theologie *M. Knapp*, Die Erde als Ort der Inkarnation, in: *P. Gordan* (Hg.), Lob der Erde, Graz 1994, 195–216.

[29] Vgl. dazu *Th. Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg i. Br. 2000, 124ff.

die Tradition „natürliche" Theologie nennt. Doch nicht nur um natürliche theologische Erkenntnis geht es. Diese Theozentrik ist uns bereits durch den sittlichen Anspruch aufgegeben. Er fordert geradezu diese theozentrische Haltung. Er mutet dem Menschen zu, der geschaffenen Wirklichkeit als solcher gerecht zu werden. Dies ist in christlicher Rede geradezu ein „praeambulum fidei". Die Glaubensverkündigung setzt einen sittlich ansprechbaren Menschen voraus. Zur sittlichen Ansprechbarkeit gehört aber zuerst die Fähigkeit, „wahr" und „unwahr" zu unterscheiden, also ontologische Erkenntnis. Und damit ist der Mensch grundsätzlich in der Lage, Gott und Welt zu unterscheiden beziehungsweise zu verstehen, daß die Welt geschöpflich ist und man ihr nicht gerecht werden kann, wenn man sie für etwas hält, was sie ganz und gar nicht ist.

Der sittliche Anspruch, der dem Menschen solche Erkenntnis zumutet, vermittelt jedoch dem Menschen nicht zugleich auch die Fähigkeit, ihm zu genügen. Denn der Mensch, der verstehen kann, daß alle geschöpfliche Wirklichkeit nicht Gott, aber ontologisch restlos von ihm abhängig ist, weiß sich dadurch noch keineswegs in Gott geborgen. Der sittliche Anspruch überfordert ihn deshalb. In der Gottferne vermag der Mensch zwar theoretisch, vielleicht sogar intentionaliter theozentrisch zu sein, doch versagt solche Intentionalität regelmäßig, wo es um den praktischen Lebensvollzug solcher theozentrischen Orientierung geht. Aufgrund seiner vergänglichen und stets bedrohten und verwundbaren Existenz lebt der Mensch in einer bodenlosen Angst um sich selbst, die ihn daran hindert, der Wirklichkeit gerecht zu werden. Auch wenn solche Angst nicht permanent manifest ist, so ist sie doch latent vorhanden und stets evozierbar. In einer ausgesprochenen Konsumgesellschaft manifestiert sie sich am ehesten durch die permanente Angst, zuwenig vom Leben zu erhalten sowie vom Getriebensein nach konsumierbaren Erlebnissen als Daseinsvergewisserung. Aber es ist in Wirklichkeit nicht die Konsumgesellschaft, die diese Angst erst erzeugt; es ist vielmehr diese Angst, die die Konsumgesellschaft hervorbringt und deren Strukturen sowie ihr Funktionieren mit staatlicher Macht absichert (zum Beispiel „Festung Europa").

Wir haben damit im Grunde nur den Befund vor uns, den bereits Paulus im Römerbrief darlegt. In 1,19–32 beschreibt er die Perversität der menschlichen Situation vor Gott. Auch die Heiden vermögen die Geschöpflichkeit der Welt zu erkennen, ja, „seine unsichtbare Wirklichkeit wird an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen" (V. 20); „sie haben Gott erkannt, ihn aber nicht als Gott geehrt" (V. 21); vielmehr „vertauschten sie die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es anstelle des Schöpfers" (V. 25). Paulus legt damit die Unheilssituation des Menschen offen: zwar fähig zu erkennen und zu verstehen, aber offenbar unfähig, danach zu handeln und im Leben diese Theozentrik zu erfüllen. Der Apostel macht deutlich, daß die Nichtanerkennung Gottes gleichbedeutend ist mit der Nichtanerkennung der eigenen Geschöpflich-

keit. Die verkehrte Gottesbeziehung nun führt durch sich selbst zu einer perversen Beziehung zum Geschaffenen und überläßt den Menschen damit seiner Verkehrtheit und seinem Unheil. Paulus bringt damit die menschliche Ungerechtigkeit zum Ausdruck, die darin besteht, der Wirklichkeit nicht gerecht zu werden. Das kann offensichtlich nur, wer auch und zuerst „recht" vor Gott steht. Zutreffend bemerkt Ernst Käsemann zu diesen Paulinischen Versen: „Mit seiner Existenz in der Welt steht der Mensch vor Gott, bevor Religion ihm das erschließt und er selber in theologischen Entwürfen darüber nachdenkt. Er ist schon immer zu Ehrfurcht, Dankbarkeit und sich nicht überhebender, der Verantwortung nicht entfliehender Menschlichkeit gefordert. Deshalb kann er auch darauf angesprochen werden, daß er faktisch in pervertierter Geschöpflichkeit lebt."[30]

Der Anspruch der Welt, als Welt und eben nicht als Gott verstanden und behandelt zu werden, scheint für Paulus auch einen wesentlichen Aspekt des „Gesetzes" auszumachen[31], an dem der Mensch beständig scheitert, nicht nur als Heide, sondern trotz und sogar in aller Religiosität (vgl. Röm 2,17–24). Die Einsicht in die Geschöpflichkeit der Welt allein führt also noch nicht zu gelebter Theozentrik, die letztendlich die Erfüllung des „Gesetzes" wäre (vgl. Mt 22,40).

3. Christozentrik: Theo- und Anthropozentrik zugleich

Die spezifisch christliche Theozentrik nun ist anderer Art als die im ersten Abschnitt skizzierte, aber ohne daß sie zu ihr in Gegensatz stünde. Christliche Theozentrik ist nicht mehr einfachhin die Anerkennung der eigenen Geschöpflichkeit, sondern die glaubende Annahme des eigenen „In-Christus-Geschaffenseins"[32]. Das bloße Geschaffensein als solches kann nicht als heilswirksam qualifiziert werden. Mit dem In-Christus-Geschaffensein ist nach Peter Knauer diejenige Wahrheit unseres Geschaffenseins gemeint, die sonst natürlicher Erkenntnis verborgen bleibt. Es handelt sich dabei nicht um eine die Geschöpflichkeit überlagernde Wirklichkeit oder ein übernatürliches zweites Stockwerk über der natürlichen Wirklich-

---

[30] *E. Käsemann*, An die Römer, Tübingen 1973, 47.

[31] Selbstverständlich ist nicht zu bestreiten, daß Paulus als Jude zuerst an die Tora denkt, wenn er νόμος schreibt. Aber seine Briefe sind nicht nur an Christen adressiert, die Juden waren. Auch für Heiden ist der Begriff in seinen Augen relevant. Vgl. zum Beispiel die Parallelisierung von ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und ὑπὸ νόμον in Gal 4,3 und 4 und die Feststellung von Röm 2,14f. *F. Mußner*, Der Galaterbrief, in: HThK 9, Freiburg i. Br. 1974, 270, sieht, daß für Paulus „ein innerer Zusammenhang der Gesetzesherrschaft mit der Herrschaft der ‚Weltelemente' besteht [...]."

[32] Zu diesem Begriff vgl. *Knauer*, Glaube, 175. Der Sache nach entspricht das In-Christus-Geschaffensein in Rahnerscher Terminologie dem „übernatürlichen Existential". Der Begriff des „In-Christus-Geschaffenseins" ist nicht nur deshalb vorzuziehen, weil es sich dabei um biblische Verkündigungssprache handelt, sondern auch, weil er vielleicht deutlicher zum Ausdruck bringt, daß diese übernatürliche Dimension schlechthin verborgen bleibt, solange sie nicht durch das Wort Gottes offenbart wurde. Daß wir geschaffen sind, kann man an der Wirklichkeit ablesen, daß wir „in Christus" geschaffen sind, hingegen nicht. Es handelt sich aber immer um dasselbe Geschaffensein und nicht um etwas Zusätzliches dazu.

keit, sondern um die allein dem Glauben erkennbare wahre Wirklichkeit unseres Geschaffenseins: „Denn in ihm (Christus) wurde alles erschaffen" (Kol 1,16; vgl. auch Eph 2,10; Joh 1,3). Unsere kreatürliche Realität wird im Glauben an das Wort Gottes anders gesehen: nicht mehr als dem Verfall und dem Nichts preisgegebene, sondern als von Gott unendlich geliebte Wirklichkeit, die zur Vollendung und zum Heil bestimmt ist. Doch diese Dimension bleibt natürlichen Augen gänzlich verborgen. An der Welt ist sie nicht abzulesen, sondern sie wird durch die christliche Botschaft offenbar (vgl. Eph 3,8 f.).

Der Christ verdankt seine Heilsgewißheit also nicht der Anerkennung seiner Geschöpflichkeit oder seiner religiösen Erfahrung, sondern der Botschaft Christi. Durch sein Wort ist ihm offenbar geworden, daß er nicht sich selbst und seinem Schicksal überlassen ist, sondern in Wirklichkeit schon „in Christus" geschaffen ist. Durch ihn hat er Gemeinschaft mit Gott. Diese Gemeinschaft mit Gott aber ist eine Gemeinschaft *in* Gott. Es ist dieselbe Gemeinschaft, die Christus nach dem Neuen Testament als der Sohn mit dem Vater hat (vgl. Joh 14,20). Der christliche Gaube kann sein Gottesverhältnis deshalb nur trinitarisch zum Ausdruck bringen: Die Welt ist von Gott mit derselben Liebe angenommen, mit der der Vater von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist. Nur so vermag der Glaube seine Gewißheit, Gemeinschaft mit Gott zu haben, zu erläutern und zu verantworten.

Das ist etwas anderes als die Theozentrik, die einen monosubjektiv gedachten Gott voraussetzt. Wie denn auch sollte die Anerkennung unseres bloßen Geschaffenseins eine heilshafte Beziehung zu Gott begründen? Geschöpfliche Qualität reicht für sich nicht nur nicht dafür aus, sondern sie dafür zu halten wäre gerade wieder ein verkehrtes Verhältnis zu ihr: Man würde implizit ihr Geschaffensein bestreiten.

Der christliche Glaube kann deshalb nicht anders, als auf Jesus zu verweisen und seine Heilsgewißheit in ihm begründet zu sehen. Von ihm bekennt der Christ, daß er der Christus ist, und nur in Verbindung mit ihm kann er sich von Gott angenommen und geliebt wissen: „Wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt werden" (Joh 14,24).

Christliche Theozentrik weiß sich damit nicht außerhalb Gottes, außerhalb der Heilswirklichkeit auf Gott bezogen, sondern immer schon hineingenommen in die Wirklichkeit Gottes selbst. Der Christ steht mit dem Sohn im Heiligen Geist vor dem Vater. Und Christus – nicht etwa der Mensch oder seine moralische Leistung – ist das Maß der Liebe Gottes. Christliche Theozentrik ist deshalb wesentlich christozentrisch.

Dies gilt es gerade in der Auseinandersetzung mit der pluralistischen Religionstheologie zu bedenken. Vom christlichen Glauben aus kann man nicht von dieser christozentrischen Positionierung abstrahieren oder sie gar um einer rein theozentrischen Sicht willen suspendieren. Eine solche in Abschnitt 1 skizzierte Theozentrik, die in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit besteht, ist noch nicht heilsvermittelnd. Aus dem, was das Wort

„Gott" bedeutet, ist noch kein göttlicher Heilswille ableitbar. Eine solche Ableitung bliebe völlig im Bereich der Spekulation. Zudem schließt die Anerkennung der Geschöpflichkeit und damit des Gottseins Gottes eine reale Relation Gottes auf das Geschaffene aus. Die Welt kann nicht für ein konstitutives Worauf einer solchen Relation gehalten werden, ohne daß im selben Atemzug ihr Geschaffensein wieder bestritten würde. Offenbarung ist eben kein selbstverständlicher Sachverhalt, der im legitimen Erwartungshorizont des Menschen liegt. Ein göttlicher Heilswille, eine heilsschaffende, gerecht machende Beziehung Gottes zur Welt läßt sich deshalb nur mit Hilfe eines trinitarischen Gottesverständnisses aussagen, wie das in den Schriften des Neuen Testaments bereits grundgelegt ist. Nur wenn der Terminus einer solchen Beziehung Gottes zur Welt selbst Gott ist, läßt sich die Verkündigung eines Heilswillens Gottes auch vor der kritischen Vernunft verantworten.

Die Basis für das Bekenntnis zum universalen Heilswillen Gottes (1 Tim 2,4) stellt für Christen deshalb allein das Christusereignis dar. Ohne dieses bliebe uns der universale Heilswille Gottes tatsächlich verborgen. Unter Absehung des Christusgeschehens wäre es deshalb unmöglich, einen Heilswillen Gottes für alle Menschen und damit auch eine Heilsmöglichkeit für sie anzunehmen. Ohne diese Basis aber untergraben John Hick und andere Vertreter der pluralistischen Religionstheologie[33] ihr eigenes Anliegen, den universalen Heilswillen Gottes auch in anderen Religionen wirksam zu sehen. Wer jedoch theozentrisch sein will und die Basis, um vom universalen Heilswillen Gottes zu sprechen, nicht in Christus sieht, muß angeben, wie er dazu kommt, diese göttliche Heilsintentionalität anzunehmen.[34] Und er muß zugleich angeben können, wie andere Religionen innerhalb *ihres* Verständnisses zu Recht vom Heilswillen Gottes sprechen.

Deshalb ist Christozentrik die notwendige theologische Voraussetzung, um verstehen zu können, daß der Gott, der bereits in der Anerkennung unserer Geschöpflichkeit als Gott anerkannt wird, sich der Menschheit als „Vater" geoffenbart und zugewandt hat. Nur im Glauben an Jesus als den Christus können Christen deshalb auch den Gott Israels als den Gott und Vater aller Menschen verstehen und selbst universal erschließen.

Der christozentrische Charakter des christlichen Glaubens hat noch weitere Aspekte, die unbedingt zu beachten sind. Dies gilt in erster Linie für die Ermöglichung einer neuen Art von Anthropozentrik. Die Christozentrik

---

[33] Vgl. zum Beispiel *W. Pfüller*, Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont. Überlegungen zu einer religiösen Theorie in christlicher Perspektive, Münster 2001; *Schmidt-Leukel*, 275–283. Diese Autoren sprechen sich insgesamt für eine heilsrepräsentative und nicht heilskonstitutive Bedeutung Jesu aus.

[34] Vgl. *G. D'Costa*, John Hick's Theology of Religion. A Critical Evaluation, London 1987, 103: „My question to Hick concerns the basis for asserting an all-loving God in Christianity, if Christianity must renounce Christocentrism (and ecclesiocentrism). In other words, how credibly can Hick expound a doctrine of God's universal salvific will if he does not ground this crucial truth in the revelation of God in Christ, thereby bringing Christology back into centre-stage?"

ist nämlich nicht nur die christliche Form der Theozentrik, sondern zugleich die christliche Gestalt von Anthropozentrik. Beide Zentrierungen fallen in ihr sogar „unvermischt" und „ungetrennt" in eins.

Die christliche Botschaft bringt bereits in ihren Ursprungstexten zum Ausdruck, daß Theozentrik nur dann dem Willen Gottes entspricht, wenn sie zugleich menschenfreundlich ist. In der Tat wäre eine Theozentrik, die am Menschen vorbeigeht und ihn sogar vernachlässigt, nicht die Theozentrik, die uns im Neuen Testament begegnet. Die von Jesus verkündete Gleichstellung des Gebotes der Nächstenliebe mit dem Hauptgebot der Gottesliebe ist Zeugnis dafür (vgl. Mt 22,39). Die religiöse Hinwendung zu Gott erreicht Gott offenbar nicht, wenn sie am Menschen vorbeigeht, und die Liebe zum Mitmenschen ist immer auch eine Weise der Liebe zu Gott (vgl. auch Mt 25,31–46).

Worin ist dieses Ineinander von Gottes- und Nächstenliebe letztlich begründet? Wo findet es seinen theologischen Anhalt? Der christliche Glaube antwortet mit seiner im Neuen Testament grundgelegten und auf den frühchristlichen Konzilien entfalteten Christologie. Die Gewißheit des christlichen Glaubens besteht darin, nicht irgendwie auf Gott bezogen zu sein, sondern Gemeinschaft mit Gott zu haben. Nur Gemeinschaft mit Gott kann das Heil des Menschen konstituieren und ihn aus der Situation retten, sich selbst überlassen zu sein. Eine geschaffene Wirklichkeit kann das Heil des Menschen, also Gemeinschaft mit Gott, nicht begründen; denn Gottes Liebe kann ihr Maß nicht an etwas Geschöpflichem haben. Tatsächlich ist sie auch nicht an der Schöpfung irgendwie abzulesen. Der christliche Glaube beruft sich deshalb auf Gottes Wort und sieht in Jesu Botschaft den historischen Ursprung des Glaubens. Aber Gottes Wort gibt es für uns nur als Menschenwort. Allein welchen Sinn sollte der Begriff „Wort Gottes" eigentlich haben? Wie kann ein Menschenwort Gottes Wort sein? Wie kann also eine geschaffene Wirklichkeit eine göttliche Wirklichkeit kommunizieren und sich dabei als solche verständlich machen?

Die Theologen der frühen Kirche haben offenbar nach und nach verstanden, daß dieser Begriff für sich letztlich unverständlich und auch sinnleer bleibt: Denn wie kann aus dem Mund eines Menschen Gottes Wort kommen?

Tatsächlich kann die Zusage, daß wir Gemeinschaft mit Gott haben, nur unter der Bedingung wahr sein, daß sie wirklich Gottes Wort ist und sich als solches verstehbar macht. Denn Offenbarung ist alles andere als ein selbstverständlicher und plausibler Sachverhalt, den man problemlos annehmen kann, wenn man die Existenz Gottes für wahr hält. Weder aus einer angenommenen Existenz Gottes noch aus der weltlichen Erfahrungswirklichkeit ist Gemeinschaft mit Gott und also ein göttlicher Heilswille ableitbar. Wenn also die Zusage, wir hätten Gemeinschaft mit Gott, nicht *Gottes* Wort und als solches verstehbar ist, kann sie auch nicht wahr sein. Die einzige Möglichkeit, den Begriff „Wort Gottes" sinnvoll und ohne Widerspruch zu

denken, scheint mir darin zu liegen, daß Gott selbst als Mensch begegnet.[35] Hierin besteht die ganze „ratio" des christlichen Inkarnationsverständnisses. Es handelt sich dabei um die eigentliche Antwort auf die Anselmische Frage „Cur Deus homo?"[36] Die christliche Inkarnationsaussage ist deshalb nicht ein zum Geheimnis des Wortes Gottes hinzukommendes Glaubensgeheimnis, so, als wäre der Wort-Gottes-Begriff bereits ohne Christologie definitiv verständlich. Deshalb auch bezeugt das Konzil von Chalkedon Jesus Christus als „wahrhaft Gott" und „wahrhaft Mensch". Es handelt sich nicht um ein zusätzliches Glaubensgeheimnis. Die konziliare Formulierung erläutert vielmehr, wie sich eine Vermittlung von Gott und Welt in verantwortbarer Weise bezeugen läßt, ohne Gott und Welt zu verwechseln, sie zu vermischen oder für alle Zeit voneinander zu trennen.[37] Chalkedon gibt das Kriterium dafür an, wie in verantwortbarer Weise von Gottes Heilswillen und Offenbarung zu sprechen ist, so daß Gott Gott bleibt und der kreatürliche Eigenstand des Menschen gewahrt ist. Anders bliebe in der Tat auch der Begriff „Wort Gottes" letzten Endes unverständlich und ohne angebbaren Sinn.[38]

Mit ihrer Christozentrik stellt die christliche Botschaft einen Menschen, der „in allem uns gleich ist, außer der Sünde", in den Mittelpunkt ihres Glaubens, von dem sie sagt, daß in ihm wahrhaft Gott anwesend sei. Im christologischen Modell der hypostatischen Union wird somit eine untrennbare Einheit von Gott und Mensch zum Ausdruck gebracht, eine Gemeinschaft, wie sie „größer nicht gedacht werden kann" (Anselm) und deshalb mit der Wirklichkeit Gottes selbst identisch ist. Die beiden in der Definition gebrauchten adverbialen Bestimmungen „ohne Vermischung" und „ohne Trennung" sollen im Hinblick auf die Naturen sicherstellen, daß die eine weder die andere ist noch sie in ihrem Eigensein mindert und daß zugleich die eine nicht ohne die andere ist.

Christozentrik bedeutet deshalb Theo- und Anthropozentrik zugleich. Mit dieser Christologie wird der universale Heilswille Gottes für die Menschheit nicht spekulativ eruiert oder aus einer religiösen Erfahrung abgeleitet, sondern im Christusereignis selbst thematisch. Es geht um eine un-

---

[35] Vgl. *P. Knauer*, Wort-Gottes-Theologie und Christologie, in: *G. Rißе* (Hg.), Zeit-Geschichte und Begegnungen. Festschrift für Bernhard Neumann zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Paderborn 1998, 186–198.

[36] So die These meiner Anselm-Monographie: Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

[37] Erhellend dazu *P. Knauer*, Die chalzedonensische Christologie als Kriterium für jedes christliche Glaubensverständnis, in: ThPh 60 (1985) 1–15. Vgl. auch *A. Grillmeier*, Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451), Freiburg i. Br. 1990, 765–775.

[38] Das islamische Offenbarungsverständnis des Koran zum Beispiel wäre deshalb daraufhin zu befragen, wie sich diese Schrift als Wort Gottes vor dem Forum der kritischen Vernunft verantwortet. Wie nämlich läßt sich die vom Koran bezeugte Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes mit einem angeblich ergangenen Wort Gottes, also mit einer realen Relation Gottes auf das Geschaffene ohne Widerspruch vereinbaren?

überbietbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Der Mensch wird so in das Zentrum der Aufmerksamkeit Gottes gestellt, wie das allein dem Sohn gebührt und wie allein er es „verdient". Dieser Mensch nimmt teil an der trinitarischen Perichorese und bleibt als Sohn Gottes zugleich in die Menschheitsgeschichte involviert, so daß seine Leben und Tod überdauernde Gemeinschaft mit Gott zur befreienden Perspektive für alle Menschen werden kann. Durch die Botschaft Jesu darf sich der Glaubende hineingenommen wissen in dieses einzigartige Verhältnis Jesu zu Gott.

Es gibt also in christlichem Verständnis keine Theozentrik ohne Anthropozentrik und umgekehrt (vgl. Mt 25,31–46).[39] Ohne selbst das Maß der Liebe Gottes zu sein, also ohne jeden Anspruch, wird der Mensch mit dem „Maß" der Liebe Gottes verbunden, das der Sohn ist. Der Mensch wird so „maßlos" (mit-)geliebt, weil das „Maß" selbst göttlicher Natur ist. Durch diesen Menschen wird allen Menschen das Heil angeboten, das darin besteht, sich mit ihm in diese ungemessene Liebe hineingenommen zu wissen. Gott kommt als Mensch zum Menschen; und der Mensch kommt nur über den Menschen und nicht an ihm vorbei zu Gott. Das entspricht der Verkündigungsstruktur der christlichen Botschaft zu allen Zeiten: Allein im mitmenschlichen Wort ist Gott bei den Menschen. Einzig dieses Verständnis ist in der Tat auch soteriozentrisch;[40] denn Gott ist dem Menschen so zugewandt wie seinem eigenen Sohn.

Diese Christozentrik ist nicht mit einem Christomonismus oder gar einer Christoidolatrie[41] zu verwechseln. Christozentrik bedeutet nicht, das Wort dem Geist, den Logos dem Pneuma unterzuordnen; denn der Logos geht

[39] *R. Panikkar*, Trinität. Über das Zentrum menschlicher Erfahrung, München 1993, spricht in diesem Zusammenhang von einem „theandrischen" Sachverhalt, der sich im Glauben an Christus artikuliert. Vgl. ebd. 99: „Theandrismus ist die klassische, traditionelle Bezeichnung für jene innige und vollständige Einheit zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, die sich paradigmatisch in Christus verwirklicht und die der Endzweck ist, auf den sich alles in dieser Welt durch Christus und den Heiligen Geist zubewegt."

[40] *P. F. Knitter*, Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker, in: *R. Bernhardt* (Hg.), Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991, 203–219, möchte auch den Theozentrismus auf eine soteriozentrische Sicht der Religionen hin überschreiten. Insofern spricht er von einem „soteriologischen Kern" in allen Religionen, insofern sie alle einen als heillos empfundenen Zustand der Menschheit überwinden möchten (ebd. 212ff). Knitter räumt ein, daß Christen nur von ihrer christozentrischen Perspektive her diese soteriozentrische Sicht gewinnen können. Dieses Eingeständnis relativiere die eigene Perspektive (ebd. 216f.), denn „unser ‚Absolutes' ist nicht Christus, noch nicht einmal Gott. Es ist vielmehr soteria – menschliche Erlösung, besonders für diejenigen, die wegen der herrschenden Ungerechtigkeiten das Heil besonders nötig brauchen" (ebd. 217). Knitter identifiziert nicht nur das Heil mit innerweltlichem Wohl und verabsolutiert so letzteres; er verkennt vielmehr, daß die Christozentrik sich nicht auf die Soteriozentrik hin relativieren läßt, weil beide miteinander identisch sind. Christozentrik ist nicht eine unter vielen möglichen Perspektiven einer soteriozentrischen Religionsauffassung, sondern ist bereits die Anerkenntnis, daß das Heil in Christus besteht, in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott und anders von diesem Heil gar nicht verstehbar die Rede sein kann.

[41] So *Knitter*, Ein Gott – viele Religionen, 108, der nicht erfaßt, daß die Botschaft Jesu sich selbst als Wort Gottes verständlich macht und Jesus deshalb nicht ein willkürlich und nach Menschenmaß vergotteter Mensch ist.

nur dorthin, wo das Pneuma bereits wirksam ist (vgl. Lk 1,35). Er ist zu seinem Verstandenwerden als Wort Gottes im strengen Sinne auf das Pneuma angewiesen (vgl. 1 Kor 12,3). Andererseits aber bliebe die Gegenwart des Geistes verborgen, wenn sie nicht durch das Wort erschlossen würde. Die christliche Christozentrik ist somit immer trinitätstheologisch eingebettet und deshalb auch pneumatologisch zu verstehen. Sie bezeichnet den Brennpunkt, an dem das Hineingenommensein der ganzen Menschheit und ihrer Geschichte in die Liebe des Vaters zum Sohn für den Glauben offenbar wird.

Im Hinblick auf eine Theologie der Religionen vermag eine so verstandene Christozentrik ein hermeneutischer Schlüssel zu sein, um die Wahrheit der Religionen selbst ans Licht zu bringen und universal verkündbar zu machen.[42] Diese ihre Wahrheit, die in der Aufhebung der Gottferne liegt, kann erst verständlich gemacht werden durch das Hineingenommensein der ganzen Menschheit in das ewige Gegenüber des Vaters zum Sohn. Damit ist diese Christozentrik zugleich religionskritisch, insofern sie inkompatibel mit einem in allen Religionen und auch im Christentum anzutreffenden Verständnis ist, wonach die Gottferne als durch menschliche Leistung prinzipiell aufhebbar erachtet wird. Gemeinschaft mit Gott kann nicht durch geschöpfliche Wirklichkeit begründet werden (vgl. Hebr 10,4).

4. Eine andere Theozentrik

Die angestellten Überlegungen lassen bereits durchscheinen, daß christliche Theozentrik sich von der Theozentrik anderer monotheistischer Religionen unterscheidet. Dies hängt mit der Eigentümlichkeit des christlichen Monotheismus zusammen. Dieser ist trinitarisch. Von Seiten der beiden anderen monotheistischen Weltreligionen hat er dem Christentum nicht selten den Vorwurf des Tritheismus eingetragen oder zumindest den einer Aufweichung und Relativierung des strengen monotheistischen Gottesbildes, wie es die jüdische und die islamische Religion kennzeichnet. Besonders der Islam bezichtigt die Christen, dem einzigen Gott noch andere göttliche Wesen „beigesellt" zu haben (vgl. Sure 4,171; 5,73). Das bedeutet in seiner Sicht einen Verrat am strengen Monotheismus. In den Augen des Islam sind die Christen keine wirklichen Anhänger des monotheistischen Glaubens.[43] Und selbst christlichen Theologen können die Bedenken gegenüber der trinitarischen Formulierung der Gotteslehre und die Befürchtung, den Monotheismus zu beeinträchtigen, so gewichtig erscheinen, daß die Rede vom dreifaltigen Gott sehr sparsam und zurückhaltend

[42] Vgl. ausführlich *G. Gäde*, Interiorismus. Ein Vorschlag für einen Ausweg aus der religionstheologischen Sackgasse, in: ThG 46 (2003) 14–27; *P. Knauer*, Christus „in" den Religionen: Interiorismus, in: FZPhTh 51 (2004) 237–252.

[43] Vgl. *Küng*, Der Islam, 115–118.

bleibt. Diese wird mitunter in jeder Hinsicht so sehr monosubjektiv verstanden, daß sie schon in die Nähe der modalistischen Häresie kommt.[44]

Es ist jedoch sehr die Frage, ob damit wirklich dem Monotheismus gedient ist und ob der christliche Glaube die Einzigkeit Gottes nicht anders versteht und verstehen muß, als das Judentum und der Islam es tun. Tatsächlich ist die systematische und begriffliche Entfaltung der Trinitätslehre in einer Zeit vorangetrieben worden, als das junge Christentum – anders als zum Beispiel das Judentum, das sich durch Abstammung fortzeugte und nicht darauf angewiesen war, Mitglieder auf dem Wege der Mission durch Überzeugung zu werben – sich gegenüber einer kulturell und philosophisch hochstehenden Kultur als nicht unvernünftig zu erweisen hatte. Glaubensverantwortung gegenüber kritischem Denken gehörte von Anfang an zum täglichen Brot des jungen Christentums, das nicht in Ghettos zu leben beabsichtigte, sondern Menschen, auch nachdenkliche Menschen in einer pluralistischen heidnischen Umgebung, für seinen Glauben zu gewinnen suchte. In welcher Art von Beziehung zueinander und zur einen göttlichen Wirklichkeit sollte man die drei im Neuen Testament begegnenden göttlichen Personbegriffe „Vater", „Sohn" und „Geist" denken? Wie sollte man anders als durch eine trinitarisch eingebettete Christologie verständlich machen, daß man keineswegs behaupten wollte, eine Kreatur habe uns erlöst? Und wie sollte man anders als durch die chalzedonensische Christologie den Begriff „Wort Gottes" verantworten, wenn man sich nicht einer phantastischen Illusion hingeben wollte? Und auf welche Weise schließlich sollte man – vor allem gegenüber dem Judentum, aber auch gegenüber gnostischen Strömungen, die dazu neigten, das jüdische Erbe aus dem Christentum auszuscheiden –, anders als durch die heute für viele spekulativ anmutende Unterscheidung zwischen der einen göttlichen Natur und den realen göttlichen Hypostasen verständlich machen, daß man vom alttestamentlichen Monotheismus nicht wirklich abgerückt war, sondern ihn gerade durch die trinitarische Entfaltung gegenüber der Gefahr einer polytheistischen Auflösung bewahrt und gewahrt hatte?

Die Sorge war in beiden Richtungen vorhanden, wie die Häresiologie der Zeit beweist.[45] Modalismus und Adoptianismus sind ja gerade Ausdruck dieser Sorge um die göttliche „Monarchia". Auch die subordinatianistische arianische Irrlehre, die dem Sohn noch soviel wie möglich an göttlicher Partizipation zugestehen wollte, machte endgültig dort Halt, wo das Nichtgeschaffensein des Logos ausgesagt wird und dieser ontologisch Gott gleichgestellt (konsubstantial) ist.[46] So plausibel aber diese frühchristlichen Häresien auch erscheinen mögen, sie können letztlich nicht auf die Frage

[44] Vgl. dazu die Ausführungen von *G. Greshake*, Der dreieinige Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, 15–22, zur Situation des trinitarischen Glaubens und der Trinitätslehre.
[45] Vgl. die ausführlichen dogmengeschichtlichen Studien *A. Grillmeiers*, Jesus der Christus I.
[46] Vgl. ebd. 408f.

antworten, wie eine Vermittlung Gottes zum Geschaffenen gedacht werden kann, ohne damit den unabweisbaren Protest der Vernunft herauszufordern. Deshalb wurden sie nach langer Auseinandersetzung denn auch für untauglich befunden. Sie geraten letztlich in eine unlösbare Aporie: Wie kann man annehmen, ein Geschöpf habe uns mit Gott versöhnt, wenn doch geschöpfliche Qualität niemals ausreichen kann, um die ontologische Differenz zwischen Gott und Welt zu überbrücken? Und woran soll man Gottes Nähe und Heilswillen erkennen und von einer bloß religiösen Illusion unterscheiden können, wenn Gott nicht selbst als Mensch begegnet?

Die letztendlich gefundenen konziliaren Formulierungen behaupteten sich als „Erweis der Weglosigkeit aller anderen Wege“[47]. Die scheinbare Plausibilität der christologischen und trinitarischen Irrlehren erwies sich jedes Mal als haltlos. Sie führten in Aporien, die sie nicht auflösen konnten. Nicht, weil man sie nicht glauben wollte, wurden sie von den Konzilien verworfen, sondern weil man sie nicht glauben kann, ohne vernünftiger Einsicht zu widersprechen und damit ein „sacrificium intellectus“ zu bringen.

Die christliche Theologie mußte also um des Überlebens des christlichen Glaubens willen beide Desiderate erfüllen, und zwar nicht nur teilweise nach Art eines Kompromisses, sondern ganz. Sie mußte einerseits den vom Judentum und seinen Schriften übernommenen Monotheismus und die göttliche Transzendenz wahren und andererseits zugleich zeigen können, wie ein Mensch uns verläßlich Kunde von Gott bringen, uns also den Raum einer heilshaften Gemeinschaft mit Gott eröffnen kann.[48] Die schließlich elaborierte Trinitätslehre war nicht eine in menschlicher Spekulation ersonnene Lösung der Probleme. Zum einen war sie von Anfang an heilsökonomisch orientiert, bevor sie aus dieser heilsökonomischen Trinität auch eine immanente Trinitätslehre als deren Möglichkeitsbedingung formulierte. Denn Gott kann in seiner Zuwendung zu uns nicht anders sein als wie er in sich und an sich selbst ist. Zum anderen hatte sie Anhalt an den Schriften des Neuen Testaments, in denen unmißverständlich vom Vater, vom Sohn und vom Geist die Rede ist. Dies war letztlich der Schlüssel, der die spätere begrifflich gefaßte Trinitätslehre legitimierte.

Die frühchristliche Theologie war somit in der Lage, aus den neutestamentlichen Schriften und in Treue zu ihnen eine trinitarische Gotteslehre zu formulieren, die sowohl den biblischen Monotheismus wahren und zugleich die Weltzugewandtheit Gottes in einer Weise zum Ausdruck bringen konnte, die vor der Vernunft verantwortbar war. Zu Recht stellt der italienische Dogmatiker Massimo Naro deshalb heraus, daß dieses trinitarische

[47] *[Benedictus <Papa, XVI.>] J. Ratzinger*, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1971, 117.

[48] Vgl. *Grillmeier*, Jesus der Christus, 412: „Der biblische Monotheismus, im Kerygma vom Kommen des Vaters im Sohne und im Heiligen Geiste schon wesentlich verchristlicht und vom judaistischen ‚Monotheismus‘ abgehoben, wurde durch die nicaenische Kontroverse erst so recht in seiner inneren Differenzierung und Struktur bewußtgemacht.“

und nur scheinbar nicht mehr monotheistische Gottesverständnis in Wirklichkeit dem Monotheismus viel treuer ist als jeder andere Monotheismus, weil es allein die Aporien zu überwinden imstande ist, die in jeder monosubjektiv-monotheistischen Konzeption zwangsläufig entstehen müssen und auf die diese nicht zu antworten weiß.[49]

In der Tat bringt eine Theozentrik, wie sie in Abschnitt 1 als Anerkennung unserer Geschöpflichkeit beschrieben wurde, das Verhältnis der Welt zu Gott, ihr restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ..., korrekt zum Ausdruck. Sie entspricht sowohl der biblischen als auch der koranischen Tradition vom Geschaffensein der Welt aus dem Nichts und wahrt die nicht unter unsere Begriffe fallende Transzendenz und Einzigkeit Gottes. Doch diese Theozentrik richtet sich gewissermaßen von „außerhalb" Gottes auf Gott. Sie vermag Barmherzigkeit Gottes, Bund und Gemeinschaft mit Gott nicht in einer Weise auszusagen, daß dabei die Transzendenz und Unbegreiflichkeit Gottes und damit auch seine Einzigkeit wirklich gewahrt bleiben.[50]

Denn aus dieser Theozentrik, wie sie dem biblischen Judentum und dem Islam eigen ist, folgt logisch die völlige Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott. Eine unproblematische Rede vom Wort Gottes und von göttlicher Barmherzigkeit stellt sich auch eine umgekehrte Beziehung vor, eine reale Relation Gottes auf das Geschaffene. Aber genau damit wäre entweder das Geschaffensein der Welt bestritten oder aber Gottes Transzendenz und Absolutheit in Frage gestellt. Eben diese Aporie wird weder im biblischen Judentum noch im Islam in zufriedenstellender Weise aufgelöst. Sowohl die alttestamentliche Rede vom Bund als auch die koranische Verheißung der Barmherzigkeit Gottes bleiben im letzten „schleierhaft" (vgl. 2 Kor 3,14–16). Wahrnehmen läßt sich dieses Problem aber nur, wenn man verstanden hat, was das Wort „Gott" tatsächlich bedeutet.

Die christliche Botschaft und ihre Theologie antworten auf dieses Problem mit dem trinitarischen Gottesverständnis. Erst dieses macht es möglich, Gottes Zuwendung zur Welt in einer Weise auszusagen, daß einerseits die Transzendenz Gottes nicht in Frage gestellt und andererseits die Welt

---

[49] Vgl. *M. Naro*, „Noi abbiamo creduto all'amore". Ebraismo, cristianesimo, islam: tre monoteismi? In: *Ders.* (Hg.), Il dialogo è possibile. I cristiani di fronte all'islam oggi, Caltanissetta-Roma 2005, 97–120, hier 99: „la concezione credente che il cristianesimo ha di Dio è molto più trinitaria che monoteistica; ma proprio in quanto trinitaria essa risulta anche più monoteistica di ogni monoteismo, perché riesce a risolvere le aporie filosofiche e religiose che la fede in un Dio unico, ma monoliticamente e monadicamente uno, nasconde in sé."

[50] Das Problem wird, soweit ich sehe, auch in der deutschsprachigen Islamologie kaum oder nur unzureichend wahrgenommen. Eine der wenigen Ausnahmen bietet *O. Lellek*, Der islamische Jesus und Gottes unerschaffenes Wort. Präexistenzvorstellungen im Islam, in: *R. Laufen* (Hg.), Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz Christi, Paderborn 1997, 259–275: „Angesichts der Absolutheit und Transzendenz Gottes, die gerade vom Islam mit Nachdruck betont wird, ist eine Offenbarung alles andere als selbstverständlich. Wenn ein vermeintliches Wort Gottes tatsächlich *Gottes* Wort sein soll, so muß es erläutern, wie man es als solches verstehen kann. Vermittelnde kreatürliche Zwischeninstanzen sind dabei auszuschließen" (274).

nicht als ontologisch konstitutives Worauf dieser Zuwendung Gottes verstanden wird. Nur wenn das Worauf der Relation Gottes selbst Gott ist, kann die genannte Aporie als überwunden gelten. Der christliche Glaube weiß sich hineingenommen in ein Bezogensein Gottes auf Gott, das selbst Gott ist. Gott hat in christlichem Verständnis keine andere Liebe zur Welt und zur Menschheit als die Liebe, mit der er von Ewigkeit her seinem Sohn zugewandt ist. Durch die christliche Verkündigung wird dieser Sachverhalt offenbar: daß die Welt schon immer, d. h. „vor Grundlegung der Welt" (vgl. Eph 1,4f) „in Christus" geschaffen ist (vgl. Kol 1,16).[51]

Hier wird deutlich, daß es durch das trinitarische Gottesverständnis möglich wird, den Begriff „Wort Gottes" und damit auch den der „Gemeinschaft mit Gott" zu erläutern. Und zugleich dürfte verständlich werden, daß sich das monotheistische Bekenntnis nur dann mit einer Botschaft von Gottes Liebe verträgt, wenn es trinitarisch entfaltet wird. Im Grunde erfüllt die christliche Gotteslehre damit das Desiderat der Bibel Israels und des Koran und versieht dadurch einen nicht zu unterschätzenden Dienst an ihnen beiden.

Damit dürfte auch gezeigt worden sein, daß christliche Theozentrik im Glauben eine andere Position innehat als eine Theozentrik, die Gott monosubjektiv denkt. Nicht von „außerhalb" Gottes ist der Christ theozentrisch, sondern von „innerhalb". Er weiß sich in Gemeinschaft mit Gott, insofern er hineingenommen ist in das Gottesverhältnis des Sohnes, das als der Heilige Geist Gott selbst ist. Es ist eine Geborgenheit, die auch die Macht der Angst bricht, im letzten sich selbst und seinem Schicksal überlassen zu sein. Der Mensch, ja der Sünder findet im Glauben seinen Platz und seine Wohnung in Gott, weil Gott in seinem Sohn sein Zelt schon bei uns aufgeschlagen hat (vgl. Joh 1,14). „Gott selbst wird so für den christlichen Glauben der Lebensraum des Menschen."[52] Dieser Lebensraum ist „die Liebe" (1 Joh 4,16), wie sie „größer nicht gedacht werden kann" (Anselm).

[51] In diesem Sachverhalt dürften auch die Aussagen zur Präexistenz Christi ihren Sinn haben.
[52] *Naro*, 115: „per la fede cristiana invece Dio diventa lo spazio dell'uomo."

ThPh 81 (2006) 21–59

Stellvertretung – Befreiung – Communio

Die zentralen Denkformen der Soteriologie in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts

Von Karl-Heinz Menke

Typisierungen sind immer auch Schematisierungen. Sie übergehen die Differenzen und lenken statt dessen den Blick auf das, was das Gemeinsame einer ganzen Epoche, Denkrichtung oder Position ausmacht. In diesem Sinne kennt die Theologiegeschichte mehrere Versuche einer Typisierung der christlichen Erlösungslehren. Der skandinavische Theologe Gustaf Aulén unterscheidet zwischen einer Soteriologie des „Christus victor", einer Soteriologie des „Christus victima" und einer Soteriologie des „Christus exemplar".[1] Albrecht Ritschl bevorzugt eine Einteilung der Erlösungslehren in mystische, juridische und moralische.[2] Gisbert Greshake spricht von einem Typus der alten Kirche: Erlösung als Paideia durch Christus im Kontext der griechischen Philosophie, einem Typus des Mittelalters: Erlösung als innere Begnadung des einzelnen im Kontext eines alles umgreifenden Ordo, und einem Typus der neuzeitlichen Wende zum Subjekt: Erlösung als inneres Moment der Geschichte der neuzeitlichen Subjektivität.[3] Wolfhart Pannenberg dagegen entscheidet sich für ein an der Intention des Erlösers orientiertes Schema: 1. Vergottung durch Inkarnation; 2. Vergottung durch Angleichung an Gott; 3. stellvertretende Satisfaktion; 4. Alleinwirksamkeit Gottes; 5. Angleichung des Abbildes an das Urbild; 6. moralische Vervollkommnung des Menschen; 7. Personalisierung des Menschen.[4]

Im folgenden wird ebenfalls typisiert. Doch das Blickfeld ist bescheidener. Hier geht es lediglich um die Soteriologie des 20. Jahrhunderts. Natürlich kann man auch bezogen auf diesen relativ begrenzten Zeitraum mehr oder weniger differenzieren. Doch drängt sich die Dreiteilung „Stellvertretung – Befreiung – Communio" geradezu auf. Schwieriger ist die Auswahl der Theologen, die für die einzelnen Modelle stehen. Das Modell „Stellvertretung" kann nicht von Karl Barth allein repräsentiert werden, weil Hans Urs von Balthasar die von Barth vorgestellte „Soteriologie der exklusiven Stellvertretung Christi" in eine „dramatische Erlösungslehre der inklusiven Stellvertretung" überführt. Die dramatische Erlösungslehre von von Balthasar wird ihrerseits ergänzt durch die Arbeiten von Raymund Schwager,

[1] Vgl. *G. Aulén*, Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, in: ZSTh 8 (1931) 501–538.

[2] Vgl. *A. Ritschl*, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Band III, Bonn ^{2}1883.

[3] Vgl. *G. Greshake*, Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte, in: *Ders.*, Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven, Freiburg i. Br. 1983, 50–79.

[4] Vgl. *W. Pannenberg*, Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 33–41.

der mit seiner Rezeption der soziologischen Analysen von René Girard eine vielbeachtete Variante des Modells „Stellvertretung" bietet. Etwas leichter fällt die Auswahl bei dem anthropozentrischen „Modell Befreiung", das sich selbst als Korrektur jeder einseitig christozentrischen Soteriologie versteht. Johann Baptist Metz hat mit der Veröffentlichung seiner Thomas-Studie unter dem programmatischen Titel „Christliche Anthropozentrik" den Grundstein für eine Erlösungslehre gelegt, die jede Gestalt von Weltflucht und Heilsindividualismus vermeiden und auch nach den Schrecken von Auschwitz sowie im Blick auf das Elend politisch geknechteter Völker kommunikabel sein will. Es ist kein Zufall, daß bedeutende Befreiungstheologen bei Metz in die Schule gegangen sind. Sie aber haben sich die Kritik einer mehr oder weniger ausgeprägten Identifizierung des politischen Befreiungshandelns mit dem Handeln des Erlösers zugezogen. Vor allem die Vertreter des ekklesiozentrischen Modells „Communio" gehören zu den schärfsten Kritikern der „politischen Theologie". Die Anhänger der so genannten „Integrierten Gemeinde" fragen Metz und seine Schüler nach einem Kriterium der Unterscheidung zwischen dem politischen Befreiungshandeln der Nichtchristen und dem politischen Befreiungshandeln der Christen. Aber sie müssen sich auch ihrerseits – zum Beispiel von Gisbert Greshake – kritische Fragen gefallen lassen – vor allem die nach dem Unterschied zwischen Reich Gottes und „Integrierter Gemeinde".

1. Stellvertretung oder: Das christozentrische Modell der Soteriologie

Soteriologisch betrachtet beginnt das 20. Jahrhundert mit dem großen „Nein!", das Karl Barth jener Theologie entgegenschleudert, die die letzten Jahrzehnte des 19. und die ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts beherrscht hat. Die Liberale Theologie von Schleiermacher bis zu Troeltsch suchte im Menschen nach einem Anknüpfungspunkt für Gott und entdeckte diesen Anknüpfungspunkt in seinem Innersten. Vor aller Reflexion – so lehrt Schleiermacher – ist der Mensch immer schon verwiesen auf etwas Unbedingtes. Und es komme alles darauf an, daß er dieses sein eigentliches Wesen erkenne, bejahe und entfalte. Jesus sei der Mensch gewesen, der sich ganz und gar ausgestreckt habe nach dem Gott, von dem alles abhängt; deshalb sei in seinem Leben alles richtig – sozusagen „am rechten Ort" – gewesen. Also bedeute Erlösung, daß der Mensch, der als Sünder gegen seine ureigene Bestimmung lebe, das Bewußtsein Jesu „anziehe".

Hier ist nicht der Ort, Fragen der Schleiermacher-Exegese zu diskutieren. Zu diesen Fragen gehört zweifellos die, ob und inwiefern der Erlöser mehr als der Katalysator eines neuen Bewußtseins ist. Aber dieses Problem darf in einer Abhandlung, in der es in einem ersten Schritt um die Charakterisierung der von Barth repräsentierten Denkform geht, ausgeklammert werden.

1.1 Soteriologie der exklusiven Stellvertretung

Karl Barth verkehrt die Perspektive der Liberalen Theologie in deren Gegenteil[5]. Wer erfassen will, was Erlösung ist, darf aus seiner Sicht nicht beim Menschen ansetzen, sondern er muß die Frage beantworten: Warum ist Jesus Christus unendlich viel mehr als ein Beispiel, ein Initiator oder Katalysator meiner Eigentlichkeit? Was hat er vor zweitausend Jahren für mich und für alle Menschen aller Zeiten getan?

Barths Theologie ist radikal christozentrisch. Nur von Jesus Christus kann man sagen, daß er nicht nur ein Mittel oder Werkzeug, ein Prophet oder Gottesgelehrter, sondern die Offenbarkeit Gottes selbst ist. Nur im Blick auf Jesus Christus entgehen wir der Versuchung, Gott den eigenen Kategorien, Erwartungen, Bedürfnissen oder Sehnsüchten anzupassen. Nur im Blick auf Jesus Christus kann man die Schöpfung insgesamt und die Geschichte Israels und die Schriften des Alten Testamentes richtig verstehen. Das alles fundierende Dogma heißt für Barth: Der Mensch Jesus ist nicht die Hülle oder Maske, sondern die Offenbarkeit Gottes in Raum und Zeit, in Welt und Geschichte. Nur in diesem einen Punkt mit dem Namen Jesus berührt Gott wie eine Tangente den Kreis, den wir unsere Welt nennen. Und deshalb kann man in der Theologie nicht zuerst über die Schöpfung und den Menschen, über dessen Sünde und Geschichte sprechen. Nein, die Theologie muß mit Jesus Christus beginnen. Erst von ihm her erschließt sich uns, was die Schöpfung und was der Mensch, was die Sünde und deren Überwindung ist.

Weil Jesus Christus der Grund der Schöpfung ist, deshalb läßt sich nur an ihm ablesen, was Wesen, Sinn und Ziel der Schöpfung ist. Jesus Christus – so formuliert Barth – realisiert als wahrer Mensch, d. h. in Raum und Zeit, dieselbe Beziehung zum Vater, die der innertrinitarische Sohn von Ewigkeit her ist.[6] Er ist beides zugleich: ganz und gar Relation zum Vater und ganz und gar Relation zu den Mitmenschen. Und weil er nicht nur im ethischen oder psychologischen, sondern auch im ontologischen Sinn ganz und gar die Beziehung des Schöpfers zu den Menschen und die Beziehung der Menschen zum Schöpfer realisiert, nennt ihn Barth „die ontologische Bestimmung" aller Menschen und – insofern alle Geschöpfe auf den Menschen hin geschaffen sind – auch die ontologische Bestimmung jeder Kreatur.[7] Anders ausgedrückt: Jesus Christus ist das „Zusammensein" Gottes mit der Schöpfung und das „Zusammensein" der Schöpfung mit Gott.[8] Der Grad der Christusförmigkeit entscheidet über den Rang eines Geschöpfes. Ein

[5] Im folgenden steht das Kürzel KD für Karl Barths „Kirchliche Dogmatik". – Eine lesenswerte Analyse von Barths Soteriologie bietet *G. Wenz*, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Band II, München 1986, 193–278.

[6] Vgl. KD III/1, 54.107.

[7] Vgl. KD III/2, 64–82.158–264.

[8] Vgl. KD III/2, 167.

Mensch ist in dem Maße Mensch, als er in Christus und Christus in ihm ist. Und ein nichtmenschliches Geschöpf ist in dem Maße „wirklich", als es Medium der christusförmigen Beziehung eines Menschen zu seinem Schöpfer wird.

Weil Jesus Christus der ontologische Grund aller Geschöpfe ist, nennt ihn Barth *den alleinigen Stellvertreter*[9]. Stellvertreter ist Christus nicht erst auf Grund seines stellvertretenden Leidens und Sterbens, sondern weil er von Anfang an die Stelle ist, an der die Schöpfung das Zusammensein mit dem Schöpfer ist. Der Mensch allerdings ist das Geschöpf, das sein Sohnsein im Sohn beziehungsweise sein Zusammensein mit dem Vater annehmen oder ablehnen und darüber hinaus andere Geschöpfe zum Medium seiner Bejahung oder Ablehnung machen kann. Barth spricht von der Annahme beziehungsweise Ablehnung der durch Christus ermöglichten „Stelle im Sein". Ein Mensch, der Christi Stellvertretung annimmt, entspricht seiner doppelten Bezogenheit (ganz auf den Vater und zugleich ganz auf den Nächsten hin). Und ein Mensch, der Christi Stellvertretung ablehnt, unternimmt den absurden Versuch, die eigene Identität (Stelle im Sein) selbst leisten statt empfangen zu wollen.

Barth legt Wert auf die Feststellung, daß der Mensch sich durch sein „Nicht-Entsprechen" keineswegs selbst annihilieren (aus dem Sein herauskatapultieren) kann. Er bleibt Geschöpf, auch wenn er das Sohnsein im Sohn ablehnt. Er kann der Stellvertretung Christi nichts nehmen oder hinzufügen, sondern ihr nur entsprechen oder widersprechen. Der Mensch ist, ob er will oder nicht, geschaffen, um dem in Christus offenbaren trinitarischen Gott – dem Gott, der in sich selbst Gemeinschaft, Beziehung, Für-Sein ist – zu entsprechen. Er ist auch, ob er will oder nicht, ein auf das Du des Mitmenschen verwiesenes und angewiesenes Geschöpf. Deshalb gilt: Nur wer im Für-Sein für den anderen christusförmig wird, wird wirklich Mensch. „Wirklich" wird der Mensch, insoweit er der Stellvertretung Jesu Christi entspricht, das heißt: niemals in sich selbst oder aus sich selbst, sondern nur als Entsprechung, als Beziehung, als Für-Sein.[10]

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, was Barth mit der vordergründig befremdenden These meint, daß der „wirkliche" Mensch nicht sündigen kann, daß die Sünde für den „wirklichen" Menschen eine „unmögliche Möglichkeit"[11], eine „ontologische Unmöglichkeit"[12], eine „Absurdität"[13] ist. Wäre die Sünde eine vom Schöpfer dem Geschöpf gegebene Möglichkeit, dann wäre das Zusammensein mit Gott vereinbar mit der Sünde. Barth will sagen: Insoweit das Geschöpf wirklich Geschöpf, d. h. in Gemeinschaft mit Gott steht, kann es nicht sündigen. Daraus folgt: Die

[9] Vgl. KD III/2, 57.410.527.
[10] Vgl. KD III/2, 61 f.266–270.385 f.391–524.
[11] KD IV/3, 203.
[12] KD III/2, 162; KD IV/3, 204.
[13] KD III/3, 405.408; KD IV/1, 454.544.560; KD IV/2, 449.

Freiheit des Menschen besteht nicht in der Möglichkeit, sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Vielmehr ist die Freiheit die dem Menschen gegebene Möglichkeit, selbst sein zu wollen, was er als Geschöpf immer schon ist, nämlich Zusammensein mit Gott.

Für Barth verbietet sich jede Unterscheidung zwischen dem Sünder und seiner Sünde. Denn jede Unterscheidung zwischen dem Sünder als Subjekt und der Sünde als bloßem Prädikat des Subjekts unterstellt Gott die Schöpfung eines Menschen, zu dessen Ausstattung auch die Möglichkeit zum Sündigen gehört. Die Sünde ist der Einbruch des von Gott nicht Gewollten, des „Nichtigen", dessen, was Gott nicht will, in die Schöpfung.

Barth ist sich bewußt, daß seine These, daß nicht nur die Sünde, sondern mit der Sünde auch der Sünder von Gott verneint werde, die logische Konsequenz der Aufhebung beziehungsweise Annihilierung des Sünders impliziert. Deshalb spricht er von dem Paradox, daß ich mich als Sünder „durchaus *nicht* los bin, daß ich selbst noch *dabei* sein, mich selbst in dieser Situation *haben* muß und nicht los werden kann"[14]. Dieses Paradox, daß ich als Sünder Geschöpf bleibe, obwohl ich nichts mehr bin, was Gott bejahen kann, erschließt sich als das Geheimnis der göttlichen Liebe, sobald sich der Sünder unter das Kreuz Jesu Christi stellt. Denn das Geschehen von Kreuz und Auferweckung bedeutet, daß der eine Mensch, der ganz mit Gott zusammen ist, der dieselbe Beziehung zum Vater lebt, die der innertrinitarische Sohn ist, an die Stelle derer getreten ist, die als Sünder von Gott Verneinte sind. Sie wären auf Grund dieser Verneinung Genichtete (Annihilierte), wenn nicht der sündelose Sohn an ihre Stelle träte und das den Sünder nichtende Nein Gottes auf sich nähme. Unabhängig von diesem Stellvertreter wäre der Sünder buchstäblich nichts mehr. Nur in dem für ihn Gekreuzigten kann er sich als das erkennen, was er als Sünder ist: nämlich Sohn Adams statt Sohn im Sohn Gottes.[15] Nur weil es diesen einen Menschen gibt, der an unserer (von Gott verneinten) „Stelle" zugleich von Gott verneint (Kreuzigung) *und* bejaht (Auferweckung) werden kann, ist der sündige Mensch nicht nichts, sondern – Paradox der Liebe! – *als* ein von Gott Verneinter (Nichtiger) *zugleich* ein von Gott Bejahter. Weil Gott die Sünde und mit ihr auch den Sünder nicht bejahen kann, sondern verwerfen muß, nimmt seine Liebe da, wo Jesus Christus nicht nur im Sinne einer ethischen Haltung (Solidarität), sondern im real-ontologischen Sinn als Grund

[14] KD IV/2, 550f.

[15] Barth erklärt die von Paulus in Röm 5 beschriebene Parallele zwischen Christus und Adam nicht mit Hilfe des Stellvertretungsbegriffs. Denn daraus, daß Christus „der stellvertretende Gerechte" ist, darf man nicht folgern, daß Adam „der stellvertretende Sünder" ist. Der Name Adams bezeichnet nach Barth den Anfang aller „adamitischen Versuche" des Menschen, sich selbst an die Stelle Gottes zu setzen (vgl. KD IV/1, 566–573; Christus und Adam, 11f.15.49f.). „Die Andern, nach Adam Lebenden sind [...] die schon in seiner Person und Tat *Repräsentierten*; sie sind die, deren Wille schon in *seinem* Willen im voraus richtig als verkehrter Wille interpretiert und zum Ausdruck gebracht worden ist. [...] Adam ist nicht das von Gott über uns verhängte Schicksal. Adam ist aber die von Gott erkannte und uns gesagte *Wahrheit* über uns selbst" (KD IV/1, 569).

aller Schöpfung an die Stelle der durch die Sünde verneinten (genichteten) Schöpfung tritt, die Gestalt des kreuzigenden (richtenden) Nein an.[16] Aber indem der Stellvertreter dieses kreuzigende Nein auf sich nimmt, ist er als der Gekreuzigte (Verneinte) schon der Auferweckte (Bejahte) und seitdem für alle von ihm vertretenen Sünder (von Gott Verneinten) die einzige Hoffnung, durch die eigene Sünde (durch das Nichtige) doch nicht von Gott getrennt zu werden.

Barths sogenannte „Ontologie des Nichtigen" ist Teil seiner Vorsehungslehre und diese wiederum ein Kapitel der Erwählungslehre. Das Nichtige – so formuliert Barth – ist „das Andere, von dem sich Gott trennt, demgegenüber er sich selbst behauptet und seinen positiven Willen durchsetzt"[17]. Es handelt sich nicht um etwas Vorgegebenes; Gott setzt sich nicht – dualistisch – gegen einen Konkurrenten durch, sondern „weil und indem [...] das Werk seiner Erwählung und Gnade geschieht, geschieht „nur als dessen Kehrseite [...] auch sein *opus alienum*, wird jenes mächtige Nein gesprochen, durch das dem Nichtigen seine eigentümliche Gestalt und Existenz verliehen wird"[18]. Weil Gott etwas *nicht will*, darum ist das Nichtige nicht einfach nicht vorhanden, aber auch kein Geschöpf.

Weil es „keine Erwählung gibt, wo es nicht auch Nicht-Erwählung, Übergehung, Verwerfung gibt"[19], spricht Barth von einer „doppelten Prädestination". Er nennt das Nichtige wiederholt „unvermeidlich" und „notwendig".[20] Aber er charakterisiert diese „Notwendigkeit „auch als „relative", „untergeordnete" und „vorübergehende".[21] Denn nur *weil* Gott dem Nichtigen in Jesus Christus gegenübergetreten ist – nur in dieser *Relation* –, ist das Nichtige real. „*Es ist nicht an sich*, es ist nur in dieser Gegensätzlich-

[16] Jesus Christus „hat eben damit, daß er – der an unsere, der Sünder Stelle trat – in den Tod gegangen ist, mit uns als Sündern und damit mit der Sünde selbst in seiner Person Schluß gemacht. Er hat in seiner Person uns als Sünder und damit die Sünde der Vernichtung überliefert, aufgehoben, negiert, durchgestrichen: uns selbst, die Sünde, und damit die uns treffende Anklage, Verurteilung, Verdammnis. Das ist es, dessen wir nicht fähig, zu dem wir nicht einmal willig sein können. Wie sollten wir dessen fähig und dazu willig sein, uns selbst als Täter der Sünde und damit die Sünde selbst aufzuheben? Das ist es, was er in seinem Recht, in seiner Autorität, in seiner Macht als Sohn Gottes, indem er als Mensch an unsere Stelle trat, an unserer Stelle tun konnte, wollte und tatsächlich getan hat. Der Mensch der Sünde, der erste Adam, der mit Gott im Streit liegende Kosmos, dieser ganze ‚gegenwärtige böse Äon' (Gal 1,4) ist in und mit Ihm ans Kreuz geschlagen, getötet und begraben worden. Damit hat er einerseits in der Geschichte des Bundes zwischen Gott und Mensch ein neues Blatt aufgeschlagen, die Versöhnung, den Frieden des Menschen mit Gott hergestellt, den versperrten Zugang des Menschen zu Gott wieder aufgetan. Dieser Zugang war ja von innen, vom Menschen her, verriegelt und mußte von innen, vom Menschen her, wieder aufgetan werden. Eben das ist es, was geschehen ist, indem Jesus Christus die Sünde, zu deren Träger und Vertreter er sich selbst machen wollte, in seiner eigenen Person (als der des einen großen Sünders!) ans Kreuz schlagen und töten ließ" (KD IV/1, 279).

[17] KD III/3, 405.

[18] KD III/3, 409.

[19] Gottes Gnadenwahl, 18. – *Indem* Gott erwählt, „verwirft er auch, was er nicht erwählt" (KD III/3, 405). Das auf Erwählung beruhende Handeln Gottes impliziert das Nichtige „als die Klasse oder Stufe des von Gott verneinten, verworfenen, ausgeschlossenen Seins" (KD IV/3, 204).

[20] Vgl. KD II/2, 176f.; KD III/3, 405.417.

[21] Vgl. KD III/1, 440; KD III/3, 380f.417.

keit."[22] Und deshalb ist es aus Barths Perspektive kein Widerspruch, wenn behauptet wird, daß Gott im Geschehen von Kreuz und Auferweckung des Stellvertreters den Sünder zugleich verneint und bejaht. Indem Jesus Christus an die Stelle des Sünders tritt, wird dessen Nichtung genichtet, ist das Nichtige der durch Gottes Zorn „wie entstandene, so schon verjagte Schatten seines Werkes"[23].

Weil es in Gottes Zeit (in der Ewigkeit) kein „vor Christus" und kein „nach Christus" gibt, weil das Geschehen der Stellvertretung von Gott her ewig ist, ist auch die Verneinung der Verneinung beziehungsweise die Nichtung des Nichtigen von Gott her gesehen ein ewiges „Jetzt". Andernfalls wäre der Schöpfer innerhalb der geschilderten Logik Karl Barths zumindest vorübergehend der Erhalter des Nichtigen. Aber aus der Perspektive der Ewigkeit ist der zur Menschwerdung erwählte Sohn immer schon der Schöpfer und der Gekreuzigte und Auferweckte, also immer schon der Nichter des Nichtigen. Und deshalb ist für Barth die entscheidende Frage des Theologen nicht die nach der Vereinbarkeit des Nichtigen mit der Güte Gottes. Denn das Nichtige ist ja in Jesus Christus schon „erledigt". Nein, die eigentlich spannende Frage der gesamten Erlösungslehre ist die, warum das Nichtige angesichts von Kreuz und Auferweckung Jesu überhaupt noch eine Bedeutung hat.[24] Barths Antwort liegt in der Unterscheidung der Zeit Gottes von der des Menschen. Was von Gott her gesehen ewiges „Jetzt" ist, das ist vom Menschen her betrachtet Vergangenheit und Zukunft. Deshalb kann er sich dem, was „an sich" erledigt ist, weiterhin verschreiben: Er kann der in Jesus Christus erledigten Vergangenheit verfallen, indem er sich der in Jesus Christus eröffneten Zukunft verschließt. So wird die Bedeutung der Stellvertretung des Erlösers für alle Menschen aller Zeiten deutlich. Sie ist das Geschenk der Zukunft. Wer dieses Geschenk annimmt, ist bereits real verbunden mit dem, der die Zugänglichkeit zum Vater und damit die Zukunft in die von Gott verneinte Stelle der Zeit-, weil Ausweglosigkeit (Hölle) getragen hat. Und umgekehrt: Wer das Geschenk verweigert, bringt in sich zur Geltung, was an sich nur noch „Nicht-Wirklichkeit" beziehungsweise „Scheingeltung" hat.

Barth handelt sich mit seiner Rede vom *Zugleich* der nichtenden Verneinung und aufrichtenden Bejahung Gottes gegenüber dem Sünder das Problem der Identität eben dieses Sünders vor und nach dem Geschehen der

---

[22] KD III/3, 381. – Zum Vergleich: Hegel bemerkt über das Böse und dessen Relativität zum Guten: Mit *„der Notwendigkeit des Bösen* ist [...] absolut vereinigt, daß dies Böse bestimmt ist als das, was notwendig *nicht seyn soll*, – d. i. daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle [...], sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben, und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde" (Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse [*Glockner*-Ausgabe, Band VII], Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, 139, 201).

[23] KD III/3, 87f. – Vgl. auch KD III/1, 440.

[24] Vgl. KD III/3, 419f.

Rechtfertigung ein.[25] Und man muß aus seiner strikten Gegenüberstellung von „Zeit Gottes" (Ewigkeit) und „Zeit der Schöpfung" folgern, daß die Geschichte nur noch die zeitlich gedehnte Veranschaulichung der von Christus schon erledigten Sünde aller Menschen aller Zeiten ist. Mit guten Argumenten sehen die meisten Barth-Interpreten in der besagten Verhältnisbestimmung von Ewigkeit und Zeit eine eklatante Apokatastasis-Lehre.

Natürlich wäre Barth nicht der scharfsinnige Denker, als den ihn seine Hörer beschreiben, wenn er sich nicht selbst die Frage vorgelegt hätte: Sind wir durch Christi Stellvertretung „zu bloßen Objekten gemacht, in eine Zuschauerstellung gedrängt"[26]? Wie soll Christi Für-uns-Sein „ein ‚Wir mit Gott' in sich schließen? Und wenn es ein solches nicht in sich schließt, wie soll es uns dann auch als ‚Gott mit uns' wirklich verständlich sein"[27]? Die Antwort Barths beschreibt das Erlösungsgeschehen in strenger Parallele zum Vorgang der Schöpfung. Wie das Geschöpf nur durch, mit und in Christus *wirklich* es selbst ist, so ist der Sünder nur durch, mit und im Gekreuzigten *wirklich* Sohn. Die Stellvertretung des Erlösers ist für Barth kein Dialog zwischen der Person des Stellvertreters und der Person des von ihm vertretenen Sünders, sondern das Geschehen einer Neuschöpfung, in welcher der Schöpfer Christus so an die Stelle des Sünders tritt, daß dieser in keiner Weise in sich selbst, sondern nur im Glauben – und das heißt: außerhalb von sich selbst, nämlich durch, mit und in Christus – seinerseits Person zu sein vermag. Nur wenn der Mensch ständig und immer wieder das eigene Ich entmachten, gleichsam von Christus absorbieren läßt, darf er sich Christ nennen. Barth plädiert für eine wörtliche Interpretation des lutherischen Axioms „simul (totus) iustus, simul (totus) peccator"[28]. Denn für ihn gibt es keine ontische Brücke zwischen dem alten Menschen der Sünde und dem neuen Menschen, der zumindest glaubend schon in Christus ist. Das Geschehen der Stellvertretung ist nicht die Befähigung des Vertretenen, selbst Subjekt der Gerechtigkeit zu werden. Barth unterscheidet zwar zwischen

[25] Barth gibt der Anselm-Kritik all derer recht, die unter „Genugtuung" nicht die Verrechnung der Sünde seit Adam mit einem stellvertretend erbrachten Verdienst Christi verstehen, sondern die „Satisfaktion" als Eigenschaft einer Liebe beschreiben, „die sich selbst nur eben in der völligen Auswirkung ihres Zornes gegen den Menschen der Sünde, nur eben in seiner *Tötung*, Auslöschung und Beseitigung ‚genug tun' konnte" (KD IV/1, 280). Die „Genug-tuung" der Liebe Gottes gegenüber dem Sünder trägt das Antlitz des Kreuzes (vgl. KD IV/1, 326), weil sich für Barth jede Unterscheidung zwischen dem Sünder und seiner Sünde verbietet und also Vergebung keine bloße Veränderung *am* Sünder, sondern dessen Ersetzung durch Nichtung und Neuschaffung bedeutet. Barth scheut das Bild nicht, hier werde weder durch Darreichung einer Medizin noch durch eine Operation, „sondern durch Tötung des Patienten" (KD IV/1, 326) geholfen.

[26] KD IV/1, 13.

[27] KD IV/1, 14.

[28] Die wörtliche Auslegung des lutherischen Axioms wird von Barth mit der Lehre von der zeitlichen Einholung des von Gott her schon erledigten Sieges verbunden: „Was der Mensch jetzt *noch* ganz *ist* [sc. simul totus peccator], das kann er nicht *bleiben*, das wird er angesichts dessen, was er jetzt *schon* ganz *ist* [sc. simul totus iustus], gar nicht mehr sein können, zu sein aufhören müssen. Und was er jetzt *schon ganz* ist, das wird er nicht in der Weise werden und sein dürfen, daß er ganz allein (unter Ausschluß dessen, was er jetzt noch ganz ist) *nur* noch eben das sein wird" (KD IV/2, 648).

Rechtfertigung und Heiligung[29], versteht aber die Heiligung nicht als Teilnahme an Christi Stellvertretung, sondern ausschließlich als Bezeugung des Sieges Christi. Statt des Begriffs „Mitwirkung" schlägt Barth den Begriff „Dienst" vor, um den Part des Menschen im Stellvertretungsgeschehen als Bezeugung eines anderen zu charakterisieren. Die Bezeugung der Stellvertretung Christi hat zwar eine soziale Dimension[30]; aber daraus darf man nach Barth nicht schließen, daß die Rechtfertigung durch Christus und die Gemeinde erfolgt. Im Gegenteil: Die Gemeinde ist ebenso Bezeugung der allein und ausschließlich durch den Erlöser geschehenen Rechtfertigung, wie dies der einzelne Christ durch seinen je eigenen Glauben ist.

Barths ungeheuer optimistische Erlösungslehre kennt den Einwand, die Verantwortung des einzelnen werde durch den Glauben an das von Gott her längst vorentschiedene Ende der Geschichte zu einer Scheinverantwortung. Er antwortet auf diesen Einwand mit dem Hinweis darauf, daß die Perspektive der Ewigkeit die Perspektive der Zeitlichkeit nicht entwertet. Aus der Perspektive der Zeitlichkeit hängt das Einholen dessen, was aus der Perspektive der Ewigkeit sicher ist, vom Zeugnis jedes einzelnen, von seinem Glauben, Hoffen und Lieben, und also auch von dem gegenseitigen Für-Sein ab.[31]

1.2 Soteriologie der inklusiven Stellvertretung

Auf den Schultern von Karl Barth entsteht auf katholischer Seite die Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars.[32] Auch seine Soteriologie läßt sich wohl am zutreffendsten mit dem Stichwort „Stellvertretung" kennzeichnen. Aber der Unterschied zwischen dem evangelischen und dem katholischen Theologen fällt sofort ins Auge, wenn man weiß, daß Karl Barth das Wort „Sühne" mit Bedacht vermeidet, wohingegen von Balthasar gerade diesen Begriff in die Mitte seiner sogenannten „Theodramatik" rückt.

---

[29] Vgl. KD IV/2, 565.

[30] Vgl. KD IV/2, 695–824; IV/3, 780–1034.

[31] Vgl. KD IV/3, 321f.1053f0.1071f.

[32] Im folgenden werden für die drei Hauptteile von v. Balthasars Trilogie folgende Kürzel verwendet: H = Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik: Band I. Schau der Gestalt, Trier ^{3}1988; Band II/1. Fächer der Stile, Klerikale Stile, Einsiedeln ^{3}1984; Band II/2. Fächer der Stile. Laikale Stile, Einsiedeln ^{3}1984; Band III/1/A. Im Raum der Metaphysik. Teil I. Altertum, Einsiedeln ^{2}1975; Band III/1/B. Im Raum der Metaphysik. Teil II. Neuzeit, Einsiedeln ^{2}1975; Band III/2/B. Theologie. Neuer Bund, Trier ^{2}1988; TD = Theodramatik: Band I. Prolegomena, Einsiedeln 1973; Band II/1. Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976; Band II/2. Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978; Band III. Die Handlung, Einsieden 1980; Band IV. Das Endspiel, Einsiedeln 1983; TL = Theologik, Band I. Wahrheit der Welt, Einsiedeln ^{2}1985; Band II. Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985; Band III. Der Geist der Wahrheit, Einsieden 1987. – Eine Gesamtdarstellung von v. Balthasars Soteriologie bieten: *J. Naduvilekut*, Christus als Heilsweg. Soteria als Theodrama im Werk Hans Urs von Balthasars, St. Ottilien 1987; *T. R. Krenski*, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars, Freiburg i. Br. 1990.

Das Geschehen der Sühne steht für die biblisch bezeugte Tatsache, daß Gott nie am Menschen ohne den Menschen handelt – auch dann nicht, wenn dieser zum Sünder geworden ist. Wenn der Bund Gottes mit dem Menschen der Grund der Schöpfung ist, wie Barth schreibt, dann – so folgert von Balthasar[33] – bindet sich Gott als Schöpfer so an den Menschen, daß dieser auch durch die Sünde nicht „genichtet" wird. Der Sünder hört mit der Sünde nicht auf, Adressat Gottes zu sein. Deshalb ist auch das Geschehen der Erlösung kein einseitiges Handeln Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern mit dem Sünder. Sühne ist – kurz gesagt – das dem Sünder vom Erlöser ermöglichte „Umleiden der eigenen Sünde in Sohnschaft".

Von Balthasar, der sich auch nach seinem Austritt aus dem Jesuitenorden als Jünger des Ignatius von Loyola betrachtet hat, beschreibt das „concretum" der faktischen Geschichte des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu als die Norm, die gerade deshalb, weil sie kein Begriff, keine Idee, kein Prinzip, sondern ein unwiederholbar einmaliges Geschehen ist, von jedem Menschen je einmalig befolgt werden kann und soll.[34] Unter Anleitung der Ignatianischen Exerzitien gelangt der einzelne durch eine auf Selbstbeteiligung und Mitvollzug zielende Betrachtung jeder einzelnen Szene des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu zu seiner Eigentlichkeit. Nicht in der Anpassung der Jesus-Geschichte an die eigene Existenz, sondern umgekehrt in der Anpassung der eigenen Existenz an die Jesus-Geschichte liegt der Schlüssel zur Entdeckung der je eigenen Sendung. Von Balthasar unterscheidet sehr genau zwischen der moralischen oder intellektuellen Wirkungsgeschichte einer geschichtlichen Gestalt einerseits und der Einzigkeit Jesu Christi andererseits. Wäre der Erlöser nur ein geistiges, geistliches oder sittliches Vorbild, dann wäre seine Geschichte (sein „concretum") nur ein Beispiel, nicht aber die Bedingung der Möglichkeit beziehungsweise die Norm (das „universale") jedes Christen.

Was Ignatius von Loyola „die heilige Indifferenz" des Exerzitanden gegenüber der für ihn von Christus vorgesehenen Sendung nennt, ist nicht identisch mit der von Karl Rahner beschriebenen Transzendentalität[35].

---

[33] In vielen Punkten folgt v. Balthasar der von ihm bewunderten Theologie Karl Barths. Auch er bestimmt das Wesen der Schöpfung von Christus her. Der Erlöser ist – so betont er – dasselbe Wort, durch das alles, was ist, geschaffen wurde. Er ist dasselbe Wort, durch das die Schöpfung Anrede des Schöpfers an jeden einzelnen Menschen ist. Er ist dasselbe Wort, das jedem Menschen eine „Stelle" in der Schöpfung zuweist, die von niemandem ersetzt werden kann. Jeder Mensch *hat* nicht nur, sondern *ist* eine schlechthin einmalige Sendung.

[34] „Eine Situation im Leben Jesu ist nicht als eine endliche, abgeschlossene Größe aufzufassen, die sich wie eine natürliche weltgeschichtliche Situation gegen andere, gleichzeitige, frühere oder nachfolgende abgrenzen würde. Die Dimension dieser Situation bleibt, da sie ja Darstellung des göttlichen, ewigen Lebens in die Welt hinein ist, nach oben offen. Ihr Sinngehalt, ihre Beziehungsfülle ist schon in ihrer eigenen Geschichtlichkeit eine unendliche, noch ganz abgesehen von den [...] Formen ihrer Universalisierung im Hinblick auf die Kirche und den Einzelnen" (*H. U. v. Balthasar*, Theologie der Geschichte. Ein Grundriß, Einsiedeln [6]1979, 55).

[35] Im Blick auf Karl Rahners These: „Ignatius ist der Mann der transzendentalen Frömmigkeit, nicht so sehr der kategorialen" (Sendung und Gnade, Freiburg i. Br. 1959, 533) erhebt Hans Urs v. Balthasar (Cordula oder der Ernstfall, Trier [4]1987, 92) den Vorwurf einer Trennung des „univer-

Denn diese ist aus von Balthasars Sicht immer in der Gefahr, das „concretum" auf die eigenen Erwartungen und Voraussetzungen zu reduzieren. Nein, der von Ignatius beschriebene Zustand der heiligen Indifferenz wird gerade da erreicht, wo ein Mensch sich ganz der Führung des Heiligen Geistes überläßt. Und der Heilige Geist ist keine zweite Selbstoffenbarung Gottes neben der im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, sondern die Bezeugung und geschichtliche Ausfaltung der besagten Identität von „concretum" und „universale". Denn erst durch die Einfaltung jeder einzelnen Sendung in das Christusereignis bewahrheitet sich die These, die Geschichte Jesu (dieses „concretum") sei identisch mit dem Sinn alles Seienden (dem „universale" schlechthin).[36] Christ – so betont von Balthasar – wird man durch die je einmalige Eingestaltung in Christus. Christ wird man nicht durch ein unsichtbares unmittelbares Wirken Gottes im eigenen Inneren, sondern durch die vom Heiligen Geist bewirkte Eingestaltung der eigenen Existenz in die des Erlösers.[37]

---

sale" (= Norm wahrer Liebe) vom „concretum" (= gekreuzigte Liebe Jesu Christi). Er sieht in Rudolf Bultmanns Rezeption der Existenzphilosophie und in Karl Rahners Rezeption der Transzendentalphilosophie eine doppelte Gefahr: zum einen die Gefahr einer anthropologischen Reduktion der Christologie; und zum anderen die Gefahr einer mehr oder weniger ausgeprägten Selbsterlösungslehre. Wenn die Existenz oder die Transzendentalität des Menschen als der apriorische Horizont beschrieben wird, in den sich das Christusereignis einzeichnet, dann ist aus der Sicht von v. Balthasars die „Ana-logie" (das Reden des Menschen über Gott) der „Kata-logie" (dem Wort Gottes) vorgeordnet worden. Christus ist – das betont Balthasar durchgehend – nicht der Katalysator, nicht die Konkretisierung oder Fortbestimmung dessen, was wir immer schon sind, sondern er durchkreuzt unser Apriori und stiftet uns – wenn wir ihm gehorchen – ein in seine eigene, von der gekreuzigten Liebe bestimmte Sendung. Eine „Ana-logie", ein Reden des Menschen über Gott, gibt es also nur unter der Voraussetzung, daß sich der in Christus angesprochene Mensch inkludieren läßt in die „Ana-logie" des herabgestiegenen („kata-logen") Sohnes zum Vater. Von Balthasar setzt sich in seiner „Theo-Logik" (TL I-III) ab gegen zwei Extreme: einerseits gegen eine „Ana-Logie", die das geschichtliche Offenbarungsgeschehen auf die apriorischen Kategorien der eigenen Existenz beziehungsweise Transzendentalität reduziert; und andererseits gegen eine „Kata-Logie", die im Sinne Karl Barths jeden Anknüpfungspunkt des Offenbarungsgeschehens im Menschen leugnet. Er gibt Barth insoweit Recht, als er den Anknüpfungspunkt ganz und gar bestimmt sieht von der „Schau der Offenbarungsgestalt". Aber – so betont er in seiner monumentalen Barth-Monographie – wer die Herrlichkeitsgestalt betrachtet, entdeckt auch „die in Christus ein für allemal erwiesene Vereinbarkeit göttlicher und geschöpflicher Natur, das Nichterdrücktwerden der menschlichen durch die göttliche, das Dienenkönnen der menschlichen gegenüber der göttlichen" (*H. U. v. Balthasar*, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Einsiedeln ^{4}1976, 394).

[36] „Jesus Christus, die Knechtsgestalt Gottes auf Erden, war ein kurzer, in der Weltgeschichte kaum merklicher Augenblick. Ein paar Worte, ein paar Taten, und schon ist alles vorbei. Und ‚es ist gut für euch, daß ich gehe […] Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen' (Joh 16,7.13). Die schmale Wort- und Tat-Offenbarung öffnet sich in Dimensionen, die dem Geist Gottes allein vertraut sind" (*v. Balthasar*, Cordula [Anmerkung 35] 99).

[37] Klar wendet sich v. Balthasar gegen die augustinistische Vorstellung von einer inneren Gnade, die vom geschichtlichen Jesus nur bezeichnet, aber nicht vermittelt wird. Denn: „Zum Wesen der christlichen Gnade gehört es, daß sie den Einzelnen in bestimmte christologische Situationen stellt. Gnade ist kein undefinierbares ontisches Etwas, das erst dadurch Qualität bekommt, daß es einen konkreten Menschen in seiner Geschichtlichkeit trifft. Nicht der Mensch ist es, der die indefinite Gnade definiert, sondern die vom Vater durch den menschgewordenen Sohn im Geist bestimmte Gnade soll den an sich indefiniten, indifferent sein sollenden Menschen zu dem definieren, was er jetzt und hier in Kirche und Welt vor Gott sein soll" (*v. Balthasar*, Theologie der Geschichte [Anmerkung 34], 56).

Von Balthasar beschreibt den Übergang vom ersten (Theo-Ästhetik) zum zweiten Teil (Theo-Dramatik) seines Hauptwerkes als Transformierung eines zweidimensionalen in ein dreidimensionales Bild. Indem er aus der Welt des Theaters Analogien für die Schilderung des einzigartigen Dramas zwischen Gott und Mensch erhebt, bezeichnet er die Schöpfung als Bühne für das Drama zwischen Gott und Mensch. Wenn von Balthasar von der Stellvertretung Jesu Christi spricht, meint er nicht zuerst das Kreuzesgeschehen, sondern die von Ignatius in den Exerzitien beschriebene Eingestaltung jeder „Stelle" des Dramas zwischen Gott und Mensch in Jesus Christus. Christus eröffnet den Spielraum für mitspielende Personen, und zwar so, daß diese in dem Maße mit sich selbst identisch sind, indem sie die Rolle spielen, die ihnen zugedacht ist.[38] Also liegt die Freiheit[39] des einzelnen Menschen nicht in der Möglichkeit, selbst den Inhalt der eigenen Berufung zu bestimmen, sondern in der Möglichkeit, die durch Christus vorgegebene Sendung (Rolle) anzunehmen oder abzulehnen.

Von Balthasar beschreibt das Bild einer doppelten Heilslinie nach dem Prinzip der Stellvertretung: zunächst im Sinne einer progressiven Reduzierung der vielen Stellvertreter auf wenige und schließlich einen einzigen; und dann im Sinne einer progressiven Inklusion der vielen in den einen.[40] Die mit der Erwählung Israels verbundene Hoffnung, jedes Mitglied des auserwählten Volkes werde die Tora mit dem eigenen Leben auf je einmalige Weise darstellen, weicht im Buche Deuteronomium der Erkenntnis, daß „die wahre Bundesgeschichte [...] die Geschichte von Einzelnen, Stellver-

[38] „Besagt nun aber nicht das endgültige Sich-Konkretisieren des unendlichen göttlichen Willens in der einmaligen menschlichen Gestalt Jesu Christi eine für die Menschheit unerträgliche Festlegung auf diese Gestalt als die absolute Norm und damit als etwas die Unendlichkeit Gottes Kompromittierendes und die menschliche Freiheit Verdemütigendes, ja sie geradezu Negierendes? Legt sich Gott selbst von vornherein (sofern Christus Alpha der Schöpfung ist), auf eine einzelne normative Gestalt fest, so wie er auch die Menschen an diese bindet und das Handeln ihrer Freiheit nach ihrem (bewußten oder unbewußten) Verhältnis zu ihr richtet, was jede Freizügigkeit für ein dramatisches Geschehen von vornherein zu verunmöglichen scheint. Und nicht nur dies; indem Gott sich in solcher Weise unauflöslich an sein Gegenüber, den Menschen bindet, daß eine größere Einheit nicht gedacht werden kann, scheint er formal den Spielraum zwischen den beiden Freiheiten aufzuheben und material die Gestalt hinzustellen, auf die sich notgedrungen das ganze Spiel hinbewegen muß, um so notwendiger, als wir theologisch alle endlichen Spielfiguren je schon in Christus gründen lassen. Lohnt es sich, angesichts dieses nach oben geschlossenen Horizonts überhaupt noch ein Spiel anzufangen, oder muß der Mensch nicht, um freie Luft zu bekommen, diesen über ihm lastenden Deckel erst einmal wegheben?" (TD II/2, 16f.).

[39] „Person im theologischen Sinn wird das menschliche Geistsubjekt durch die Einmaligkeit seines In-Anspruch- und In-Dienst-Genommenseins durch Gott, was immer im christologischen Rahmen geschieht. Deshalb ist die Kirche die wahre interpersonale Gemeinschaft, durch die im Zusammenwirken der je-einmaligen Dienste der ganze Leib zusammengefügt und zusammengehalten wird" (TD II/2, 393).

[40] V. Balthasars Verhältnisbestimmung (vgl. TD II/2, 331–410) von Judentum und Christentum, von Israel und Kirche, unterscheidet sich vom ‚mainstream' der gegenwärtigen Theologie durch die Feststellung: Das Ärgernis Israels „liegt darin, daß Jesus, der Juden und Heiden in eins versammelt (Joh 11,52), wieder ein bestimmter Einzelner ist, und daß die aus ihm hervorgehende Kirche es trotz ihrer Universalität ebenfalls sein muß: sowohl als Elongatur (‚Leib') wie als die Antwort auf ihn (als seine ‚Braut')" (TD II/2, 390). – Vgl. auch: *H. U. v. Balthasar*, Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie, Freiburg i. Br. ²1990, 173–178.193–200.

tretenden“[41] ist. Von Balthasar nennt neben Abraham, Mose und Josua einzelne Könige und Propheten.[42] Er sieht die Propheten stellvertretend leiden an der Sünde der Mitglieder des auserwählten Volkes, die ihre je einmalige Sendung verraten haben. Denn jeder Prophet setzt sich stellvertretend der Stelle aus, wo die Sünde seines Volkes (die Untreue, der Ungehorsam) ist und wo Gottes liebende Treue deshalb „nur feindlich, nur als Feuer, Gericht und Vernichtung in den Bereich des Widergöttlichen eindringen kann“[43]. In seinen Propheten ist Gott „schon unterwegs zur Inkarnation“[44]. Das gilt in besonderer Weise von Moses[45], aber auch von vielen anderen großen Gestalten der Heilsgeschichte Israels. Balthasar sieht diese Geschichte einmünden in die Gestalt des Gottesknechtes (Jes 52,13–53,12), dessen Leiden er als prophetischen Spiegel der Stellvertretung Jesu Christi beschreibt[46]. Die Knechtsgestalt ist das Kriterium des Stellvertreters nach dem Sündenfall. Deshalb – so betont von Balthasar – sind nicht die oft selbstherrlichen „Ausgriffe“ nach der Zukunft (Messianismus) „in den oberen Himmel“ (Apokalyptik) oder in „den uns umgebenden Kosmos“ (Weisheitstheologie)[47], wohl aber die Sühne-Riten des nachexilischen Tempelkultes Vorläufer der „Herrlichkeitsgestalt“ des vollkommenen Stellvertreters.[48]

---

[41] H III/2/A, 146.

[42] Vgl. H III/2/A, 209–275.

[43] H III/2/A, 217.

[44] H III/2/A, 218.

[45] „Indem Israel sich (schon Ex 20,19f.) der Unmittelbarkeit des Gotthörens entzog und Moses vorsandte, hat es, ohne es recht zu wissen, sowohl das Amt der prophetischen Vermittlung stiften helfen (Dtn 5,27;18,6) wie auch seine Schuld dem Mittler aufgeladen: es tötet die Propheten, deren Amt es gestiftet hat (Mt 23,34ff.). Diese Struktur des Bundesereignisses ist im Deuteronomium klar gesehen. Ohne die Vermittlung Moses' (5,5) wäre die Unmittelbarkeit des Volkes zur Herrlichkeit von Feuer und Wort nicht erfolgt (5,24), in dieser Vermittlung ist von Gott her die Distanzierung des Volkes je schon mitberechnet und überwunden: so, daß der Mittler, der die Sünde des Volkes trägt, an dessen Stelle sterben muß“ (H III/2/A, 177f.).

[46] „Der Gottesknecht sagt Ja zum stellvertretenden Tragen der Vergehen seiner menschlichen Brüder. Der unterdrückte wehrlose Arme trägt die Sünde seiner Unterdrücker. Das Geheimnis der Solidarität in der Schuld bindet und überwindet die zweiseitige Gerechtigkeit Gottes: der erschlagene Erstgeborene der Ägypter wird identisch mit dem stellvertretend für die hebräische Erstgeburt erschlagenen Paschalamm – falls es einem Menschen gelänge, so sehr bis ans Ende (Joh 13) Ja zu sagen, daß er selber in keiner Weise Unterdrücker wäre, um in jeder Weise der Arme und Unterdrückte zu sein. Das ist das Mysterium Israels, auf das hin seine großen Gestalten – Moses, Samuel, David, Jeremias – wie auf einen Grenzbegriff hin ausgelegt werden; aber weil sie alle auch Schuldige, Unterdrückende sind, hat keiner von ihnen die Grenze erreicht. Sie transzendiert in den Neuen Bund“ (H III/2/A, 368).

[47] Vgl. H III/2/A, 337.

[48] V. Balthasar bestätigt die Ergebnisse der neueren exegetischen Forschung zum Thema „Sühne“. Er sieht in den Sühne-Riten des nachexilischen Tempelkultes das jedem Sünder von Jahwe gewährte Mittel, sich selbst umzukehren von einem Verletzer in einen Stellvertreter des Bundes. Indem der opfernde Sünder innerlich mitvollzieht, was die Hingabe des Blutes des Opfertieres (Zeichen für das Leben) äußerlich darstellt, kehrt er in seine je einmalige „Stelle“ beziehungsweise „Sendung“ zurück. Aber jeder sühnt nur für seine eigenen Sünden. Der Gedanke der stellvertretenden Sühne ist dem AT – abgesehen von den Gottesknechtliedern – bis in die hellenistische Zeit (vgl. TD I, 366–374) fremd. V. Balthasar sieht zwar einen gewissen Zusammenhang zwischen den Sühne-Riten des Jerusalemer Tempels und dem Gottesknecht, bezeichnet diesen aber aufgrund seiner stellvertretenden Sühne als singuläre Vorschattung der Herrlichkeitsgestalt Jesu Christi (vgl. H III/2/B, 30f.).

Nicht in der quantitativen Überbietung der stellvertretenden Akte des Gottesknechtes, sondern im Verhältnis Jesu zu seinem „Abba" liegt der Grund für die unableitbare Einzigartigkeit der Stellvertretung des Erlösers.[49] Weil die ältesten Teile des Neuen Testaments nur von der Preisgabe des Sohnes durch den Vater und erst die späteren Teile auch von dessen Selbsthingabe (Gal 2,20; Eph 5,2.25) sprechen, sieht von Balthasar die Einzigkeit (Exklusivität) der Stellvertretung Jesu im Erfahren der Preisgabe durch den Vater.[50] Jesus erleidet den Tod, wie ihn die klassische alttestamentliche Theologie kennzeichnet, nämlich „als Verlust der lebendigen Beziehung zu Gott"[51]. Indem er in die Hölle des Sünders hinabsteigt,[52] ereignet sich im „Aufprall"[53] der Sünde auf seinen aushaltenden Gehorsam der für alle Menschen aller Orte und Zeiten stellvertretende Sieg der gekreuzigten Liebe über den kreuzigenden Haß der Sünde. Was der vierte Evangelist „die Stunde" nennt (Joh 12,27f.) und im Bild des „geöffneten Herzens" (Joh 19,34) ausdrückt, ist nach von Balthasar das Ereignis der unvergleichlichen (exklusiven) Stellvertretung dessen, der auch den äußersten Abgrund der Sünde „unterfaßt"[54].

Weil Jesus Christus auch da, wo er zum Stellvertreter des Sünders wird, „der Sohn" bleibt, erfährt er die Finsternis (die Sinnlosigkeit) nicht nur von außen im Sinne eines psychologischen Sich-in-die-Lage-des-Sünders-Versetzens, sondern ungleich tiefer als jeder Sünder selbst.[55] Im Schlußteil seiner mehrbändigen „Theodramatik" kennzeichnet von Balthasar „die Gottverlassenheit" des Stellvertreters als „Modus seiner Verbundenheit mit dem Vater im Heiligen Geist"[56]. Aber der Akzent liegt – wie er in einer Karfreitagspredigt erläutert – auf der Verlassenheit, nicht auf der Verbundenheit: „Der Rufende weiß nur, daß er verlassen ist, warum, kann er in diesem Dunkel nicht mehr wissen. Er darf es gar nicht wissen, weil der Gedanke, es könnte ein stellvertretendes Tragen der Finsternis anderer sein, schon eine

[49] Vgl. TD II/2, 112; TD IV, 296.

[50] Vgl. H III/2/B, 208.

[51] H III/2/B, 212.

[52] Nach v. Balthasar bedeuten biblische Aussagen wie die über die Entwaffnung der Gewalten und Mächte (Kol 2,14f.), über die Verohnmächtigung der Höllenpforten (Mt 16.18) und die „Schlüssel des Todes und der Unterwelt" (Apk 1,18), daß nur der menschgewordene Sohn Gottes aufgrund seiner einzigartigen Verbundenheit mit dem Vater das Verlassensein von Gott (identisch mit dem, was das AT „Tod" nennt) so tief durchleiden konnte, daß jede Tiefe des Ungehorsams (der Sünde) durch seinen Gehorsam (vgl. Phil 2,7f.; Joh 10,17f.;13,1) „untergriffen" wird. Vgl. H III/2/B, 213f.; *ders.*, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 394–397.

[53] „Hier liegt das ‚unauslotbare' (Eph 3,8) Mysterium des Kreuzes: in der Wucht des Aufpralls der Gesamtlast der Sünde auf die totale Ohnmacht der kenotischen Existenz" (H III/2/B, 193).

[54] H III/2/B, 233.

[55] „Nur der Sohn weiß erschöpfend, was es heißt, vom Vater verlassen zu sein, weil er allein weiß, wer der Vater und was die Nähe und Liebe des Vaters ist" (*H. U. v. Balthasar*, Der Christ und die Angst, Trier ^{6}1989, 38). – Vgl. *ders.*, Mysterium Paschale, in: MySal, Band III/2. Das Christusereignis, herausgegeben von *J. Feiner* und *M. Löhrer*, Einsiedeln 1969, 161.171–175; *ders.*, Pneuma und Institution (Anmerkung 52), 394f.

[56] TD IV, 232.

Erleichterung, ein Lichtblick wäre."[57] Aus der Sicht von Balthasars ist Jesu Verlassenheitsruf am Kreuz Ausdruck der subjektiven Gewißheit, „an der Stelle" zu sein, die das Gegenteil der „Stelle" von Beziehung, Communio und Liebe (das Gegenteil der „Stelle" des trinitarischen Gottes) ist (vgl. 2 Kor 5,21). Er, von dem von Balthasar in seiner Geschichtstheologie schreibt, daß er als „Erschlossenheit Gottes" unsere „Zugänglichkeit zu Gott" und deshalb „in persona" das Geschenk der Zeit ist, gelangt an den Punkt, wo der Tod im Sinne der alttestamentlichen Scheol vor allem die Aufhebung aller Zeit ist. Indem dieser Einzige, der „in persona" die Zugänglichkeit zum Vater ist, an die Stelle „zeit-loser" Verschlossenheit gelangt, verwandelt er alle Tode in „Mit-Tode"[58], weil er ihnen die Verzweiflung der Zukunftslosigkeit nimmt. Von Balthasar vergleicht die Unterfassung aller Tode durch den Tod Jesu mit einem „Lichtschimmer von Glaube, Liebe, Hoffnung"[59], der den Abgrund unseres Sterbens „immer schon" erhellt.[60] So ist der Tod Jesu „inklusiv", weil er zunächst „exklusiv", das heißt „in seiner stellvertretenden Kraft einmalig"[61] ist.

Der wie gegen Barth, so auch gegen von Balthasar erhobene Vorwurf einer unbedingten Einholung aller Gottferne (Apokatastasislehre) erklärt sich nicht zuletzt durch Metaphern wie die der Unterfassung[62] oder die eines in dem „unendlichen Freiheitsraum" der innertrinitarischen Liebe zwischen Vater und Sohn situierten „endlichen Freiheit". Es trifft sicherlich zu, daß

---

[57] *H. U. v. Balthasar*, Du krönst das Jahr mit Deiner Huld. Radiopredigten, Einsiedeln 1982, 75. – Gestützt auf Adrienne von Speyr, spricht v. Balthasar von dem „Plus" des Karsamstags gegenüber dem Karfreitag. Am Kreuz konnte Jesus „Gott (auch wenn er ihn nicht mehr sah) noch seinen Vater nennen [...] Denn am Kreuz besaß er sich selber noch als Sohn [...] Und wenn das Kreuz auch reine Überforderung war, so hatte er doch das Bewußtsein, sich selber hinverströmt zu haben für die Sünde der Welt. Man konnte dem Sohn immer noch etwas nehmen, also hatte er immer noch etwas zu geben" (*A. v. Speyr*, Jungfräuliche Fruchtbarkeit der Kirche [Nachlaßband XII], zitiert nach: *B. Albrecht*, Eine Theologie des Katholischen. Einführung in das Werk Adrienne von Speyrs, Band I. Durchblick in Texten, Einsiedeln 1972, 116). Am Karsamstag gibt es für Jesus kein „Aktiv" mehr, sondern nur noch das „Passiv" seines Bei-den-Toten-Seins. „Man vergesse nicht", mahnt v. Balthasar, „unter den Toten gibt es keine lebendige Kommunikation [Aktion]. Solidarität heißt hier: Mit-Einsam-sein [Passion]" (*v. Balthasar*, Mysterium Paschale [Anmerkung 55] 241).

[58] Vgl. *H. U. v. Balthasar*, Leben aus dem Tod, Einsiedeln ^{3}1997, besonders 47–88.

[59] Mysterium Paschale (Anmerkung 55) 243.

[60] V. Balthasar beruft sich u. a. auf Gregor von Nyssa, der „das Licht Christi vom äußersten Ende der Finsternis her aufleuchten läßt" (Mysterium Paschale [Anmerkung 55] 242). In seiner Bernanos-Monographie bemerkt er: „Nicht der figurierte Satan ist die je tiefere Realität, woran der Traum der Sünde zerschellt, sondern das in den Abgrund gezimmerte Kreuz" (Gelebte Kirche: Bernanos, Trier ^{3}1988, 136f.).

[61] „Jesu Sterben war für alle stellvertretend [...], und von hier aus wird endlich das ganze Gewicht des Anspruchs Jesu deutbar, der in seiner personalen Ausschließlichkeit weit über den eines Sokrates oder Buddha hinausgeht" (*v. Balthasar*, Pneuma und Institution [Anmerkung 52] 50).

[62] Der von v. Balthasar in verschiedenen Variationen (untergreifen, umgreifen, unterfassen, umfassen, umfangen, unterwandern, miteinbeschließen, überholen) immer wieder bemühte Begriff der „Unterfassung" kann mißverstanden werden, wenn man ihn isoliert betrachtet. V. Balthasar betont aber stets hinreichend deutlich, daß der Erlöser auch da, wo er an die Stelle des Sünders tritt, diesen nicht ersetzt, sondern im Gegenteil dazu befähigt, selbst die Sünde in Sohnschaft umzuleiden.

von Balthasar die von ihm bewußt als „innertrinitarische Kenosis" bezeichnete Liebe des Vaters zum Sohn nicht nur als *Voraussetzung*, sondern auch als *Stelle* aller heilsgeschichtlichen Kenosen beschreibt: nämlich (a) der den Geschöpfen geschenkten Freiheit; (b) des mit Israel geschlossenen Bundes; (c) der Menschwerdung des Sohnes, seiner Kreuzigung und Auferstehung und (d) seiner „eucharistischen Verströmung"[63]. Doch wenngleich die innertrinitarische Selbst-Hingabe beziehungsweise Kenosis alles „unterwandert", „unterfaßt" und „umgreift", läßt sie doch „Raum" für eine reale Verneinung ihrer selbst. „Daß Gott (als Vater) seine Gottheit so weggeben kann, daß Gott (als Sohn) sie nicht bloß geliehen erhält, sondern ‚gleich-wesentlich' besitzt", und daß der Geist die Liebe zwischen Vater und Sohn, die er ist, als solche „ent-äußern" kann, bedeutet „eine so unfaßbare und unüberbietbare ‚Trennung' Gottes von sich selbst, daß jede (durch sie!) ermöglichte Trennung [Schöpfung, endliche Freiheit, Sünde], und wäre sie die dunkelste, nur *innerhalb* ihrer sich ereignen kann"[64]. Ausdrücklich unterstreicht von Balthasar, daß das, was wir mit dem Begriff „Hölle" andeuten, „nur umfangen von der absoluten und wirklichen Trennung von Vater und Sohn möglich"[65] ist. Der Mißbrauch der Freiheit – von von Balthasar als „das Nein der Kreatur" bezeichnet – „ertönt an der ‚Stelle' der innergöttlichen Differenz"[66]. Und dennoch ist der „unendliche Raum", den von Balthasar als den innertrinitarischen beschreibt, keine Eingrenzung der geschöpflichen Freiheit. Denn im Heiligen Geist ist die Differenz zwischen Vater und Sohn als überbrückte in gleichem Maße eine „offengehaltene"[67]. Das zeitliche beziehungsweise endliche Drama der Schöpfungs- und Heilsgeschichte befindet sich in dem ewigen Drama der Trinität nicht wie in einem es umschließenden Behälter. Denn dann wäre die Welt gar kein wirkliches, sondern nur ein fiktives Drama; dann wäre die definitive Heimholung alles Verlorenen (Apokatastasis) vorprogrammiert. Nein, was von Balthasar

[63] An der Darstellung des Christusereignisses als Kenosis bei Hilarius und viel später bei den vielen deutschen, englischen und russischen „Kenotikern" des 19. Jahrhunderts kritisiert v. Balthasar immer wieder das Fehlen der trinitarischen Dimension (vgl. Mysterium Paschale [Anmerkung 55] 143–154; TD III, 291 f.; TD IV, 201 f.). Die Mehrzahl von ihnen übersehe, daß Gott „nicht primär ‚absolute Macht', sondern absolute ‚Liebe' ist, dessen Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in seiner Preisgabe sich kundtut" (Mysterium Paschale [Anmerkung 55] 147).

[64] TD III, 302.

[65] TD III, 302 f.

[66] TD III, 310.

[67] „Es ist sinnlos, dieses jeder Zeit überlegene [innertrinitarische] Ur-Drama ‚statisch', ‚abstrakt', ‚in sich geschlossen' zu nennen, in der Meinung, es erhalte erst im Durchgang durch eine geschaffene zeitliche Welt seine Bewegtheit und Farbigkeit, durch Sünde, Kreuz und Hölle seinen Ernst und seine Tiefe; darin liegt eine hybride Selbstüberschätzung der geschöpflichen Freiheit, die trügerische Meinung, die Fähigkeit, Nein zu Gott zu sagen, begrenze die göttliche Allmacht derartig, daß erst sie damit Gott in ein ernsthaftes Drama einbeziehe, zu einer Überlegung veranlasse, wie er sich aus der von ihm selbst sich gestellten Falle wieder befreien könne. Vielmehr ist zu sagen, daß mit der ‚Entleerung' des väterlichen Herzens beim Hervorbringen des Sohnes jedes mögliche Drama zwischen Gott und einer Welt immer schon miteinbeschlossen und überholt ist, da jede Welt nur innerhalb der vom Heiligen Geist sowohl offengehaltenen wie überbrückten Differenz von Vater und Sohn ihren Ort haben kann" (TD III, 303 f.).

mit dem an sich mißverständlichen Bild der Unterfassung sagen will, ist dies: daß der trinitarische, in Christus als Stellvertreter offenbare Gott niemals aufhört, dem durch seine Sünde pervertierten Geschöpf die Möglichkeit offen zu halten, an die von ihm – und *nur* von ihm – besetzbare „Stelle" oder „Rolle" zurückzukehren.

Weil Jesus „an der Stelle" der Beziehungslosigkeit in Beziehung bleibt; weil Jesus aus der Hölle des Sünders zum Vater ruft, trägt er den Zugang zum Vater bis in die Scheol. Nichts anderes ist mit dem mißverständlichen Bild der Unterfassung oder Unterwanderung der Hölle gemeint. Seit Gott in Jesus an die Stelle der äußersten Gottferne der Weltgeschichte getreten ist, hat die Hölle einen Ausweg für jeden Sünder, der sich von Christi Stellvertretung ergreifen läßt. Das gilt für die Verstorbenen ebenso wie für die Lebenden. Wer immer sich von der Stellvertretung Christi ergreifen läßt, ist nicht nur persönlich auf dem Weg zum Vater, sondern auch seinerseits zum Stellvertreter geworden. Die exklusive Stellvertretung Jesu bedingt die inklusive Stellvertretung der von ihm Erlösten. Denn am Kreuz entspringt die Kirche.[68] Im Alten Testament bindet Jahwe sein Heil an die Wahrung wechselseitigen Für-Seins der Israeliten füreinander; und im Neuen Testament bedeutet der Empfang der Erlösung erst dann Gemeinschaft mit Christus (Heil), wenn der Empfänger das empfangene Geschenk fruchtbar macht für andere. Im Blick auf das Neue Testament kann man nicht nur von einer Ermöglichung zwischenmenschlicher Stellvertretung durch Christi Stellvertretung, sondern auch umgekehrt von einer Untrennbarkeit der christologischen von der ekklesiologischen Stellvertretung sprechen.[69] Indem der Heilige Geist allen Menschen, die Christi Stellvertretung annehmen, eine Stelle „zwischen der Liebe des preisgebenden Vaters [...] und der Liebe des über sich verfügenlassenden Sohnes"[70] ermöglicht, entfaltet er die Herrlichkeitsgestalt der exklusiven Stellvertretung Jesu Christi zur Herrlichkeitsgestalt der inklusiven Stellvertretung der Kirche. Am klarsten sieht von Balthasar das Verhältnis von exklusiver Stellvertretung Christi und inklusiver Stellvertretung der Christen von den johanneischen und paulinischen „Mit- und In-Christus-Formeln" beschrieben.[71]

Die inklusive Stellvertretung der Christen ist zwar durch die exklusive Stellvertretung Christi bedingt, kann sich aber ebenso wie diese quantitativ

---

[68] „Die Kirche entspringt am Kreuz; die Todesangst angesichts der Weltsünde und des entschwundenen Vaters reißt den Raum auf, in dem sie sich ansiedeln kann" (*v. Balthasar*, Cordula [Anmerkung 35] 29). – Vgl. *ders.*, Katholisch. Aspekte des Mysteriums, Einsiedeln 1975, 17–29.

[69] V. Balthasar spricht von einer „direkten Einbettung des christlichen Füreinander-Könnens in das Für-uns Christi" (TD III, 393). – Christus und die Gläubigen „sind seinsmäßig mit- und untereinander verbunden durch den ‚Geist Christi', der die historische Selbsthingabe Christi mit der Hingabe des Leibes Christi, der Kirche, zu einer realen, ontologischen und im Sinne der Kirchenväter physischen Einheit zusammenschließt" (*ders.*, Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 171).

[70] H III/2/B, 208.

[71] Vgl. H III/2/B, 273.369–371.380f.429–440; TD II/2, 211–229, besonders 225–229.

und qualitativ auf alles erstrecken, was Folge der Sünde ist: auf die sichtbare Dimension der Gewalt- und Unrechtsstrukturen ebenso wie auf die unsichtbare Dimension der Einsamkeit und Angst, des Nicht-mehr-beten-Könnens, der Hoffnungslosigkeit, der Verzweiflung und des Sterbens.[72]

Weil Kirche inklusive Stellvertretung ist, kann von Balthasar kurz und bündig formulieren: „Es gibt keine Ekklesiologie, die im Kern nicht Christologie wäre."[73] Denn jeder Christ ist eine Sendung, deren Einzigkeit in ihrer je einmaligen Partizipation an der Sendung Christi liegt.[74] Die Kirche ist nicht für sich selber da; und kein einzelner Christ ist für sich selbst Christ. Vielmehr geht es wie bei der Stellvertretung des Erlösers, so auch bei der inklusiven Stellvertretung der Kirche und jedes einzelnen Christen um das Heil aller Menschen.[75]

1.3 Die Stellvertretung „des Sündenbocks"

In Anlehnung an die „Theodramatik" Hans Urs von Balthasars beschreibt auch Raymund Schwager das Erlösungsgeschehen als „Drama" zwischen Christus und den Sündern.[76] Auch für ihn ist die entscheidende

---

[72] V. Balthasars Monographien über Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon, auch seine Arbeiten über Reinhold Schneider und Georges Bernanos, über die klerikalen und die laikalen Vertreter einer Schau und Reflexion der Herrlichkeitsgestalt des Erlösers, und nicht zuletzt seine große Arbeit über Gemeinsamkeit und Eigenart von Laien-, Räte- und Priesterstand sind Darstellungen inklusiver Stellvertretung. Diese Stellvertretung ist keine vom Alltag abgehobene Wirklichkeit, sondern das an Herkunft, Begabung, Erziehung, Ausbildung, Berufs- und Standeswahl gebundene Für-Sein des einzelnen Menschen. Die Einmaligkeit (Identität) des einzelnen besteht in einem je einzigartigen Empfangen und ebenso einzigartigen Geben von Stellvertretung. Was nur wenige Menschen wie z. B. die kleine Therese schriftlich ausgedrückt und festgehalten haben, betrifft dennoch alle, weil grundsätzlich jeder Mensch sein Leben und Sterben überall und zu jedem Zeitpunkt zum Inhalt stellvertretenden Für-Seins machen kann. V. Balthasar erkennt in den autobiographischen Zeugnissen vieler Heiliger die stets neu geäußerte Überzeugung, daß die zerstörerische Destruktion des Leidens durch Stellvertretung in ihr Gegenteil verwandelt wird und daß die Kräfte des „Füreinanderkönnens bis in die innersten Regionen fremder Freiheit einzuwirken vermögen" (TD III, 385).

[73] *H. U. v. Balthasar*, Sponsa Verbi. Skizzen zur Teologie II, Einsiedeln [2]1972, 22. – Vgl. TD II/2, 388–394.

[74] „Die Kirche ist ein Mysterium. Als Leib und Braut und Fülle Christi nimmt sie teil an dessen gottmenschlichem Wesen und reicht deshalb in Tiefen hinab, die kein ordnender Geist ausloten kann" (*v. Balthasar*, Sponsa Verbi [Anmerkung 73] 443).

[75] „Die Einheit von unten ist für den Erlöser als Einheit der erbsündigen massa damnata gekennzeichnet, und die erlösende Einheit von oben – Gott in Christus und in der Kirche – meint als letztes Subjekt der Zuwendung nicht Vereinzelte, die aus der massa damnata herausgehoben, der Erlösung gewürdigt werden, sie meint nichts Geringeres als die Menschheit. Für sie hat Christus am Kreuz genuggetan, etwas anderes zu sagen wäre Jansenismus" (*v. Balthasar*, Sponsa Verbi [Anmerkung 73] 191). – „Am meisten versteht man von diesem Zusammenhang, wenn man Kirche als den Leib Christi sieht, den er sich zugesellt, um sein Erlösungswerk an Welt und Menschheit durchzuführen, wenn die – auf ihrer Stufe und an ihrem Platz – ‚miterlösende' Funktion der Kirche und damit ihre Vermittlerrolle zur Welt hin bedacht wird" (ebd. 192).

[76] Vgl. *R. Schwager*, Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978; *ders.*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986; *ders.*, Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre, Innsbruck 1990.

Frage jeder Erlösungslehre die: Was hat Christus vor zweitausend Jahren für mich und alle Menschen aller Zeiten getan?

Schwager sucht die Antwort in der Phänomenologie des französischen Kultursoziologen René Girard[77], der folgende Theorie über die Entstehung aller nur denkbaren Opfer und Opferriten entwickelt: In jedem Menschen – so führt er aus – steckt von Anfang an die Versuchung, nachzuahmen und sich zu vergleichen. Aus der Mimesis, aus dem Sich-Vergleichen, erwächst Rivalität, aus der Rivalität Aggression, aus der Aggression Gewalt und aus der Gewalt Zerstörung. Um sich nicht selbst zu zerstören, entwickelt jede von Gewalt beherrschte Gesellschaft geradezu instinktiv einen Ausweg. Die Vereinigung der gegeneinander gerichteten Aggressionen und deren Entladung zielen auf ein einziges Objekt, den sogenannten Sündenbock. Dieser wird verbannt und zugleich sakralisiert, verflucht und zugleich als Befreier und Erlöser verehrt. In den Opfern aller Religionen erkennt Girard das Bestreben, den ursprünglich spontan entwickelten Sündenbockmechanismus zu ritualisieren und zu institutionalisieren. Opfer sind deshalb sakral verbrämte Gewalt. In der Aufdeckung dieses Sachverhaltes besteht für ihn die Einzigartigkeit Jesu Christi. Indem sich der ans Kreuz geschlagene Sündenbock Jesus Christus als das Gegenteil der Sünde, als absolute Liebe, offenbart, wird das Tun der ihn kreuzigenden Sünder als das entlarvt, was es ist – kein Gott wohlgefälliges Opfer, sondern das häßliche Gesicht der Gewalt beziehungsweise Sünde.

Was Girard als apriorische Mimesis, Rivalität und Aggression beschreibt, hat der in Paris lehrende katholische Theologe Jean Luc Marion als Phänomen der Anklage erklärt.[78] Er bemerkt wie Girard, daß das Böse keinen Namen hat, daß es nicht außerhalb der Mimesis, der Aggression, der Rivalität, sondern nur in jeder Form der Anklage des anderen besteht. Das ist sein Stichwort: „die Anklage": Er weist darauf hin, daß das hebräische Wort „Satan" wörtlich übersetzt „der Ankläger" bedeutet. Dieser Ankläger hat keinen Namen, ist kein bestimmter „Jemand"; er „ist" nur im Geschehen der Anklage. Wenn ich als „böse" angeklagt werde, mag ich mich tausendmal im Recht dünken; sobald ich die gegen mich gerichtete Anklage meinerseits als „böse" anklage, bestätige ich die Realität „des Bösen". Würde ich die Anklage nicht weiterreichen, hätte ich das Böse von innen her entmachtet. Weil Jesus Christus die Anklage nicht weiterreicht, sondern sich von ihr kreuzigen läßt, ohne seinerseits anzuklagen, entmachtet er das Böse durch Liebe. In diesem Sinne bestätigt Marion die Ausführungen René Girards über die Einzigkeit Jesu Christi.

---

[77] Vgl. *R. Girard*, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, aus dem Französischen übersetzt von *A. Berz*, Freiburg i. Br. 1983; *ders.*, Das Heilige und die Gewalt, aus dem Französischen übersetzt von *E. Mainberger-Ruh*, Zürich 1987; *ders.*, Der Sündenbock, aus dem Französischen übersetzt von *E. Mainberger-Ruh*, Zürich 1988.

[78] Vgl. *J.-L. Marion*, Das Böse in Person, in: IKaZ 8 (1979) 243–250.

Ohne hier das theologische Potential der skizzierten Phänomenologien würdigen zu können, sollen doch einige der Anfragen zur Sprache kommen, die an das von Raymund Schwager und seinen Schülern ausgefaltete Projekt einer „dramatischen Soteriologie" gerichtet werden.

Problematisch an Girards Analysen ist die Gleichsetzung der Sünde mit einer Gewalt, die sich mit fast naturgesetzlicher Notwendigkeit in allen Gesellschaften der Menschheitsgeschichte entwickelt. Der Alttestamentler Adrian Schenker[79] wirft Girard vor, die entscheidende Korrektur zu übersehen, die das Alte Testament an dem auch in anderen Kulturen und Religionen bekannten Sündenbock-Ritus vornimmt. Denn innerhalb der Riten des von den Israeliten alljährlich gefeierten Versöhnungstages (Lev 16) ist der Sündenbock nicht einfach das Opfer eines sich an ihm entladenden Gewaltmechanismus, sondern so etwas wie das Medium oder Sakrament der Versöhnung zwischen Jahwe und Israel. Der die Sünden Forttragende ist Jahwe – und zwar in dem Bild beziehungsweise in der Metapher des in die Wüste verbannten Sündenbocks. Das schließt nicht aus, daß sich Gott in Jesus Christus mit dem Sündenbock des Versöhnungstages identifiziert,[80] freiwillig die fälschlicherweise auf ihn geschobene Schuld akzeptiert und durch seine bedingungslose Liebe zu den ihn fälschlicherweise beschuldigenden Sündern den Sündenbockmechanismus durchbricht. Aber auch so gesehen bleibt die Frage, ob die Sünde des einzelnen Menschen reduziert werden kann auf seine Verstrickung in den Sündenbockmechanismus, und ob Erlösung reduziert werden kann auf den Vorgang der Durchbrechung des Sündenbockmechanismus.

Hans Urs von Balthasars Einwände[81] gegen René Girard und Raymund Schwager[82] lassen sich in der Frage bündeln, wie es dem Menschen möglich sein solle, seine Sünde auf den „Sündenbock" Christus zu werfen beziehungsweise zu übertragen. Was im Bild des archaischen Sündenbock-Ritus geschieht, ist doch nur dann keine illusionäre Gestalt der immer wieder un-

[79] Vgl. *A. Schenker*, Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Freiburg/Schweiz 1981, besonders 121–144; *R. Schwager*, Versöhnung und Sühne. Zur gleichnamigen Studie von Adrian Schenker, in: ThPh 58 (1983) 217–225; *A. Schenker*, Sühne statt Strafe und Strafe statt Sühne! Zum biblischen Sühnebegriff, in: Sühne und Versöhnung, herausgegeben von *J. Blank* und *J. Werbick*, Düsseldorf 1986, 10–20.

[80] R. Girard wendet sich gegen die Anwendung des Opferbegriffs auf das Kreuzesgeschehen: „Man sagt zwar, das Opfer Christi sei im Unterschied zu den anderen einmalig, vollkommen, endgültig. In Wirklichkeit aber erblickt man kaum mehr als die Identität und Kontinuität mit den früheren Opfern, da man nicht bis zum Opfermechanismus vordringt, mit dessen Aufdeckung sich alles ändert. Solange der christliche Artunterschied wie alle früheren religiösen Unterschiede in Opferbegriffe befaßt wird, kann er auf die Länge nur verblassen und verschwinden" (*R. Girard*, Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, aus dem Französischen übersetzt von *A. Berz*, Freiburg i. Br. 1983, 237).

[81] Vgl. TD III, 276–288; *ders.*, Crucifixus etiam pro nobis, in: IKaZ 9 (1980) 26–35; 30f.; *ders.*, Die neue Theorie von Jesus dem „Sündenbock", in: IKaZ 9 (1980) 184f.

[82] V. Balthasar anerkennt, daß Schwager einige Korrekturen an Girards Konzept vornimmt, hält aber den Kern seiner Girard-Kritik auch ihm gegenüber aufrecht. Vgl. TD III, 311; *R. Schwager*, Replik zu „Schuldübertragung oder Schuldübernahme", in: ZKTh 104 (1982) 423–326.

ternommenen Selbsterlösungsversuche des Menschen, wenn Christus dem Sünder die Möglichkeit schenkt, auf den Versuch der Abwälzung seiner Sünde auf einen anderen zu verzichten. Es geht – so betont von Balthasar – im Geschehen der Erlösung doch nicht um eine irgendwie geartete Trennung der Sünde vom Sünder, sondern um die Befähigung des Sünders, sich von einem Sünder in einen Sohn umzukehren.

2. Befreiung oder: Das anthropozentrische Modell der Soteriologie

Der Soteriologie von Barth und von Balthasar ist immer wieder vorgeworfen worden, das Erlösungsgeschehen im wesentlichen auf einer geschichtsjenseitigen Ebene des eigentlich immer schon errungenen Sieges und der eigentlich immer schon erfolgten Unterfassung aller Höllen anzusiedeln. Zwar sei bei von Balthasar die Rede von einem Drama. Aber – so meinen viele seiner Kritiker – letztlich handle es sich doch um ein unsichtbares Drama zwischen Christus und dem einzelnen Sünder. Letztlich gehe es immer nur um die Versöhnung des einzelnen mit Gott und eigentlich nicht um die Versöhnung der Menschen untereinander, um eine gerechte Gesellschaft, um eine Befreiung der Unterdrückten oder um die Dramen der hier und jetzt erlebten Leidensgeschichten.

Im Rahmen des jüdisch-christlichen Dialogs erkennen Christen mit zunehmender Deutlichkeit, in welchem Ausmaß sie über Jahrhunderte ein weitgehend weltflüchtiges und heilsindividualistisches Erlösungsverständnis gelehrt haben. Das Wort „Befreiung" bedeutet im Kontext der augustinischen Gnadenlehre Befreiung von der Sünde, nicht aber Befreiung zum Beispiel von politischer Unterdrückung. Im Unterschied dazu hat das Judentum die erhoffte Erlösung durch den Messias stets als ein Welt und Geschichte integrierendes Geschehen erhofft.

Im Anschluß an diese jüdische Hoffnung bezeichnet Johann Baptist Metz den unerlösten Menschen nicht einfach als Sünder, sondern – umfassender – als mit sich selbst nicht identischen, das heißt leidenden Menschen. Wer von Erlösung spricht, kann sich nicht mit der Versöhnung der Einzelseele begnügen, sondern muß auch Auskunft geben über die Vereinbarkeit des Christusereignisses mit dem Fortschreiben von Unrecht und Ausbeutung. Wer einem leidenden Menschen mit der theologischen Aussage begegnet, in Jesus Christus habe Gott ihn eigentlich schon erlöst, ist aus der Sicht von Johann Baptist Metz ein Gnostiker. Denn alle Gnostizismen der Geschichte haben zumindest dieses gemeinsam, daß sie das Heil nicht in der Geschichte, sondern jenseits davon suchen. Der Leib ist in allen Spielarten der Gnosis das Gefängnis des eigentlichen Menschen, und Welt und Geschichte sind in allen Gnostizismen das eigentlich gar nicht Wirkliche oder jedenfalls etwas, das man verlassen muß, um das Heil zu erlangen – sofern physisch nicht möglich, dann wenigstens mental zum Beispiel in Gestalt esoterischer Praktiken.

Mit Nachdruck wendet sich Metz nicht nur gegen die von von Balthasars „Theodramatik" artikulierte „Unterfassung" aller endlichen Leidensgeschichten durch die „innertrinitarische Kenosis", sondern auch gegen die Unterscheidung seines Lehrers Karl Rahner zwischen dem *Schon* der durch Christus erwirkten Erlösung und dem *Noch nicht* der geschichtlichen Annahme dieses Geschenks von seiten des einzelnen Menschen. Wenn Christus uns „immer schon" unsichtbar und innerlich erlöst hätte, dann – so folgert er – wäre der wahre Christ so etwas Ähnliches wie der trickreiche Igel in der berühmten Parabel vom Wettlauf mit dem Hasen. Er ist ebenso wie sein Doppelgänger *immer schon* am Ziel, während sich der Hase bis zum Umfallen abstrampelt. Metz ergreift Partei für den Hasen und erklärt dessen Existenzweise zum Kriterium des wahren Christseins. Denn – so seine Begründung – die Annahme der Gnade erfolgt im Modus des Mitvollzugs der Inkarnation und Passion Jesu Christi, sozusagen in der Weise des sich für den Nächsten verausgabenden Hasen.[83]

Metz konzipiert eine „Soteriologie der Befreiung", die von vornherein darauf verzichtet, das Erlösungshandeln Christi von dem Erlösungshandeln der von ihm Erlösten zu unterscheiden. Nur wo hier und jetzt, in Welt und Geschichte, Menschen zu Subjekten der Befreiung werden, darf aus seiner Sicht von Erlösung gesprochen werden. Das Grundproblem der christlichen Soteriologie ist demnach nicht das der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln, sondern das der Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis.

---

[83] „Um diese kritische Intention zu verdeutlichen, möchte ich an ein Märchen erinnern, das hierzulande zu den bekanntesten und beliebtesten zählt: das Märchen vom Hasen und vom Igel, näherhin die Geschichte von jenem krummbeinigen, aber pfiffigen ‚Swinegel', der am Sonntagmorgen auf dem Felde spazieren geht und dem Hasen, der ihn wieder einmal wegen seiner ‚schiefen Beine' gefoppt hatte, kurzerhand einen Wettlauf in den Ackerfurchen vorschlägt, und der dann vor dem Lauf erst noch einmal nach Hause geht (zum Frühstücken, wie er sagt, da es sich auf nüchternen Magen nicht gut laufe ...), um seine Igelfrau zu holen – ‚die bekanntlich genauso aussieht wie ihr Mann' – und sie am oberen, entfernteren Ende der Ackerfurche zu postieren, während er selbst sich am unteren Ende neben dem Hasen zum Lauf aufstellt. Wie man weiß, fällt der Hase auf diesen Igeltrick herein: er läuft und läuft in seiner Furche, der Igel ist, hier und dort, ‚immer schon da', und schließlich rennt und stürzt sich der Hase auf dem Akkerfeld zu Tode. Die ‚Kleinen', Zukurzgekommenen und ‚Langsamen' im Leben, zu deren Ermutigung das Märchen geschrieben ist, mögen mir gestatten, diese schöne Geschichte gegen ihre eigene, nur allzu berechtigte Intention zu lesen und einen Augenblick lang – für den Hasen Partei zu ergreifen, der läuft und läuft und sich schließlich im Wettlauf zu Tode stürzt, während der Igel durch einen Trick siegt, der ihm das Laufen überhaupt erspart. Die Option für den Hasen, das wäre hier die Option für das Eintreten in das Feld der Geschichte, das man nur im Lauf, im Wettstreit, im Flug (und wie immer die Bilder gerade der paulinischen Traditionen für das geschichtlich-eschatologische Leben der Christen lauten) durchmessen kann. Und diese Option für den Hasen bedeutet gleichzeitig den Versuch, die idealistische Sicherung gefährdeter Identität des Christentums, die absieht von der identitätsrettenden Kraft der Praxis (des Laufens), kritisch zu entlarven – sozusagen als theologischen Igel-Trick, der Identität und Sieg ohne die Erfahrung des Laufens (das heißt auch ohne die Erfahrung der Bedrohung und des möglichen Untergangs) verbürgt" (*J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ^{5}1992, 158f.).

Um sich von den Gestalten einer „politischen Theologie" abzusetzen, die ein bestimmtes Interesse oder eine bestimmte Politik theologisch rechtfertigen, nennt Metz die eigene Soteriologie eine „neue politische Theologie". Diese artikuliert sich – in Absetzung von jeder Theologisierung oder Klerikalisierung von Politik – in Gestalt einer Kritik, die sich an der Erfahrung bedrohter Humanität entzündet (vgl. Adornos „Negative Dialektik"). Metz distanziert sich von der marxistischen Geschichtsauffassung, indem er immer wieder betont, daß die schöpferisch-kritische Hoffnung der Christen nicht einfach mit einem „militanten Optimismus" zu identifizieren sei. Als theologisches Instrument der Ideologiekritik wird der *eschatologische Vorbehalt* eingeführt; er dient dazu, aus der Perspektive des Glaubens die Zukunft als Ankunft des größeren Geheimnisses Gottes zur Geltung zu bringen. Dieses Wissen um die größere Zukunft Gottes schützt vor überzogenen Erwartungen an die Möglichkeiten des Menschen, aufgrund wissenschaftlicher Fortschritte und technologischer Planung das vollkommene Heil selbst verwirklichen zu können.

In dem umfangreichen Werk von Johann Baptist Metz[84] lassen sich drei Phasen seiner sogenannten „neuen politischen Theologie" unterscheiden:

– Die *erste* Phase ist gekennzeichnet durch die Stichworte *Zukunftsprimat, Praxisprimat* und *eschatologischer Vorbehalt*.

– Die *zweite* Phase beginnt mit einer *Kritik an jeder futurischen Engführung* des Befreiungshandelns. Denn Zukunft als Gegenstand christlicher Hoffnung kann gepaart sein mit dem Vergessen der Vergangenheit. Für Metz wird die Erinnerung an die Leidensgeschichte der Welt *(memoria passionis)* ebenso wichtig wie die eschatologische Praxis zur Herbeiführung einer besseren Zukunft. Die Überwindung der einseitigen Zukunftsbetonung durch Einbeziehung der Erinnerungsthematik ist vor allem auf den Einfluß der geschichtsphilosophischen Arbeiten Walter Benjamins zurückzuführen. Metz betont, daß die Solidarität nach rückwärts mit den Geschlagenen der Geschichte von selbst die Frage aufwirft, ob die Toten definitiv tot sind und ihr Schicksal endgültig besiegelt ist oder ob doch Hoffnung auf Rettung der Verlorenen besteht. Das Anliegen, eine erlösungsbedürftige Vergangenheit zu retten, erfordert theologische Kategorien. In seinen *Thesen zur Apokalyptik* verankert Metz die von Benjamin beschworene Hoffnung auf die Rettung der Toten und Geschlagenen in der *memoria passionis, mortis et resurrectionis Christi*. Damit bringt er nicht nur das Unabgegoltene in die Gegenwart ein, um diese zu verändern, sondern behauptet auch die Rettung der Toten mit Verweis auf die Auferweckung Jesu. Mit Schärfe richtet sich Metz gegen alle zeitgenössischen Theologien, die sich vom Erinnern der

[84] Vgl. *J.-H. Tück*, Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage, Paderborn 1999, 85–220; *P. B. Kleden*, Christologie in Fragmenten. Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidensgeschichte bei Johann Baptist Metz, Münster 2000, 35–60.152–395.

Opfer mit dem Verweis auf den Kompensationshimmel dispensieren. Statt dessen postuliert er eine narrativ-memorative Soteriologie, die das christliche Erlösungsgedächtnis als gefährlich-befreiendes Gedächtnis erzählend tradiert. Erzählung und Erinnerung werden zu leitenden Kategorien der zweiten Phase der „neuen politischen Theologie".

– Die *dritte* und letzte Phase der „neuen politischen Theologie" besteht in nichts anderem als einer Applikation der geschilderten Postulate auf eine jüdisch perspektivierte Soteriologie. Metz unterscheidet drei zentrale Dimensionen einer solchen Erlösungslehre: a) die Idee der befristeten Zeit, wie sie exemplarisch in der jüdischen Apokalyptik und Messiaserwartung aufscheint; b) die Ableitung des Dogmas aus der Praxis, wie sie in der jüdischen Betonung des Tora-Gehorsams vor aller theoretischen Beschreibung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel zum Ausdruck kommt; c) die Aufnahme des erzählenden Gedenkens in die auf die Zukunft gerichtete Hoffnung der Praxis.

Die „neue politische Theologie" von Johann Baptist Metz und die von ihm inspirierten Befreiungstheologien[85] haben ein neues Modell der Soteriologie des 20. Jahrhunderts evoziert, das jede Gestalt einer heilsindividualistischen und geschichts- beziehungsweise weltflüchtigen Erlösungslehre überwinden, aber auch das gegenteilige Extrem einer Identifizierung des göttlichen mit dem menschlichen beziehungsweise politischen Befreiungshandeln vermeiden will. Metz geht es schon in seinen frühen Beiträgen[86] über den Zusammenhang des christlichen Inkarnationsglaubens mit der neuzeitlichen Emanzipation des Subjekts und mit der Säkularisierung von Staat und Gesellschaft um ein Christentum, das die Befähigung zur Selbstverantwortung als den eigentlichen Inhalt des erlösten Daseins versteht.[87] Allerdings soll diese sogenannte Säkularisierungsthese nicht im Sinne einer Selbsterlösungslehre mißverstanden werden. Deshalb spricht Metz in den drei genannten Stadien seiner „neuen politischen Theologie" vom eschatologischen Vorbehalt, von dem Unterbrechen des menschlichen Fortschrittsdenkens und von der Erinnerung an die Opfer der Geschichte.

---

[85] Vgl. die Darstellung u. a. von Leonardo Boff, Gustavo Gutierrez, Juan Carlos Scannone und Jan Sobrino bei: *H. Kessler*, Reduzierte Erlösung? Zum Erlösungsverständnis der Befreiungstheologie, Freiburg i. Br. 1987.

[86] Vgl. *Kleden* (Anmerkung 84) 21–35.

[87] Es geht Metz um eine positive Rezeption der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte durch die christliche Erlösungslehre. Die Begriffe „Autonomie" und „Emanzipation" sollen nicht länger als Begriffe eines sich autark gebärdenden Menschen denunziert, sondern im Gegenteil als Ausweise recht verstandener Erlösung entdeckt werden. Dazu: *H. Kessler*, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 109; *H. Peukert*, Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie, in: *E. Arens* (Hg.), Habermas und die Theologie, Düsseldorf 1989, 39–64; *E. Arens*, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie, Freiburg i. Br. 1992, besonders 110–174.

3. Communio oder: Das ekklesiozentrische Modell der Soteriologie

In der Kritik an einem weltflüchtigen oder heilsindividualistischen Erlösungsverständnis stimmen die Vertreter einer ekklesiozentrisch gewendeten Soteriologie mit den sogenannten Befreiungstheologen überein. Aber die Repräsentanten der Communio-Soteriologie nehmen für sich in Anspruch, weder in das Extrem einer einseitigen Theosoterik noch in das Extrem einer einseitigen Autosoterik zu geraten. Ludwig Weimer – einer der bekanntesten Repräsentanten der „Integrierten Gemeinde" – sieht in der von Metz und seinen Schülern vertretenen Erlösungslehre eine Tendenz zum sogenannten Säkularismus.[88] Was eigentlich – so fragt er – berechtigt uns, das Befreiungshandeln von Menschen mit dem erlösenden Handeln Christi zu identifizieren? Was ist das Kriterium des in der Welt wirkenden Erlösers?

Für die Bewegung der „Integrierten Gemeinden" liegt das Kriterium eines Lebens aus der in Christus geschenkten Erlösung *weder* einseitig in der Heilsgewißheit des einzelnen, *noch* einseitig im Befreiungshandeln von Politik und Gesellschaft. Es liegt vielmehr in einer Gemeinschaft, die alle Bereiche des Lebens in den Glauben ihrer Mitglieder integriert. So wie das auserwählte Volk Israel in der Befolgung der Tora den mit der Gnade identischen Willen Gottes in alle Lebensbereiche zu „übersetzen" versucht, so kann die „Integrierte Gemeinde" Licht und Salz der Erde sein, wenn sie das Leben aus der durch Christus geschenkten Erlösung auf allen Ebenen des konkreten Alltags darstellt.

Es handelt sich bei der „Integrierten Gemeinde" um eine mittlerweile in drei Kontinenten verbreitete Gemeinschaft von Laien und Priestern. Die Anfänge reichen in das Jahr 1945 zurück und standen ganz unter dem Eindruck, daß inmitten eines christlich geprägten Landes der Holocaust möglich war. Die Initiatoren waren Traudl und Herbert Wallbrecher. 1978 wurde die Bewegung kirchlich approbiert und 1985 gemäß c. 301 CIC als „öffentlicher Verein" errichtet. Rudolf Pesch, der mit Ludwig Weimer, Gerhard und Norbert Lohfink zu den prominentesten Theologen der „Integrierten Gemeinde" gehört, nennt als Zielsetzungen: „Theologie des Volkes Gottes; Zusammenführung von apostolischem Leben und apostolischem Amt; vita communis von Familien und Ledigen; Bemühungen um ‚Glaube und Form' (in Medizin, Erziehung, Gestaltung, Wirtschaft) sowie um Überwindung der Spaltungen seit dem ‚Urschisma' zwischen Israel und Kirche".[89]

Ludwig Weimer betont in seinem von Joseph Kardinal Ratzinger empfohlenen Bestseller „Die Lust an Gott und seiner Sache", daß das Handeln des Erlösers weder ein Handeln an den Sündern ohne die Sünder noch bloßer Katalysator des menschlichen Befreiungshandeln ist, daß es vielmehr einen

[88] Vgl. *L. Weimer*, Die Lust an Gott und seiner Sache oder Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?, Freiburg i. Br. 1981, 275–282.

[89] *R. Pesch*, Integrierte Gemeinde, in: LThK³ V (1996) 550.

Ort gibt, „der noch und schon beides ist, Erde und Himmel, ohne gettohaft aus dem universalen Weltzusammenhang herauszufallen“[90]. Gemeint mit diesem Ort ist die Gemeinde, die aus Weimers Sicht in Analogie zum auserwählten Volk anfanghaft schon hier und jetzt darstellt, was gelebte Communio mit Gott in der Communio mit den Brüdern und Schwestern ist.[91]

Der Einwand liegt nahe, es sei doch kein großer Unterschied, ob man im Sinne von Metz das eigene Befreiungshandeln oder – wie die „Integrierte Gemeinde“ – die von den Gläubigen gelebte Communio mit dem Erlösungshandeln Gottes identifiziere. Darauf antwortet Weimer mit dem Hinweis, daß man sich aus sehr unterschiedlichen Motiven als ehrlich, hilfsbereit, gerecht und großzügig erweisen kann, daß aber ein Plus an Communio zwischen den an Christus Glaubenden stets ein Kriterium für ein Leben aus dem Geschenk des Erlösers ist. Indem Weimer die in Christus Fleisch gewordene Liebe zur Bedingung jeder sichtbaren Gestalt einer von Christen gebildeten Communio erklärt, beruft er sich auf Joseph Ratzingers Schriften über die christliche Brüderlichkeit und über die Sakramentalität der Kirche. Die aus dem Empfang des eucharistischen Leibes Christi lebenden Christen sind in dem Maße, in dem sie die ihnen in Christus geschenkte Communio verleiblichen, die sichtbare Darstellung der Erlösung. Sie sind dies ebenso wenig „aus sich selbst“, wie die aus allen Völkern erwählten Israeliten „aus sich selbst“ Volk Gottes sind. Die Christen bilden nicht deshalb eine sich *von den anderen* unterscheidende Communio, um sich endgültig *von den anderen* abzuschließen und zu trennen, sondern weil sie das darstellen sollen, was mehr ist als alle befreienden Anstrengungen von Politik, Wissenschaft und Therapie, nämlich „erlöstes Dasein“.

Gerhard Lohfink liest an der Sendung Israels ab, was das Besondere der von Christus ermöglichten Communio ausmacht. Mit Blick auf Abraham, durch den alle Geschlechter der Erde Segen erlangen sollen (Gen 12,3) und mit Blick auf das Zwölfstämmevolk als jenen sichtbaren Ort, an dem die Erlösung der Welt ihren Anfang nimmt, beschreibt er die Dialektik von Partikularität und Universalität als Grundgesetz der Heilsgeschichte. Die Kirche ist aus seiner Perspektive nicht das Ziel der Gnade, wohl aber deren Mittel und Werkzeug zur Heimholung aller Menschen.[92] Diese Heimholung erfolgt

[90] *Weimer* (Anmerkung 88) 279.

[91] „Die Kraft und Eigenart der Lösung Gottes besteht gerade darin, daß die Jünger Jesu als Gemeinde das Wunder des Gelingen-Könnens vorweisen, das von Gott ermöglicht ist, und daß durch dieses anschaubare Faktum die Strukturen der Gesellschaft humanisiert und kritisch orientiert werden. Deshalb wäre es die Aufgabe der Christen, die in der Gesellschaft nötigen Aktivitäten im Bereich der Wirtschaft, der Medizin und der Kultur selbst exemplarisch zu leisten, um in Stellvertretung das Gleichgewicht der Welt als eines humanen Lebensraumes zu erhalten und um das Götzenhafte aus den autonomen Bereichen und Formen des Lebens in der ‚alten‘ Gesellschaft auszuschmelzen“ (*Weimer* [Anmerkung 88] 279).

[92] „Wie also kommt die Allmacht Gottes in der Welt an ihr Ziel? Nur über Menschen und ihre Freiheit. [...] Gott erweist sich also gerade darin allmächtig, daß er allein auf die Einsicht, den freien Willen und das Vertrauen des Menschen setzt, sich damit jeder Macht entäußert und dennoch sein Ziel mit der Welt erreicht. Er erreicht sein Ziel, weil in der Welt die Freude an seiner Ge-

nicht ohne die Inklusion der „schon" Glaubenden in die inkarnatorische Bewegung des Erlösers hin zu denen, die „noch nicht" glauben. Und diese Inklusion ist „integral". An der Tora-Praxis Israels liest Lohfink ab, daß da, wo Menschen durch, mit und in Christus Gott ihren Herrn sein lassen, auch die Lebensverhältnisse, die sozialen Strukturen und die Formen der Umwelt einbezogen werden.[93] Damit plädiert er keineswegs für eine enge Verknüpfung von Staat und Kirche; ganz im Gegenteil: Er wünscht sich einen Einfluß der Kirche auf Gesellschaft, Wirtschaft und Politik, die nicht aus der Synthese, sondern aus der gelebten Unterscheidung resultiert.[94]

Obwohl man die „Integrierte Gemeinde" mit Nachdruck von allen Gestalten des Integralismus[95] unterscheiden muß, erweckt ein Punkt im Regelwerk dieser Bewegung doch berechtigte Kritik. In diesem Punkt geht es um die Auswahl der Mitglieder, um die Bedingungen der Zugehörigkeit und die zumindest indirekte Bestimmung der Früchte, die Ausdruck der erlösenden Gnade sind.

---

schichte letztlich stärker ist als alle Trägheit und Gier, so daß diese Freude immer wieder Menschen ergreift und zum Volk Gottes sammelt" (*G. Lohfink*, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg i. Br. ³1998, 68f.).

[93] „Hegel hat, wie schon vor ihm Voltaire, die Nase darüber gerümpft, daß sich die Tora sogar mit der Beseitigung der Notdurft am Rande des Heerlagers beschäftigt (Dtn 23,13f.), ‚Es wäre besser gewesen', meinte er, ‚wenn Gott den Juden Belehrung über die Unsterblichkeit der Seele gegeben hätte, als daß er sie lehrte, auf den Abtritt zu gehen' [*G. W. F. Hegel*, Vorlesungen, 211]. Aber die Tora scheut sich nicht vor dem anstößig Materiellen, und sie ist penetrant diesseitig. Nichts soll ausgenommen sein. Die gesamte Welt des Menschen soll der Herrschaft Gottes unterstellt werden, damit alles seine Würde und Identität bekommt – in unserem besonderen Fall auch ganz schlicht: damit die Hygiene gewahrt wird und die Menschen gesund bleiben" (*Lohfink* [Anmerkung 92] 105).

[94] „In Europa erleben wir zur Zeit eine erschreckende Anpassung der Christen an die Gesellschaft. Sicher: Diese Gesellschaft gewährt Freiheit. Aber vielleicht sind viele ihrer Leitbilder für das Gottesvolk gefährlicher als die Fronvögte Ägyptens. Das Schlimmste dabei ist eine weit verbreitete Mentalität innerhalb der Kirche selbst, die aus der Anpassung sogar noch eine Theologie macht: Die Christen müßten allen alles werden und deshalb leben wie alle. Das aber ist auch einer bis ins Extrem angepaßten Kirche nur möglich, wenn sie sich Freiräume ausspart, mit deren Hilfe sie sich ihr Eigensein bestätigen kann. Ein solcher Freiraum ist in der gegenwärtigen Situation der Kirche ohne Zweifel die Liturgie. Wenigstens in dem ausgesparten Raum der Liturgie beziehungsweise der Feste erscheint noch von weitem die wahre Gestalt der Kirche. Dann allerdings beginnt wieder der Alltag, und da leben die Christen wie ihre Zeitgenossen" (*Lohfink* [Anmerkung 92] 95).

[95] Während in der ekklesiologisch zugespitzten Soteriologie Ludwig Weimers oder der Gebrüder Lohfink der Unterschied zwischen dem Erlösungshandeln Christi und dem der Kirche gewahrt und *communio* nach innen stets auch *als*(!) *missio* nach außen verstanden wird, ist der eigentliche Integralismus ein gigantischer Pelagianismus. Ganz allgemein wird mit dem Begriff Integralismus der Versuch bezeichnet, die Aufgabe der Kirche durch die profanen Mittel der Macht voranzutreiben. Zu nennen sind vor allem der französische Traditionalismus, dessen in der Rückschau abstruse Theorien einen kaum überschätzbaren Einfluß auf Zeitpunkt, Entstehen und Formulierung des Unfehlbarkeitsdogmas von 1870 hatte; außerdem der unter Pius X. entfaltete Antimodernismus, der unter der Führung des römischen Prälaten Umberto Benigni zu einem Geheimbund (‚Sodalitium Pianum') mit einem perfekten Spionagesystem mutierte; und schließlich die gegen das Zweite Vatikanische Konzil gerichtete Bewegung des inzwischen exkommunizierten Alterzbischofs Marcel Lefebvre.Vor diesem Hintergrund erscheint das von dem spanischen Prälaten Josemaría Escrivá de Balaguer (1902–1975) gegründete *Opus Dei* als gemäßigt, ist aber zugleich die bisher mit Abstand größte integralistische Institution.

Das genannte Werk von Ludwig Weimer mit dem Titel „Die Lust an Gott und seiner Sache" hat den heftigen Protest gerade des Systematikers provoziert, der mehr als jeder andere Theologe des 20. Jahrhunderts den Communio-Begriff nicht nur zum Schlüsselbegriff der Soteriologie, sondern der Theologie und des gelebten Christseins insgesamt erklärt hat. Der Freiburger Dogmatiker Gisbert Greshake wendet sich gegen den Traum von einer Communio, „die zunächst einmal in sich selbst den Glanz erlösten communialen Lebens erfahren muß, um ihn *dann* weiterzugeben bzw. um gleichsam abzuwarten, daß dieser Glanz sich auf die Umwelt ausbreitet"[96]. Wo Kirche sich als eine Gruppe Gleichgesinnter versteht, die durch Abgrenzung glänzen will, wird sie zu einer Idee. Greshake spricht in diesem Zusammenhang von der „korinthischen Ideologie" und von einem weitgehenden Ausblenden des eschatologischen Vorbehaltes.[97] Denn wie Christus nicht einen Weg geoffenbart hat, auf dem jeder einzelne die eigene Seele durch Loslösung von der Welt erlösen kann, so kann die Gemeinschaft derer, die von Christus her und auf Christus hin (aus der Gnade) leben, kein Verein sein, der sein Heil in weltdistanzierter Abschottung sucht. Kurzum: Weil „Sendung in die Welt zur (freigewählten) *Identität* der trinitarischen Communio gehört, kann auch die Realisierung der Erlösung in und durch die Communio der Kirche nicht anders geschehen als durch ein kenotisches ‚Hinabsteigen' in die Gott widersprechende und sich ihm verweigernde Welt, in deren Tiefen und Abgründe, hinein. Missio, und zwar als kenotische Missio, als sich hingebende Proexistenz für die Welt bis zum letzten und als Mitvollzug des Kreuzes Christi, ist darum die notwendige Gestalt der kirchlichen Communio"[98].

Greshake betrachtet den Stellvertretungs- und Sühnecharakter der Erlösung als sekundär. Denn Stellvertretung und Sühne sind Modi des Schenkens von Communio. Er bezweifelt mit keiner Zeile, daß da, wo einer dem anderen eine Stelle im Sein oder da, wo einer dem anderen die Rückkehr in seine Eigentlichkeit ermöglicht, Erlösung verwirklicht wird. Aber er betont auch, daß die Ermöglichung von Erlösung noch nicht die Erlösung selbst ist. Diese bezeichnet er deshalb nicht mit den Begriffen „Stellvertretung" oder „Sühne", sondern mit dem Begriff „Communio".

Dabei ist strikt zu beachten, daß die Communio, die der trinitarische Gott selbst ist, kein Prius der Einheit vor der Vielheit, kein ontologisches Plus der Einheit vor der Relationalität kennt. Das heißt: *Indem* die drei Personen Vater, Sohn und Heiliger Geist zueinander in Beziehung stehen, sind sie der eine wahre Gott. Wo diese Communio sich ein Gegenüber erschafft, entsteht ein Geschöpf, das in demselben Maße es selbst beziehungsweise Einheit beziehungsweise Person ist, als es auf seinen Schöpfer und auf seine Mitgeschöpfe bezogen ist.

---

[96] *G. Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, 402.
[97] Vgl. ebd. 401.495.
[98] Ebd. 402.

Was aber ist Erlösung, wenn sie das Geschenk solcher Communio ist? Greshake antwortet: Erlösung ist die Erfahrung, bedingungslos gewollt, anerkannt und bejaht zu sein. Jeder Mensch „sehnt sich und strebt nach einer Liebe, die ein unbedingtes und unerschütterliches Ja zu ihm sagt und diese Bejahung unter allen Bedingungen verbürgen kann. Dazu gehört, daß diese Liebe auch Grund, Sinn und Vollendung des Daseins umgreifen und garantieren kann; dazu gehört, daß sie selbst angesichts von schwerer Schuld und drohendem Tod ihr Ja nicht zurückzieht, sondern einzulösen vermag. ‚Jemanden lieben, heißt, ihm sagen: Du wirst nicht sterben!', bemerkt Gabriel Marcel." [99] Und Greshake fragt: „Welcher Mensch aber oder welche Communio von Menschen kann das verbürgen?" [100]

Weil eine rein zwischenmenschliche Communio dem einzelnen nicht geben kann, wonach er sich immer schon sehnt und ausstreckt, können wir in der Geschichte der Menschheit immer wieder das Phänomen beobachten, daß eine Gemeinschaft von Menschen, die Erlösung leisten oder selbst herstellen will, den einzelnen nicht personalisiert oder zu sich selbst befreit, sondern knechtet. Die Geschichte des real existierenden Kommunismus ist eine Geschichte des Terrors und der Menschenverachtung und also das Gegenteil von Erlösung. Deshalb stellt Greshake die Regel auf: In dem Maße, in dem eine Communio den einzelnen personalisiert und zu sich selbst befreit, ist sie das Geschenk der Erlösung. Was in der Communio des trinitarischen Gottes vorgebildet ist, muß sich abbilden in der Communio derer, die das in Christus gesprochene Ja-Wort annehmen und verleiblichen. „Ich werde" – so bemerkt Greshake – „gerade dadurch immer ‚einmaliger' und ‚unauswechselbarer' [...], je mehr ich für andere ein einmaliges und unauswechselbares Du bin. Das In-sich-Stehen und das Auf-andere-hin-Sein bedingen sich also gegenseitig, so daß die Radikalität des Auf-den-andern-hin-Seins die Radikalität des In-sich-Seins bedingt, und umgekehrt. Damit ist gegeben, daß in der Erfahrung größtmöglicher Gemeinsamkeit des ‚Wir' auch die Erfahrung der jeweiligen Unterschiedenheit und Einmaligkeit: das In-sich-Sein, wächst und umgekehrt." [101]

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen wird noch einmal deutlich, warum Greshake der Bewegung der „Integrierten Gemeinde" nicht nur bewundernd, sondern auch sehr kritisch gegenübersteht. Aus seiner Sicht ist das Ziel dieser Gemeinden nicht zuerst die Personalisierung der einzelnen, sondern die größtmögliche Einigkeit der vielen. Von daher häufen sich – so meint er – die Fälle von Mitgliedern, die sich im wahrsten Sinne dieses Wortes „nicht mehr frei" fühlen.

Einig ist Greshake mit dem Konzept der „Integrierten Gemeinde" in der Bezeichnung der Communio als des Inbegriffs der Erlösung. Aber welche

[99] *G. Greshake*, Erlöst in einer unerlösten Welt?, Mainz 1987, 49.
[100] Ebd. 49.
[101] Ebd. 46f.

Communio ist gemeint? Der allzu abstrakte Hinweis auf die direkte Proportionalität von Personalisierung und Selbsttranszendenz (Relationalität) reicht als Antwort nicht aus. Deshalb versucht Greshake eine Profilierung des erlösten Daseins (Communio) vor dem Hintergrund des Gegenteils, nämlich der Sünde. Diese ist im Ansatz immer der aus der Angst geborene Versuch, das Absolute, auf das hin jeder Mensch sich immer schon ausstreckt, selbst zu leisten: zum Beispiel durch die Verabsolutierung von „Genuß, Sex, Geld, Prestige, Erfolg, Macht, Anerkannt- und Geliebtwerden“ [102]. Und die Verabsolutierung von irgendetwas Endlichem richtet sich nicht nur gegen die Communio mit dem Einen, der allein „der Absolute“ ist, sondern auch gegen die Communio mit den Mitmenschen. Denn „jede Sünde, mag sie auch noch so verborgen und ‚tief-innerlich‘ sein“, verleiblicht sich „im persönlichen sozialen Verhalten, in Rede und Handlungsweise, in destruktiver Praxis gegen Institutionen, Ordnungen, Werte [...]. Das Zusammenleben der Menschen wird von ihr mitbetroffen. Man braucht nur an so augenfällige Phänomene wie Verleumdung, Verrat und Untreue, Intrigen, Ausbeutung, Macht- und Konkurrenzkämpfe, Sich-selbst-Durchboxen auf Kosten anderer u. dgl. zu denken. Durch Häufung oder Zuspitzung solcher negativer Verhaltensweisen entstehen ungerechte, den Frieden unmöglich machende Strukturen, Verhältnisse und Institutionen, in denen das Zusammenleben vergiftet, ja tödlich verwundet wird.“ [103]

Detailliert zeigt Greshake[104], daß das Hintreten Christi an die „Stelle der Sünde“ (2 Kor 5,21) kein Handeln des trinitarischen Gottes am Sünder ohne den Sünder, sondern stets ein Handeln Gottes mit dem Sünder ist. Weil Gott Communio ist, kann er sich nur in Gestalt der Communio mit dem Menschen, dem er Vergebung schenkt, versöhnen. Die Annahme der göttlichen Communio von seiten des Sünders ist deshalb kein privatistisches Empfangen, sondern das „Ausbrennen“ beziehungsweise „Purgieren“ dessen, was die Sünde durch die Verkrümmung des Sünders in das eigene Ich und durch die Zerstörung der Communio mit dem Nächsten angerichtet hat. Obwohl der Begriff Sühne immer noch die Assoziation erweckt, es gehe um das Gnädigstimmen des von der Sünde erzürnten Vaters durch ein der Sünde äquivalentes Opfer, plädiert Greshake für die Beibehaltung dieses Begriffs – allerdings mit umgekehrtem Vorzeichen. Es geht in der Sühne um die Umkehrung des Sünders selbst von einem ichbezogenen in einen kommunialen Menschen und also nicht um eine Besänftigung des strafenden Richtergottes.

Ohne das Freiheitspathos der Neuzeit denunzieren zu wollen, wendet sich Greshake gegen alle Theologen, die mit Kant das Innerste der Person als Freiheit „gegenüber“ jedem und allem anderen verstehen und deshalb

[102] Ebd. 62.
[103] Ebd. 67.
[104] Ebd. 90–108.

das Subjekt da, wo es Subjekt ist, für unvertretbar erklären. Greshake unterscheidet zwischen „Stellvertretung" und „Ersatz". Würde Christus als Stellvertreter die Sühne des Sünders ersetzen, dann hätte Kant mit seiner Kritik[105] an dem Dogma von der stellvertretenden Sühne Recht. Wenn aber die Stellvertretung Christi den Sünder befähigt, die eigene Egozentralität in Kommunialität „umzuleiden", dann geht es im Erlösungsgeschehen nicht um die Ersetzung des Sünders durch den ganz und gar sündelosen Christus, sondern um die Wahrung und Heilung des durch den Erlöser vertretenen Subjekts. Greshake erinnert in diesem Zusammenhang an seine an der Trinität abgelesenen Ausführungen über die Personalisierung des einzelnen Subjekts durch Selbsttranszendenz, durch das Geben der empfangenen Anerkennung, kurz: durch gelebte Communio. Wörtlich bemerkt er: „Versteht man also Person in ihrem theologischen und philosophischen Ursinn als ein einmaliges, durch ihre Beziehungen in der Communio konstituiertes Wesen, so ist alles personale Handeln zugleich ein Handeln zugunsten oder zu Ungunsten der anderen; und alles personale Erleiden zugleich ein Erleiden, das mir zum Guten oder Bösen vom andern her widerfährt. Kurz: Im eigenen Tun stehe ich auch für die anderen, mit denen ich auf Gedeih und Verderb verbunden bin. In mir sind gewissermaßen die anderen ‚präsent', ich vertrete immer auch die anderen mit. Das Gewicht dieser ‚Vertretung' ist freilich unterschiedlich gemäß der verschiedenen Bindungen und Beziehungen, die Menschen untereinander haben. Ihre Zuspitzung erreicht die Stellvertretung dort, wo ein einzelner so bestimmende Relationen zu den übrigen hat (und umgekehrt), daß sich eine Gemeinschaft in diesem einzelnen ‚vertreten' und ‚zusammengefaßt' weiß."[106]

Nur wenn sichergestellt ist, daß die Communio, die uns Gott in Christus schenkt, den einzelnen zu seiner Eigentlichkeit befreit, darf man die Kirche beziehungsweise die Gemeinde als Verleiblichung der erlösenden Gnade bezeichnen. Man kann „Erlösung nicht ohne Kirche ‚haben'"[107]. Aber – so betont Greshake – allzu oft „war das, was Kirche eigentlich ist und sein soll, bis zur Unkenntlichkeit vermischt mit dem Gegenteil: Statt Communio darzustellen und zu verwirklichen, waren und sind Christen Urheber von Streit und Zwietracht. Sie kündigen Gemeinschaft, Einheit und Solidarität auf, statt sie zu realisieren; sie schaffen untereinander Spaltungen und infizieren damit ihre Umwelt, statt umgekehrt der zerspaltenen Welt Heilung

[105] Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Königsberg ^{2}1794 (*Weischedel*-Ausgabe, Band VII, Darmstadt 1968) 501–634, B 169.

[106] *Greshake*, Erlöst (Anmerkung 99) 116f.

[107] Ebd. 137. – „Weil Erlösung dazu befähigt und drängt, sich in ‚darstellender Praxis' zu verleiblichen und zu verwirklichen, ist ihre erste ‚Frucht' die *Kirche*. In ihr und durch sie soll die Uridee Gottes mit seiner Schöpfung: Communio und die durch Christus endgültig gestiftete Gemeinschaft dargestellt und in einem Prozeß fortschreitender Integration und ‚Unifikation' (P. Teilhard de Chardin) verwirklicht werden. Genau dies hob das II. Vatikanische Konzil hervor, als es die Kirche definierte als ‚Sakrament', d. h. als ‚Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit' (LG 1)" (ebd. 133).

und Versöhnung zu bringen."[108] Es gibt zwar eine „felix culpa", das heißt die Umwandlung von Schuld in ein Werkzeug der Gnade. Aber die Kirche insgesamt und jeder einzelne in ihr ist immer beides zugleich: Hindernis und Werkzeug der Gnade. Von daher kann und darf es keine Identifikation der Kirche mit der Gnade geben. Vielmehr muß stets deutlich sein, daß es zwar ein Kriterium[109] der Treue der Kirche gegenüber Christus gibt – das ist der Grad der erreichten Kommunialität des einzelnen und der Kirche insgesamt –; daß es aber deshalb nirgendwo, auch nicht in einer „Integrierten Gemeinde", den Zustand der Deckungsgleichheit von Kirche und Gnade gibt.

4. Auf dem Weg zu einer Synthese

Ein Problem bleibt in allen skizzierten Modellen letztlich ungelöst, nämlich die Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Erlösungshandeln. Das christozentrische Modell spricht von einer exklusiven oder inklusiven Stellvertretung der Erlösten durch den Erlöser. Das anthropozentrische Modell dagegen fordert den Verzicht auf jede Aussage über eine Erlösung unabhängig von der befreienden Praxis der Erlösten. Und das ekklesiozentrisch gewendete Modell erklärt die Darstellung der trinitarischen Communio beziehungsweise die Abbildung der von Christus im Heiligen Geist gelebten Communio mit dem Vater durch die Christen zum Kriterium des göttlichen Erlösungshandelns. Während innerhalb des Modells „Stellvertretung" Gott alles zu wirken scheint, tendieren die Modelle „Befreiung" und „Communio" zum gegenteiligen Extrem.

Bei dieser Beobachtung setzt das Bemühen eines Theologen ein, der inzwischen eine regelrechte Schule gebildet hat, die Erlösungslehre nämlich des emeritierten Münsteraner Dogmatikers Thomas Pröpper[110]. Er will das oft beschworene *Zugleich* von „ganz Gott" und „ganz der Mensch" nicht nur behaupten. Man sollte, so schreibt er, dagegen protestieren, daß dort von einem „Geheimnis" gesprochen wird, wo es sich um ein bloßes Rätsel

---

[108] *Greshake*, Erlöst (Anmerkung 99) 135f.

[109] Nur im Sinne einer Kriteriologie will Greshake die von Gerhard Lohfink zu Bedingungen erklärten Hinweise des NT verstehen: „mit Ehrerbietung einander zuvorkommen (Röm 12,10); Einmütigkeit untereinander suchen (Röm 12,16); einander annehmen (Röm 15,7); einander zurechtweisen (Röm 15,14); einander mit heiligem Kuß grüßen (Röm 16,16); aufeinander warten (1 Kor 11,33); einträchtig füreinander sorgen (1 Kor 12,25); einander in Liebe Sklavendienste leisten (Gal 5,13); einander die Lasten tragen (Gal 6,2); einander trösten (1 Thess 5,11); einander erbauen (1 Thess 5,11); in Frieden miteinander leben (2 Thess 5,13); einander Gutes tun (1 Thess 5,15); einander in Liebe ertragen (Eph 4,2); gütig und barmherzig zueinander sein (Eph 4,32); sich einander unterordnen (Eph 5,21); einander verzeihen (Kol 3,13); einander die Sünden bekennen (Jak 5,16); füreinander beten (Jak 5,16); einander von Herzen lieben (1 Petr 1,22); gastfreundlich zueinander sein (1 Petr 4,9); einander in Demut begegnen (1 Petr 5,5); miteinander Gemeinschaft haben (1 Joh 1,7)" (*G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg i. Br. 1982, 116f.).

[110] *T. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München [3]1991; *ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i. Br. 2001.

als Folge unzureichender Denkmittel handelt. Was der Löwener Dogmenhistoriker Piet Fransen als Erfahrung der großen Mystiker beschreibt[111], nämlich die Erfahrung der Nähe Gottes *als* Befreiung zur eigenen Freiheit, wird von Pröpper transzendentallogisch analysiert. Dabei stützt er sich auf die Vorarbeiten von Johannes Heinrichs[112] und auf die philosophische Freiheitsanalyse von Hermann Krings[113].

Pröpper geht von der Beobachtung aus, daß das Ich des einzelnen Menschen befähigt ist, sich zu allem und jedem anderen – zu jedwedem Nicht-Ich – so oder auch anders zu verhalten. Das *konkrete* Verhalten zu diesem oder jenem Nicht-Ich ist von vielen Faktoren mitbedingt. Aber an und für sich (formal gesehen) ist das Ich – insofern man es als das gegenüber jedem Nicht-Ich unbedingt andere betrachtet – *unbedingt* frei. Selbstverständlich wird ein Mensch nicht erst dadurch ein Ich, daß er als Ich (als ein gegenüber jedem Nicht-Ich unbedingt anderer) von einem Nicht-Ich anerkannt wird. Aber jeder Psychologe und jeder Soziologe wird bestätigen, daß ein Mensch zur *Realisierung* seiner an sich (formal) immer schon gegebenen Freiheit in eben dem Maße befähigt wird, in dem er anerkannt beziehungsweise geliebt wird. Und ebenso wird die Mehrzahl aller Phänomenologen bestätigen, daß ein Mensch in eben dem Maße frei ist, in dem er als Ich dem Nicht-Ich gerecht wird. Denn weil das Ich als Ich sich von jedwedem Nicht-Ich unterscheidet, entspricht es *sich selbst* nur in dem Maße, in dem es die Andersheit des anderen – vor allem die Andersheit des anderen Nicht-Ich! – anerkennt. Anders gesagt: Freiheit gibt sich nur durch Liebe den ihr entsprechenden Inhalt. Konkret realisierte Freiheit ist immer Anerkennung der Andersheit des anderen beziehungsweise Liebe.

Weil jeder Mensch sich nach einer Anerkennung sehnt, die unbedingt – im wahrsten Sinne dieses Wortes: „von nichts bedingt" – ist, weiß er immer schon, daß die Anerkennung der eigenen Mutter, des eigenen Vaters, des Ehepartners oder Freundes nicht halten kann, was sie verspricht. Zur nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Anerkennung des anderen ist nämlich nur Gott fähig.

---

[111] „Gott vereinigt sich mit unserm innersten Wesen. Er ist uns mehr präsent, als wir uns selbst präsent sind. Er umgreift und durchdringt uns mit seiner radikalen Immanenz, die uns an der Stelle erfaßt, wo unser Dasein aus seinen schöpferischen und heilschaffenden Händen hervorgeht. Gerade weil Gott so radikal transzendent ist, vermag er uns so radikal immanent zu sein. Göttliches und menschliches Tun addieren sich nicht, sondern durchdringen sich so, daß das Alles Gottes zum Alles des Menschen wird" (*P. Fransen*, Das neue Sein des Menschen in Christus, in: Mysterium Salutis, Band IV/2. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, herausgegeben von *J. Feiner* und *M. Löhrer*, Einsiedeln 1973, 921–982; 934).

[112] Vgl. *J. Heinrichs*, Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer „transzendentalen Dialogik", in: ThPh 45 (1970) 161–191; *ders.*, Fichte, Hegel und der Dialog. Ein Bericht in systematischer Absicht, in: ThPh 47 (1972) 90–131; *ders.*, Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt, in: ThPh 49 (1974) 395–436.

[113] Vgl. *H. Krings*, Transzendentale Logik, München 1964; *ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i. Br. [u. a.] 1980.

Pröpper erklärt in seiner Erlösungslehre, daß die Christuserfahrung zum Beispiel des Zöllners Zachäus, der Ehebrecherin, des Petrus oder des Schächers am Kreuz die Erfahrung einer Anerkennung ist, die stärker ist als die eigene Sünde, stärker auch als das Urteil der Endlichkeit (des Todes). Wer diese Anerkennung annimmt im Glauben, der ist erlöst. Denn er weiß sich so unbedingt anerkannt, daß er auf alle Strategien der Selbstsicherung und Selbstbehauptung, des Selbstbetruges und der Verabsolutierung des Endlichen verzichten kann. Wer die ihm in Jesus Christus zugesagte Anerkennung glauben kann, ist befähigt, seine Sünde umzukehren in Sohnschaft; ist befähigt, seinerseits zu lieben, den Nächsten anzuerkennen und also seine formal unbedingte Freiheit in die kleine Münze der konkreten Freiheit zu übersetzen.

In Pröppers Soteriologie ist das Verhältnis von erlösender Gnade und menschlicher Freiheit kein *Grund-Folge-Verhältnis*, sondern ein *Bestimmungsverhältnis*. Die Gnade ist nicht der *Grund*, deren *Folge* die geschöpfliche Freiheit ist, sondern die erlösende Gnade ist das fortwährende Wirken, das den Sünder zur Freiheit bestimmt, und zwar so, daß sie sich ihrerseits von der durch sie selbst ermöglichten Freiheit ihrer Adressaten bestimmen läßt.

Um diese These hinreichend zu erklären, empfiehlt sich ein wenigstens kurzer Vergleich mit der thomanischen Verhältnisbestimmung von *ungeschaffener* und *geschaffener* Gnade.[114] Thomas beschreibt die erlösende Gnade einerseits als Wirken Gottes im Menschen *(gratia increata)* und andererseits als ein Wirken des Menschen selbst *(gratia creata)*. Er verwendet die aristotelischen Kategorien *habitus* und *virtus* zur Bezeichnung einer Beschaffenheit des Menschen, die – obwohl inneres Prinzip eines bestimmten Handelns – dieses Handeln nicht *notwendig* entfaltet, sondern dazu einer weiteren – gewissermaßen *äußeren* – Ursache bedarf. So ist ein von Natur aus talentierter Pianist gewiß geneigt, gern und häufig Klavier zu spielen; aber er *muß* dies nicht. Wenn er spielt, ist dies seine freie Entscheidung beziehungsweise der zu seiner Neigung gleichsam von außen hinzutretende Grund. Wenn ein begabter Musiker zu einem großen Pianisten wird, verdankt sich sein *habitus* beziehungsweise seine *virtus* beidem zugleich: der in seiner Natur angelegten Neigung *und* dem keineswegs notwendigen, sondern freien Entschluß des täglichen Übens und Trainierens. Ganz ähnlich verhält es sich aus der Perspektive des Aquinaten mit dem Christsein der durch Jesus Christus erlösten Menschen. Allerdings bezeichnet Thomas die *habitus* beziehungsweise *virtutes* des Christseins nicht als Begabungen der Natur, sondern der Gnade. Er spricht von der geistgewirkten „Eingießung" der *habitus* beziehungsweise *virtutes* des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Im übrigen aber bleibt es auch hier bei der schon erwähnten Verhält-

[114] Dazu: *O. H. Pesch*, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, besonders 233–245.

nisbestimmung zweier verschiedener Ursachen: *Gott* schenkt Glaube, Hoffnung und Liebe *(gratia increata)*; und der so beschenkte *Mensch* kann diese Begabungen „trainieren" *(gratia creata)* oder verkommen lassen. Vergleicht man dieses an Aristoteles orientierte Konzept der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Erlösungshandeln mit dem an Hermann Krings orientierten Konzept von Pröpper, dann wird unmittelbar deutlich, worin der Fortschritt liegt. Denn Thomas betont zwar das Zugleich von *gratia increata* und *gratia creata*, muß aber doch unterscheiden zwischen dem, was die Gnade selbst, und dem, was die von der Gnade beschenkte Freiheit wirkt. Er kommt aus dem Dilemma des *Grund-Folge-Denkens* nicht heraus. Anders Pröpper mit seiner Denkfigur des *Bestimmungsverhältnisses*. Denn als Bestimmung der menschlichen Freiheit ist die erlösende Gnade nicht ein erstes (ermöglichendes) Wirken, dem dann ein zweites (ermöglichtes) Wirken des beschenkten Adressaten folgt. Als Bestimmung der menschlichen Freiheit ist die erlösende Gnade nur vergleichbar mit dem Schöpfungshandeln Gottes. Aus sich selbst heraus sind die Geschöpfe nichts; aber als vom Schöpfer gewollt sind sie alles, was sie sind, in Eigenständigkeit (als Geschöpfe). Dies gilt auch für das einzige Geschöpf, das sich zu sich selbst, zu jedem Nicht-Ich und also auch zu seinem eigenen Schöpfer bejahend oder verneinend verhalten kann. Auch dieses Geschöpf – genannt „der Mensch" – ist aus sich selbst heraus nichts; aber als vom Schöpfer gewollt alles, was es ist, in nicht nur scheinbarer oder abgeleiteter, sondern unbedingter Eigenständigkeit. Entsprechend ist die erlösende Gnade geschenkte Eigenständigkeit – nicht im Sinne des besagten *Grund-Folge-Verhältnisses*, sondern im Sinne einer Liebe, die nichts *ohne* oder gar *gegen*, sondern nur *mit* ihrem Adressaten tut. Vielleicht hilft hier der Vergleich mit einer Ehe, in der die Liebe das Aufblühen eines bisher in sich verschlossenen Menschen bewirkt – nicht im Sinne einer Initiation eines im übrigen autark verlaufenden Prozesses, sondern im Sinne einer beständigen Befreiung zur Freiheit. Dieses beständige Befreien zur Freiheit faßt Pröpper in den Terminus „Bestimmung der Freiheit durch die Gnade".

Wenn nun der Erlöser seine Adressaten nicht nur zur Freiheit befreit, sondern zugleich sich selbst dazu bestimmt, sich von der geschenkten Freiheit seiner Adressaten real bestimmen zu lassen, kann es keine Vorsehung oder gar Prädestination im Sinne der klassischen Gnaden- und Erlösungslehre geben.[115] Der Gott, der sich von der geschöpflichen Freiheit eines ihm wirklich und nicht nur scheinbar gegenüberstehenden Menschen bestimmen läßt, verzichtet aus Liebe auf das vorauswissende Vorherbestimmen

[115] *H. U. v. Balthasar*, Was dürfen wir hoffen, Einsiedeln 1986, 19f.; Kleiner Diskurs über die Hölle, Ostfildern 1987, 22f., kritisiert die von Thomas (S.th. I q. 19 a. 6 ad 1) vorgetragene Unterscheidung zwischen der *voluntas Dei antecedens* und der *voluntas Die consequens* zu Recht als Scheinlösung. Denn der Aquinate spricht Gott eindeutig die Verfügung darüber zu, ob Annahme oder Ablehnung seines allgemeinen Heilswillens (*voluntas antecedens*) von seiten des einzelnen Menschen realisiert wird.

der Geschichte des einzelnen Sünders und der Menschheit insgesamt. Pröpper ist sich mit von Balthasar einig in seiner Kritik an allen Prädestinationslehren einschließlich der von Barth vertretenen Unterscheidung zwischen einem aus der Ewigkeitsperspektive Gottes schon errungenen und aus der zeitgebundenen Perspektive des Menschen noch einzuholenden Sieges der Erlösungsgnade. Pröpper geht aber noch einen Schritt über von Balthasar hinaus, weil er dessen dramatisches Erlösungsverständnis noch zu sehr von der augustinischen Prämisse bestimmt sieht, daß der Schöpfer der geschöpflichen Freiheit innerlicher ist als diese sich selbst innerlich ist. Pröpper erklärt das Absolute als die Wirklichkeit, die keinen Grund außerhalb ihrer selbst hat, sondern in sich selbst formal und material unbedingte Freiheit ist. Diese These läßt sich trinitätstheologisch so fassen, daß Gott formal und material unbedingte Anerkennung zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist ist. Wird Gott aber als absolute Freiheit verstanden, dann ist er dies auch für den Fall, daß er Wirklichkeit außerhalb seiner selbst will. Es hängt also allein von ihm ab, ob er zum Schöpfer wird. Und es hängt allein von ihm ab, wie er einer möglichen Schöpfung als „der Absolute" gegenübertreten will: ob im neuplatonischen oder hegelianischen Sinn eines alles umgreifenden Monismus; oder im augustinischen oder barthianischen Sinn einer die geschöpfliche Eigenständigkeit unterfassenden Prädestination; oder aber im Sinne einer radikal zu Ende gedachten Dramatik zwischen Gott und dem mit wirklicher (selbstursprünglicher) Freiheit begabten Menschen. Im letzten Fall ist die Geschichte nicht nur aus der Perspektive des Menschen, sondern auch aus der Perspektive Gottes wirklich offen.[116] Der Allmächtige bestimmt sich dazu, sich von der durch ihn selbst geschenkten Freiheit des Menschen nicht nur scheinbar, sondern mit allen Konsequenzen bestimmen zu lassen; das heißt, Gott verpflichtet sich in souveräner Freiheit dazu, sich mit keinen anderen Mitteln gegen den einzelnen Menschen oder die Geschichte insgesamt durchzusetzen als mit denen der unbedingten Anerkennung der einmal geschenkten Andersheit der geschöpflichen Freiheit. Deshalb ist das Kreuz Jesu Christi die Konsequenz einer Bejahung der Andersheit des Sünders, die sich lieber von diesem foltern läßt als ihn zu der von ihr erhofften Gegenliebe zu zwingen. Der Inhalt des erlösten Menschseins, nämlich die Liebe, läßt sich nicht erzwingen,

[116] Nachdem Magnus Striet die schöpfungstheologischen und eschatologischen Konsequenzen von Pröppers Christologie/Soteriologie entfaltet hat, gelangt er zu folgender Bilanz: „Wenn die Weltwirklichkeit am Ende nicht doch wieder notwendig sein soll, dann muss sie das Resultat einer Überführung von Möglichkeit in Wirklichkeit sein, was aber Zeitverhältnisse impliziert. [...] Gottes Zeitverhältnis wäre so zu fassen, dass er als der zeitlich von Ewigkeit her Existierende zugleich der ewige Ursprung und die Quelle der Zeit *ist* [...] Gottes ewiges Dasein darf selbstverständlich nicht als einfaches ewiges Fortschreiten Gottes in der Zeit gedacht werden [...]. Stattdessen geht es darum, Gott aus seiner eigenen Zukunft heraus so als die ewige Quelle der Zeit verstehen zu lernen, daß er als diese ewige Quelle einer als radikal kontingent zu begreifenden Weltwirklichkeit Raum und damit dem Menschen Daseinszeit gewährt" (*M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 250–252).

auch von Gott nicht. Denn Liebe ist der Inhalt selbstursprünglicher Freiheit, oder sie ist gar keine Liebe.

Vor diesem Hintergrund entpuppt sich die in der Geschichte der Soteriologie immer wieder neu traktierte Frage nach der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln als Scheinproblem. Denn die formal und material unbedingte Liebe *ist* das Geschenk selbstursprünglicher Freiheit. Sie liegt der Freiheit ihrer Adressaten nicht ontologisch oder chronologisch voraus, sondern sie ist als unbedingte Liebe mehr als die kausale Ermöglichung; sie ist so etwas wie die „creatio continua" der Andersheit (der wirklichen Freiheit) ihres Adressaten. Ihr Handeln ist nicht etwas außerhalb oder vor dem Handeln der von ihr anerkannten Andersheit des anderen, sondern die bis zur Konsequenz des Gekreuzigtwerdens durchgehaltene Konstituierung der Anderheit auch des Menschen, der die Bedingung der Möglichkeit seiner eigenen Freiheit in der Sünde verneint. So wird dem berechtigten Anliegen des soteriologischen Modells „Stellvertretung" Rechnung getragen: daß die menschliche Freiheit sich ganz und gar – von Anfang an und fortwährend – der erlösenden Gnade verdankt. Zugleich aber wird deutlich, daß es zum Wesen dieser Gnade gehört, nicht nur die unbedingte Anerkennung der Andersheit des anderen zu sein, sondern sich auch selbst von der geschenkten Andersheit des Anderen bestimmen zu lassen – falls nötig bis zur Konsequenz eines Geschichtsverlaufes, der die Hoffnung Gottes, nämlich die Heimholung aller Menschen, nicht erfüllt. Der Adressat der Gnade ist ja aus Pröppers Sicht nicht nur *in* der Bejahung Gottes beziehungsweise *in* der Annahme der Gnade frei, sondern auch *gegenüber* der Gnade. In dieser Feststellung liegt offensichtlich eine deutliche Kritik an jedweder Gnadenlehre, die im Gefolge Augustins oder Luthers die Freiheit des Menschen mit der Existenz von Gott her und auf Gott hin *identifiziert*. Allerdings betont Pröpper gegenüber jedem möglichen Mißverständnis der von ihm apostrophierten Autonomie (der formalen Unbedingtheit beziehungsweise Selbstursprünglichkeit) der geschöpflichen Freiheit: Das *Gegenüber*-der-Gnade-frei-Sein des Menschen bedeutet nicht: *Unabhängig*-von-Gott-frei-sein, sondern ist im Gegenteil Darstellung der biblisch bezeugten Tatsache, daß Gottes Allmacht sich in der Heilsgeschichte selbst dazu bestimmt, sich von wirklicher (selbstursprünglicher und in diesem Sinne „autonomer") geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen.

Wer aus dem Gegenüber-der-Gnade-frei-Sein des Menschen folgert, der Erlöser begegne dem Sünder nur noch „von außen", irrt sich. Pröpper unterscheidet sehr wohl zwischen *gratia externa* und *gratia interna*. Er unterstreicht zwar, daß das Handeln Gottes in der Welt (Gnade) untrennbar ist vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu und deshalb *immer* geschichtlich beziehungsweise von außen an den Menschen herantrete. Aber daraus folgert er nicht die Ausschließlichkeit der *gratia externa*. Denn Christus bleibt denen, die sich in der Zeit vor seiner Geburt oder in der Zeit nach sei-

ner Auferstehung z. B. von der Tora, von den Propheten, den Psalmen, den Büchern der Weisheit oder von dem Zeugnis der Apostel, von den Märtyrern oder von den Sakramenten der Kirche ergreifen lassen, ebenso wenig äußerlich wie denen, die ihm während seiner irdischen Lebenszeit begegnet sind. Durch den Heiligen Geist wird der im Glauben gerechtfertigte Mensch einbezogen in das den Tod besiegende Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Erlösers zum Vater. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes wären die Worte der alttestamentlichen Propheten, die Worte der Psalmen und der Tora, die Worte der Evangelisten, der Paulusbriefe und der verkündigenden Kirche keine Gnade. Ohne das Wirken des Heiligen Geistes bliebe die Sohnesbeziehung Jesu zum Vater dem einzelnen Gläubigen äußerlich. Gewiß, der Heilige Geist ist keine zweite Selbstoffenbarung neben der des Christusereignisses, sondern ermöglicht, vergegenwärtigt, expliziert und integriert mit dem Ziel, der Gekreuzigte und Auferstandene möge alles in allem und in allen (Eph 1,10; Kol 1,15–20) werden. Thomas Pröpper spricht von zwei Weisen der Selbstpräsenz Gottes, die gemeinsam das Ereignis der Erlösung ermöglichen. Denn diese ereignet sich „als Zusammenkunft der erinnerten geschichtlichen Selbstbestimmung Gottes für uns in Jesus Christus mit der Selbstpräsenz Gottes und Jesu Christi in uns durch den Geist. Nur in dieser doppelten Weise, als Geschehen äußerer und innerer Gnade zugleich, konnte Gottes unbedingt entschiedene Liebe ihre Erwählten, die geschichtlich existierenden Menschen, erkennbar und wirksam erreichen. Denn in Jesu Geschichte gewinnt sie ihre reale, endgültige Bestimmtheit, durch den Geist bleibende, universale Gegenwart. In Jesus Christus, der sie ein für allemal vollbrachte, begegnet Gott selbst uns Menschen als Mitmensch, durch den Geist, der sie zueignet, kommt er selbst (in der Gemeinschaft des Sohnes) in steter Aktualität bei uns an.“ [117]

Jeder Sünder, der die ihm durch Christus und im Heiligen Geist geschenkte Anerkennung glaubt, läßt eo ipso ab von allen bisherigen Versuchen, die eigene Identität selbst begründen zu wollen. Und nicht nur das: Indem er Liebe (unbedingte Anerkennung der Andersheit des anderen) als Bedingung der eigenen Identität glaubt, erkennt er eo ipso die Liebe (die unbedingte Anerkennung des anderen) als Sinn seiner eigenen Existenz. Diese Liebe ist das, was Metz und seine Schüler als befreiendes Handeln zugleich des Erlösers und der Erlösten beschreiben. Im Horizont der von Pröpper skizzierten Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Erlösungshandeln ist die Befreiung des einzelnen Sünders zur Liebe nicht etwas Erstes vor dem Zweiten einer dann folgenden politischen Befreiung von den Strukturen des Unrechts und der Unterdrückung. Vielmehr ist Erlösung nur dann Annahme der durch Christus geschenkten Anerkennung, wenn der Modus der Annahme die fortwährende und konsequente Anerkennung des jeweils Nächsten ist. Anders gesagt: Erlöste Christen sind auch politi-

[117] *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft (Anmerkung 110) 256f.

sche Christen. Aber es gibt keine spezifisch christliche Politik, sondern bestenfalls Politiker, die in allem, was sie planen, denken und tun, Christen sein wollen.

Gott ist in Christus formal und material unbedingte Liebe. Und der Mensch nimmt diese formal und material unbedingte Anerkennung seiner selbst nur an durch Liebe. Menschliche Liebe ist zwar charakterisiert durch die Antinomie zwischen formaler Unbedingtheit und materialer Bedingtheit. Aber durch, mit und in Christus kann jeder Gläubige – jeder, der die unbedingte Zusage Gottes in Christus glaubt – seinerseits dem Du des Mitmenschen versprechen: „Du wirst nicht sterben!" Eine Communio, die aus dieser wechselseitigen Zusage lebt, ist Sakrament Jesu Christi. Die Communio der Kirche ist von Christus beziehungsweise vom erlösenden Handeln Gottes in Christus nicht zu trennen. Das Erlösungshandeln Christi – so resümiert Pröpper – liegt dem Handeln der Kirche nicht ontologisch oder zeitlich voraus, sondern es konstituiert die Kirche fortwährend als Geberin dessen, was sie von ihm empfängt. Deshalb aber ist das Handeln der Kirche nicht identisch mit dem Handeln des Erlösers. Wie sich die geschöpfliche Freiheit ganz und gar der unbedingten Freiheit (der formal und material unbedingten Anerkennung) des Schöpfers verdankt, so verdankt sich die Sakramentalität der Kirche ganz und gar der fortwährenden Selbsthingabe des gekreuzigten und eucharistischen Christus. Dieser Christus will seine Kirche nicht nur als Empfängerin, sondern gleichursprünglich auch als Geberin der Erlösung. Also ist die Communio der Kirche insoweit Sakrament des gekreuzigten und eucharistischen Erlösers, als sie dessen kenotische Selbstüberschreitung zu den ärmsten Brüdern und Schwestern mitvollzieht. Eine Communio aber, die sich für eine Gemeinschaft der beinahe schon Vollendeten und also für den Leuchtturm hält, der allein Christus ist, verrät ihre Sakramentalität. Pröpper spricht vom *darstellenden* Handeln des Grundsakramentes Kirche. Und zur Darstellung des erlösenden Handelns Christi durch die Kirche gehört, daß sie sich von dem sie „ermöglichenden, orientierenden und tragenden Grund" unterscheidet – zum Beispiel „in den performativen Akten von Lob, Dank, Bitte und Klage und den zeitlich gespannten Vollzügen der Erinnerung und Erwartung" [118].

Thomas Pröpper hat seine mehrfach neu aufgelegte „Skizze zur Soteriologie" von vornherein mit einer kritischen Einfaltung aller großen Entwürfe der Tradition – besonders auch der hier skizzierten – verbunden. Deshalb versteht sich sein Entwurf nicht als Alternative zu den Modellen „Stellvertretung", „Befreiung" und „Communio", sondern als Versuch, die Problemüberhänge der genannten Soteriologien zu beantworten durch eine an der Kringsschen Freiheitsanalyse abgelesene Verhältnisbestimmung von Schöpfer und Schöpfung, von Erlöser und Sünder, von Christus und Kirche, von Ewigkeit und Zeit.

[118] *Pröpper*, Evangelium und freie Vernunft (Anmerkung 110) 260.

ThPh 81 (2006) 60–75

Leiden als Preis von Freiheit und Liebe?

Von Klaus von Stosch

Das Argument von der Willensfreiheit, das seit geraumer Zeit im angelsächsischen Sprachraum unter dem Stichwort der *free will defense* diskutiert wird, kann mit einigem Recht als das „Grund- und Hauptargument der Theodizee seit alters her“[1] bezeichnet werden und wird oft auch aus atheistischer Sicht als der einzige Lösungsversuch des Problems des Übels angesehen, „der eine gewisse Aussicht auf Erfolg verspricht“[2]. Auch in der zeitgenössischen Theologie ist es das am häufigsten vertretene Element einer rationalen Bearbeitung des Theodizeeproblems.[3] Sein Lösungsansatz besteht darin, das vom Menschen verursachte Übel *(malum morale)* als Folge autonomen menschlichen Freiheitsmißbrauchs zu verstehen und das aus Naturgesetzen folgende Übel *(malum physicum)* als Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens zu kennzeichnen. Denn – so die Argumentation an dieser Stelle – die Naturgesetze seien so fein aufeinander abgestimmt, daß sie in keiner Weise hätten anders konzipiert werden können, ohne daß die Evolution hin zum Menschen als freiem Wesen unmöglich geworden wäre.[4] Sowohl beim *malum morale* als auch beim *malum physicum* ist es also die menschliche Willensfreiheit, die in dieser Perspektive der Legitimationsgrund des Leidens ist – zum einen als Ursache, zum anderen als Ziel.

Dennoch ist durch diesen Aufweis Gott keineswegs aus der Verantwortung für das Leiden entlassen. Denn selbst für das *malum morale* hat Gott die Letztverantwortung, insofern die Freiheit und Autonomie des Menschen aus theistischer Perspektive eine verdankte, von Gott gewährte Freiheit und Autonomie darstellt.[5] Insofern bleibt es auch bei einer noch so konsequenten *free will defense* dabei, daß Gott zumindest für die Leidensgeschichte insgesamt haftbar gemacht werden muß. Auch bei der Beantwortung des in der Theodizeefrage inhärenten Widerspruchsproblems durch die *free will defense* bleibt die Letztverantwortung für das Leiden bei Gott. Damit bleibt die Frage offen, ob Gott die Welt erschaffen und den Men-

[1] *O. Marquard*, zitiert nach *L. Oeing-Hanhoff*, Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen, herausgegeben von *T. Kobusch* und *W. Jaeschke*, München 1988, 86.

[2] *J. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1985, 247.

[3] Vgl. *A. Kreiner*, Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. [u. a.] 1997.

[4] Vgl. zur damit in Anspruch genommenen Keine-bessere-Welt-Hypothese *Kreiner*, 364–379.

[5] Vgl. *K. Rahner*, Warum läßt uns Gott leiden?, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie 14, Einsiedeln [u. a.]1980, 450–464, 458f.; *J. B. Metz*, Theologie als Theodizee?, in: *W. Oelmüller* (Hg.), Theodizee – Gott vor Gericht?, München 1990, 103–118, 109; *K.-J. Kuschel*, Ist Gott verantwortlich für das Übel? Überlegungen zu einer Theologie der Anklage, in: *G. Fuchs* (Hg.), Angesichts des Leids an Gott glauben? Zur Theologie der Klage, Frankfurt am Main 1996, 227–261, 238.

schen umfassende Freiheit gewähren durfte. Auch und gerade bei Akzeptanz der Keine-bessere-Welt-Hypothese und der *free will defense* bleibt deswegen unklar, ob die Erschaffung der Welt und insbesondere die Gewährung von Freiheit zustimmungsfähig ist.

Der nachfolgende Artikel stellt sich deswegen der für die *free will defense* schlechthin entscheidenden Frage, ob sich triftige Gründe dafür angeben lassen, Freiheit als einen so großen Wert anzusehen, daß sie das Leiden in der Welt als unerwünschten Nebeneffekt rechtfertigt. Dabei ist zu bedenken, daß Freiheit die Voraussetzung für Liebe und damit auch für eine liebende Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf ist,[6] so daß das Leiden, wenn es Preis der Freiheit ist, zugleich auch als Preis der Liebe bestimmt werden muß.

Trotzdem fragt sich, ob dieser Preis wirklich angemessen und zustimmungsfähig ist. Kann der positive Wert des freien Willens tatsächlich – so wie Kreiner und andere Verteidiger des Argumentes von der Willensfreiheit unterstellen – das mit seiner Existenz verbundene Risiko falscher beziehungsweise leiderzeugender Entscheidungen aufwiegen? Haben Freiheit und Liebe wirklich einen so hohen Wert, daß sie das maßlose Unrecht der Weltgeschichte rechtfertigen?

1. Auschwitz als Preis der Freiheit?

Bevor wir diese Fragen vorschnell beantworten, ist es wichtig, sich klar zu machen, was bei ihrer Bearbeitung eigentlich auf dem Spiel steht. Denn – wie Kreiner zu Recht hervorhebt – geht es bei der menschlichen Willensfreiheit nicht um eine austauschbare Eigenschaft des Menschen, sondern um ein konstitutives, schlechterdings unverzichtbares Merkmal des Menschen.[7] Insofern würde eine Verneinung der genannten Fragen die Auffassung implizieren, daß es besser wäre, wenn es keine Menschen gäbe. „Wer Gott die Existenz moralischer Übel anlastet, wirft ihm indirekt die Erschaffung der Menschheit vor, denn die Möglichkeit dieser Übel gehört zur Natur des Menschseins".[8] Damit wird die Frage danach, ob die Erschaffung freier Wesen den Preis des Leidens wert war, auch zur Frage danach, ob es gut ist, daß es die Welt und den Menschen in ihr gibt.[9]

---

[6] Vgl. *O. Wiertz*, Das Problem des Übels in Richard Swinburnes Religionsphilosophie. Über Sinn und Grenzen seines theistischen Antwortversuches auf das Problem des Übels und dessen Bedeutung für die Theologie, in: ThPh 71 (1996) 224–256, 244. Zum darauf aufbauenden Entwurf einer *God's love defense* vgl. *Wiertz*, 244–248.

[7] Vgl. *Kreiner*, 262: „Wenn aber die Existenz der Willensfreiheit für das Verständnis des Menschseins konstitutiv ist, weil ein Wesen ohne die Fähigkeit zur Willensfreiheit irgendein anderes Wesen, jedenfalls aber kein menschliches wäre, läßt sich die Schlüsselfrage nur aufgrund der Überzeugung verneinen, es wäre für Gott besser gewesen, aufgrund der Unmenschlichkeiten auf die Erschaffung der Menschheit zu verzichten."

[8] *Kreiner*, 263.

[9] Vgl. *H. R. Burkle*, God, suffering and belief, Nashville 1977, 57: „Whoever says that Auschwitz absolutely should not have occured and that God should, at all costs, have prevented it, says

Diese Art der Zuspitzung des Problems wird auch durch die oben eingeführte Keine-bessere-Welt-Hypothese unterstrichen. Wenn es stimmt, daß sich die Ermöglichung menschlichen Lebens (und damit menschlicher Willensfreiheit) als rechtfertigender Zweck für den leidvollen Verlauf der Evolution und für alle leiderzeugenden Naturgesetze verstehen läßt, so stellt sich auch auf dieser Ebene die Frage, ob der Wert dieses Zwecks so hoch anzusiedeln ist, daß er die auf ihn hin entstehenden Leiden aufzuwiegen imstande ist. Von daher läßt sich die Frage nach der Rechtfertigung des *malum physicum* ebenso wie die nach der Rechtfertigung des *malum morale* dahingehend stellen, ob man meint, daß es trotz dieser Leiden menschliches Leben geben sollte. Sind unsere Argumente zum *malum physicum* triftig, ist die Frage also nicht, ob Gott uns nicht in einer Welt erschaffen könnte, die weniger Leiden enthält. Vielmehr geht es im letzten darum, ob es überhaupt akzeptabel ist, daß Gott menschliches Leben und damit Geschöpfe schafft, zu denen er sich in ein genuines Freiheitsverhältnis setzt.[10]

So wichtig und richtig diese Feststellung ist, so wenig hilft sie uns für die Beantwortung der Frage danach weiter, ob die menschliche Willensfreiheit ein hinreichender Wert ist, um die Existenz des Leidens zu rechtfertigen. Zwar ist es sicher richtig, daß ihre Verneinung nur bei Einnahme eines atheistischen Standpunktes plausibel ist, insofern es schlecht zu einer religiösen Grundeinstellung paßt, Gott die Erschaffung der Welt vorzuwerfen.[11] Doch zumindest aus atheistischer Sicht spricht nichts gegen eine solche ablehnende Haltung gegenüber der Welt, und bei der Bearbeitung des Theodizeeproblems geht es ja gerade um die Auseinandersetzung mit dem Atheismus.[12] Insofern bleibt aus atheistischer Sicht auch bei Rückführung des

---

that human beings should not exist." Beziehungsweise „should God, for the sake of avoiding ‚man's inhumanity to man,' have avoided humanity (or some comparably complex species) altogether?" (*D. Griffin*, God, power, and evil. A process theodicy, Philadelphia 1976, 309).

[10] Vgl. auch *K. Ward*, God, faith, and the new millennium. Christian belief in an age of science, Oxford 1998, 95: „God could not create us in a better universe, or a universe with fewer possibilities of suffering in it. God's choice is not between creating us in this universe or in a better one. We would not exist in a better universe. So God's choice is between creating us, in this universe, and creating different types of being altogether."

[11] Vgl. *Kreiner*, 262 f.: „Man kann ebensowenig an Gott glauben und seine Schöpfung ablehnen, wie man an die Menschwerdung Gottes glauben und gleichzeitig den Unwert des Menschseins behaupten kann." In ähnlicher Perspektive betont der jüdische Theologe E. Berkovits, daß es „nicht sehr ergiebig [sei; K. v. St.], mit Gott darüber zu streiten, warum er diese Welt erschaffen hat" (*E. Berkovits*, Das Verbergen Gottes, in: M. Brocke/H. Jochum [Hgg.], Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 43–72, 64). Trotzdem kann und muß auch ein Theologe die gleich zu diskutierende Frage bedenken: „Wenn die Welt im Prinzip nicht anders als die unsere sein kann, wenn Gott, ohne ihre Freiheit und Eigendynamik anzutasten, Übel, Schuld und Leid nicht verhindern könnte, wäre es dann nicht besser, Gott hätte gar keine Welt erschaffen?" (*H. Kessler*, Gott und das Leid seiner Schöpfung. Nachdenkliches zur Theodizeefrage, Würzburg 2000, 97).

[12] Diese Einsicht führt Keith Ward zu der richtigen Einschätzung, daß der einzige wirklich gravierende moralische Einwand gegen den Glauben an Gott darin besteht, die Schöpfung des Menschen und damit das eigene In-der-Welt-Sein radikal abzulehnen. „The one really difficult moral objection to God is that we may think it is better never to have been born. If we really do think

Leidens auf die menschliche Willensfreiheit die Frage offen: „warum – wenn Allmachtsschranken Gott an der Schaffung der übelfrei guten Welt hindern – warum hat Gott das Schaffen dann nicht bleibenlassen?“ [13]

Eine Reihe von zumeist atheistischen Philosophen geht an dieser Stelle ganz selbstverständlich davon aus, daß es in der Tat besser gewesen wäre, wenn Gott das Schaffen ‚bleiben gelassen‘ hätte. In der gegenwärtigen Diskussion gilt dabei neben David Hume [14] und Immanuel Kant [15] vor allem Arthur Schopenhauer als Kronzeuge für diesen Standpunkt. Schopenhauer, der die Welt als *W*eh, *E*lend, *L*eid, *T*od buchstabieren zu müssen meint [16], geht davon aus, daß jede Lebensgeschichte eine Leidensgeschichte ist; „denn jeder Lebenslauf ist, in der Regel, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle“ [17]. Ganz im Sinne Hamlets meint er deswegen festhalten zu können, daß der Zustand des Menschen als so elend anzusehen ist, daß „gänzliches Nichtseyn ihm entschieden vorzuziehen wäre“ [18]. Unter Berufung auf Herodots Einsicht, daß kein Mensch existiert hat, „der nicht mehr als ein Mal gewünscht hätte, den folgenden Tag nicht zu erleben“, kommt er zu dem Ergebnis, daß „die so oft beklagte Kürze des Lebens vielleicht gerade das beste daran seyn“ [19] möchte.

Schopenhauer ist natürlich bewußt, daß dieser Pessimismus keineswegs so unumstritten ist, wie manche seiner Formulierungen suggerieren. Zumindest ist ihm bekannt, daß beispielsweise Leibniz vollkommen davon überzeugt war, daß genau das Gegenteil von seiner Position berechtigt ist. [20] Und die Versuchung ist groß, angesichts der Einseitigkeit der Formulierungen Humes, Kants, Schopenhauers und ihnen folgender atheistischer Philosophen, an dieser Stelle einfach unter Hinweis auf entgegengesetzte Stel-

---

this, in full knowledge of all the facts, then, and only then, we will conscientiously reject the divine purpose for creation“ (*K. Ward*, God, chance, and necessity, Oxford 1997, 193).

[13] *O. Marquard*, Theodizeemotive in Fichtes früher Wissenschaftslehre. Rede anläßlich der Ehrenpromotion an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena, Erlangen-Jena 1994, 32.

[14] Streminger verweist in seiner Argumentation beispielsweise auf Humes Einschätzung, daß viele das Angebot, nochmals die Kinderjahre durchleben zu können, dankend ablehnen würden (*G. Streminger*, Gottes Güte und die Übel der Welt. Das Theodizee-Problem. In: A. Bohnen/A. Musgrave [Hgg.], Wege der Vernunft. Festschrift für H. Albert, Tübingen 1991, 192–224, 202).

[15] Vgl. *I. Kant*, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, in: *Ders.*, Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von *W. Weischedel*, Darmstadt 1971, Band 9, 105–124, A 203 – eine Passage, in der Kant ganz selbstverständlich davon ausgeht, daß kein Mensch Lust hätte, sein eigenes Leben oder ein anderes Leben auf dieser Erdenwelt noch einmal zu leben.

[16] Vgl. *Streminger*, 192. Ganz auf dieser Linie beschreibt Streminger den „Grundakkord in der Sinfonie des Lebens“ als einen „Kampf ums Dasein“ (ebd. 202) und geht selbstverständlich davon aus, daß diese Welt in einer Skala, auf der die besten und die schlechtesten Welten eingezeichnet sind, deutlich im negativen Bereich zu verorten ist (vgl. ebd. 203).

[17] *A. Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstellung, Band 1. Vier Bücher, nebst einem Anhange, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, Zürich 1988, 422.

[18] Ebd.

[19] Ebd.

[20] Vgl. *G. W. Leibniz*, Die Theodizee von der Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels, in: *Ders.*, Philosophische Schriften II., herausgegeben und übersetzt von *H. Herring*, Darmstadt 1985, I, 13.

lungnahmen ihren Pessimismus in die Schranken zu weisen. In diesem Sinne behauptet etwa Richard Swinburne, daß die meisten Menschen ihr Leben als ein hohes Gut ansehen, das die Existenz des ihnen zugefügten Leids rechtfertigt. Zur Unterstützung dieser Annahme schlägt Swinburne vor, man solle sich eine Maschine vorstellen, die es einem erlaube, durch Betätigung eines Druckknopfes eine beliebige Zeit ohne Bewußtsein und damit auch ohne Schmerzempfinden zu sein. Während dieser Bewußtlosigkeit würde man weiter handeln, als sei man bei Bewußtsein und hinterher könne man sich an die bewußtlos verstrichene Zeit erinnern, als ob man bei Bewußtsein gewesen sei. In dem von Swinburne konstruierten Gedankenexperiment besteht nun die Möglichkeit, jederzeit und so oft man will, den Knopf zu drücken, um dadurch Schmerz und Leid zu vermeiden. Swinburnes Unterstellung lautet, daß nur wenige den Knopf für eine längere Zeit drücken würden, weil wir ein bewußtes Leben als wertvoll erachten.[21] Durch dieses Gedankenexperiment macht Swinburne zwar deutlich, daß er ein optimistisch denkender Mensch ist, optimistischer jedenfalls als Schopenhauer – ein philosophisches Argument präsentiert er dadurch nicht.

Da Swinburne bewußt ist, daß dem von ihm unterstellten Ergebnis seines Gedankenexperimentes eine hinreichende empirische Evidenz fehlt, bemüht er sich, eine möglichst breite empirische Grundlage für seine Unterstellung zu finden. Auf diese Weise verfällt er auf die verwegene Überlegung, daß allein schon die Tatsache, daß sich so wenige Menschen das Leben nehmen, deutlich mache, daß Schopenhauers Pessimismus nicht so weit verbreitet sei, wie dieser unterstellt. Vielmehr würden offenbar die meisten Menschen die oben gestellten Abwägungsfragen positiv entscheiden, da sie sich sonst längst umgebracht hätten.[22] Ganz davon abgesehen, daß diese Art der Argumentation in kaum erträglichem Maße zynisch ist, ist auch sie nicht stichhaltig, weil – wie Swinburne selbst zugibt – die Tatsache der relativ niedrigen Selbsttötungsrate dem Umstand geschuldet sein könnte, daß Menschen auch in der ausweglosesten Lage auf Besserung hoffen – eine Hoffnung, die sich im Rückblick als falsch erweisen kann, weswegen die handelnde Person im Rückblick durchaus Schopenhauer Recht geben könnte.[23]

Betrachtet man einerseits Swinburnes und Leibniz' ungebrochenen Optimismus sowie andererseits Stremingers und Schopenhauers düsteren Pessimismus, wird deutlich, daß die einfache Behauptung guter oder schlechter Grundgefühle dem Leben und der Welt gegenüber bei der philosophischen Bearbeitung der genannten Abwägungsfragen nicht weiterführt. Schopen-

[21] Vgl. *R. Swinburne*, Providence and the problem of evil, Oxford 1998, 240.

[22] Vgl. *Swinburne*, 241.

[23] Im übrigen könnte der Verzicht auf die Selbsttötung auch ein Akt der Solidarität gegenüber Menschen sein, denen gegenüber man bestimmte Verpflichtungen hat (z. B. eigene Kinder). Aber die Liste der Gründe ließe sich hier noch erheblich verlängern, so daß Swinburnes Argument in keinem Fall zu überzeugen vermag.

hauers Position verdient allein deshalb nähere Beachtung, weil er angesichts der optimistischen Sicht Leibniz' ein wichtiges Argument für seine Entscheidung angibt. Schopenhauer sieht nämlich gerade in dem in unserem Zusammenhang zu diskutierenden erschreckenden Ausmaß des Leidens den entscheidenden Grund für die Richtigkeit seiner Position. In diesem Sinne hält er fest:

> Und wenn man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgische Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerthurm des Ugolino blicken lassen wollte; so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser *meilleur des mondes possibles* ist.[24]

Diese Aufzählung ließe sich mit Blick auf die Massenmorde des 20. Jahrhunderts noch deutlich drastischer formulieren und stellt in der Tat das entscheidende Argument gegen jede vorschnelle Bejahung der Abwägungsfragen dar. Selbst von theologischer Seite aus traut sich deshalb kaum jemand, die Bejahung eines letzten Sinns des Daseins und der Weltgeschichte einzufordern.

Um so auffälliger ist es, daß mit Friedrich Nietzsche ausgerechnet einer der entschiedensten und radikalsten atheistischen Kritiker des Christentums für eine entschiedene und ausnahmslose Bejahung des Daseins plädiert. Nietzsches Wunsch, „einmal nur noch ein Ja-sagender zu sein"[25] und das Leben so vorbehaltlos anzunehmen, daß man jeden Augenblick immer neu zu erleben bereit ist[26], richtet sich dabei gerade gegen jede christlich motivierte Ablehnung dieses Lebens, und macht das positive Potential des Daseins und der menschlichen Freiheit deutlich. Zugleich bleibt die von Nietzsche gewünschte Form der Bejahung eine zu leistende Aufforderung, die man sich nicht hier und jetzt zur Rechtfertigung des Leidens zunutze machen kann. Die von Nietzsche angezielte Rechtfertigung bleibt dem Menschen aufgegeben und kann deshalb nicht zur Legitimation des Leidens verwendet werden.[27] Andererseits kann in Nietzsches Perspektive das Leiden auch hier und jetzt nicht als definitives Argument gegen die Bejahung des Lebens gelten, weil seine Bejahung als Ziel menschlicher Willenskraft gefaßt wird. Bei aller Bemühung um eine ungeschönte Konfrontation mit

---

[24] *Schopenhauer*, 423.

[25] Vgl. *F. Nietzsche*, Die fröhliche Wissenschaft, in: *Ders.*, Kritische Studienausgabe, Band 3. Herausgegeben von *G. Colli* und *M. Montinari*. Neuausgabe, München 1999, 343–651, IV, Nr. 276: „Ich will immer mehr lernen, das Nothwendige an den Dingen als das Schöne sehen: – so werde ich Einer von Denen sein, welche die Dinge schön machen. Amor fati: das sei von nun an meine Liebe! ... Und, Alles in Allem und Großen: ich will irgendwann, einmal nur noch ein Jasagender sein!"

[26] Vgl. *Nietzsche*, IV, Nr. 341.

[27] Vgl. *U. Willers*, Das Theodizeeproblem – christlich-allzuchristlich?, in: *Ders.* (Hg.), Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion, Münster [u. a.] 2003, 211–238, 236.

der Wirklichkeit des Leidens gehen Nietzsches Überlegungen mitunter mit einer Depotenzierung des Übels einher, die Schopenhauers negative Art der Darstellung des menschlichen Daseins fraglich werden läßt und zumindest gelegentlich an Swinburnes Art der Argumentation erinnert.[28] Offenbar gibt es also sowohl auf atheistischer als auch auf theistischer Seite unterschiedliche Intuitionen in bezug auf die Frage, ob diese Welt im allgemeinen und die menschliche Willensfreiheit im besonderen so positiv zu bewerten ist, daß ihrer beider Existenz ihrer Nichtexistenz vorzuziehen wäre.

Dennoch erscheint eine affirmative Antwort auf diese Frage nicht unbedingt so sehr im Blick auf das je eigene Leben, sondern mehr im Blick auf das namenlose Leiden anderer und im Blick auf das Leiden in der Welt angesichts der Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts als zynisch und gefühllos. Zugleich wurde gerade im Zusammenhang mit diesen Katastrophen deutlich, wie unendlich weit wir von der Realisierung einer in allem bejahbaren Welt entfernt sind und wie verheerend der Versuch wirken kann, diese zu erschaffen. Viele würden deshalb mit Schopenhauer bei jeder optimistischen Daseinsanalyse von einer nicht nur absurden, sondern „wahrhaft ruchlosen Denkungsart" sprechen[29], und sich angesichts der namenlosen Leiden der Menschheit entschieden gegen eine letzte Bejahung menschlicher Freiheit verwahren. Gerade das uns heute so schmerzlich bewußte ungeheure Übermaß an Leiden in der Weltgeschichte macht den eigentlichen Skandal des Leidens aus und raubt der *free will defense* und jeder umfassenden Bejahung des Sinns des menschlichen Lebens so viel an Plausibilität.[30] Kann es wirklich einen Wert geben, der so unendlich viel Leiden rechtfertigt? „Zieht nicht jede uneingeschränkte Bejahung dieser Frage den Verdacht nach sich, das unermeßliche Leid ungezählter Opfer im Namen eines Wertes zu akzeptieren, in dessen Genuß die meisten dieser Opfer niemals gelangten?"[31] Ist Freiheit wirklich ein so hoher Wert, daß er das lebendige Begrabenwerden unzähliger Babys während des Völkermordes in Ruanda rechtfertigt? War nicht – so ist auch von theologischer Seite immer wieder zu hören – spätestens der bestialische Massenmord an den Juden während

[28] Vgl. z. B. *Nietzsche*, IV, Nr. 326: „Es will mir scheinen, daß vom Schmerze und Unglücke immer *übertrieben* geredet werde, wie als ob es eine Sache der guten Lebensart sei, hier zu übertreiben: man schweigt dagegen geflissentlich davon, daß es gegen den Schmerz eine Unzahl Linderungsmittel giebt, wie Betäubungen oder die fieberhafte Hast der Gedanken, oder eine ruhige Lage, oder gute und schlimme Erinnerungen, Absichten, Hoffnungen, und viele Arten von Stolz und Mitgefühl, die beinahe die Wirkung von Anästheticis haben: während bei den höchsten Graden des Schmerzes schon von selber Ohnmachten eintreten."

[29] Vgl. *Schopenhauer*, 424: „Uebrigens kann ich hier die Erklärung nicht zurückhalten, daß mir der *Optimismus*, wo er nicht etwan das gedankenlose Reden Solcher ist, unter deren platten Stirnen nichts als Worte herbergen, nicht bloß eine absurde, sondern auch eine wahrhaft *ruchlose* Denkungsart erscheint, als ein bitterer Hohn über die namenlosen Leiden der Menschheit."

[30] Vgl. *J. Brantschen*, Leiden – Ernstfall der Hoffnung. Eine theologische Meditation, in: ThPQ 150 (2002) 226–237, 227.

[31] *Kreiner*, 261.

der Herrschaft der Nationalsozialisten ein Fanal, das alle noch so guten Rechtfertigungen außer Kraft setzt?[32]

> Ist ein Gott glaubwürdig, der Auschwitz aus ‚Liebe' mit ansähe, nur weil er die ‚Freiheit' des Menschen respektiert? Auschwitz – ein ‚Preis der Liebe'? Ein solcher Gott wäre unter dem ethischen Niveau eines jeden Vaters, einer jeden Mutter, die zwar auch die Freiheit ihres Kindes respektieren, aber alles täten, was in ihrer Macht stünde, geriete das Kind in Situationen himmelschreienden Unglücks oder würde es selber zum Produzenten solcher Zustände.[33]

Kann man also wirklich die Werte von Freiheit und Liebe als Rechtfertigungsgrund für Auschwitz akzeptieren? Oder gilt nicht vielmehr das Wort von Elie Wiesel[34]:

> Nichts kann Auschwitz rechtfertigen. Und wenn Gott selbst mir eine Rechtfertigung anböte, ich würde sie, glaube ich, zurückweisen. Treblinka hat alle Rechtfertigungen außer Kraft gesetzt. Und alle Antworten.[35]

Und in der Tat: Wenn man sich den barbarischen Wahn vor Augen führt, mit dem die Nazis lebende jüdische Kinder in das mit Leichen genährte Feuer der Gruben warfen, steht fest, daß der dadurch entstandene Riß nach menschlichem Ermessen nie mehr geheilt werden kann und es nie eine Rechtfertigung für dieses Verbrechen geben darf.

Andererseits sollte man gerade angesichts der Zeugnisse der Überlebenden der Schoa vorsichtig mit einer Festlegung auf eine negative Beantwortung unserer Fragen sein. Denn genauso wie Auschwitz Anlaß definitiver Verzweiflung war, so gab es auch in Auschwitz das definitive Ja zur Liebe. In diesem Sinne heißt es etwa in dem Testament, das Victor Frankl in Auschwitz im Angesicht des allgegenwärtigen Todes von einem Mitgefangenen für seine Frau hat aufschreiben lassen:

---

[32] Vgl. *R. Adams*, Theodicy and divine intervention, in: *T. Tracy* (Hg.), The God who acts. Philosophical and theological explorations, University Park/PA 1994, 31–40, 34; sowie *H.-J. Höhn*, zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001, 151, Fußnote 119: „Angesichts der Monstrosität der nationalsozialistischen Judenvernichtung dürfte die ‚Unverhältnismäßigkeit' zwischen der Freiheit des Menschen (als Täter) und der Liebe Gottes (zu den Opfern) evident sein und jeden Versuch als monströs erscheinen lassen, das Leiden zum ‚Preis' von Freiheit und Liebe zu erklären."

[33] *Kuschel*, 244. Kuschels Form des Einwandes übersieht, daß Gott den Menschen in der Perspektive des relationalen Theismus nicht als (unmündiges) Kind, sondern als Freund und Partner will.

[34] Vgl. zur Position E. Wiesels den biographisch orientierten Durchgang durch sein Werk unter dem Gesichtspunkt seines Beitrages zur Theodizeedebatte bei *S. Melchardt*, Theodizee nach Auschwitz? Der literarische Beitrag Elie Wiesels zur Klärung eines philosophischen Problems, Münster 2001, 61–113; sowie *R. Boschki*, Schweigen und schreien zugleich. Anklage Gottes im Werk von Elie Wiesel. In: JBTh 16 (2001) 109–132.

[35] *E. Wiesel*, Alle Flüsse fließen ins Meer. Autobiographie, Hamburg 1995, 142; vgl. *ders.*, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg i. Br. [u. a.] ^{5}2002, 56: „Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper vor meinen Augen als Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen. ... Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen. Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie."

> Erstens – wir haben täglich und stündlich von ihr gesprochen … Zweitens: ich habe nie jemanden mehr geliebt als sie. Drittens: die kurze Zeit mit ihr verheiratet zu sein, dieses Glück hat alles aufgewogen, auch was wir hier jetzt erleben mußten.[36]

Offenbar ist es auch angesichts der größten Katastrophe und einer das menschliche Denken übersteigenden Bestialität möglich, aufgrund der Liebe eines einzigen Menschen an den Sinn des Lebens zu glauben und auch in der Hölle von Auschwitz bedingungslos „Ja" zum Leben zu sagen. Genauso kann aber auch umgekehrt das Leiden eines einzigen zu Tode gemarterten Kindes genügen, um dieser Welt das eigene Ja definitiv zu verweigern.[37] Das Glück der Liebe zu einem einzigen Menschen kann mich so sehr überwältigen, daß mir kein Preis als zu hoch für diese Liebe erscheint. Und der Schmerz über das Leid eines Menschen kann so sehr Besitz von mir ergreifen, daß dieser Schmerz durch keinen Preis der Welt gerechtfertigt werden kann.[38]

Es gibt Augenblicke im Leben eines jeden Menschen, die die totale Bejahung und solche, die die totale Verneinung des Lebens nahelegen. Für beide Grundoptionen gibt es existentiell wie intellektuell überzeugende Gründe. Und – wie ich zumindest noch andeuten will – keine der beiden Grundoptionen ist vor einer zynischen Perspektivierung gefeit. Dennoch ist es weder existentiell möglich noch intellektuell redlich, je nach Situation die eigene Grundoption anzupassen. Man muß sich entscheiden beziehungsweise „Sie sind mit im Boot", wie Pascal es ausdrückt[39]. Selbst die Entscheidung, sich nicht für oder gegen den Glauben an Gott zu entscheiden, stellt eine für das Theodizeeproblem folgenreiche Entscheidung dar, deren Implikationen es zu verantworten gilt.

Wie aber läßt sich die Frage entscheiden, ob das Dasein als zustimmungswürdig anerkannt werden kann? Wer kann diese Frage mit welchem Recht und aufgrund welcher Kriterien beantworten? Und ist es zur Verteidigung des christlichen Glaubens erforderlich, eine positive Antwort in der Abwägungsfrage zu begründen oder genügt es, die Möglichkeit dieser positiven Entscheidung offenzuhalten, beziehungsweise genügt es, die Argumente gegen ihre Möglichkeit zu entkräften?

---

[36] *V. E. Frankl*, … trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager, München 1977, 92.

[37] Vgl. *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980, 63: „Das Leiden eines einzigen unschuldigen Kindes ist eine unbestreitbare Widerlegung der Vorstellung des allmächtigen und gütigen Gottes im Himmel."

[38] Diese doppelte Gestalt der Erfahrung hat der jüdischen Tradition zufolge sogar normativen Charakter, insofern sie in der Mischna den Hinweis enthält, daß der, der ein Leben zerstört, so ist, als würde er die ganze Welt zerstören, und der, der ein Leben rettet, als würde er die ganze Welt retten (vgl. *P. v. d. Osten-Sacken*, Christliche Theologie nach Auschwitz, in: *M. Görg/M. Langer* [Hgg.], Als Gott weinte. Theologie nach Auschwitz, Regensburg 1997, 12–29, 26, mit Verweis auf Mischna/Traktat Sanhedrin 4,5).

[39] *B. Pascal*, Über die Religion und über einige andere Gegenstände, Frankfurt am Main 1987, 122; vgl. *M. Wyschogrod*, Gott – ein Gott der Erlösung, in: *Brocke/Jochum*, 178–194, 182.

Die bisherigen Überlegungen sollten zumindest soviel deutlich gemacht haben, daß eine rein quantitativ-empirische Analyse, wie sie die oben referierten Überlegungen Swinburnes andeuten, zu kurz greift.[40] Genauso wenig hilft der Hinweis weiter, daß es in jeder verbesserten Situation objektiv weiterhin genauso viel Grund zur Klage gäbe wie in der gegenwärtigen Situation.[41] Es kann nicht um den Versuch einer objektiv-quantitativen Entscheidung der Abwägungssituation gehen, weil hier schlechterdings nicht quantifizierbare Phänomene miteinander in Relation gebracht werden. Im Mittelpunkt der Abwägung hat vielmehr die entscheidende Person zu stehen, die mit Hilfe von ihr allein zu verantwortenden Kriterien eine Entscheidung in bezug auf das eigene Dasein und dessen Zustimmungswürdigkeit treffen muß.

2. Die Frage nach den Subjekten der Entscheidung

Mit dieser zuletzt genannten Erwägung ist ein entscheidender Eckpfeiler für die hier vorgestellte Form der Argumentation benannt. Die Abwägungsfrage, ob das Leben trotz des Leidens insgesamt annehmbar und zustimmungswürdig ist, kann von niemand anderem als den betroffenen Personen selbst beantwortet werden. Nur ich kann im letzten sagen, ob mein Dasein zustimmungswürdig ist oder nicht. W. Hasker versucht sogar deutlich zu machen, daß ein Ja zu meiner eigenen Existenz ein Ja zur Weltgeschichte im Ganzen impliziert, weil auch nur kleinste Veränderungen im Laufe der Geschichte dazu geführt haben könnten, daß es mich gar nicht gibt.[42]

Selbst wenn man diesem Teil der Argumentation Haskers nicht zustimmt, ist es richtig, daß die Frage nach Abwägung von Leid und Freiheit in bezug auf das eigene Leben der betroffenen Person selbst zu überlassen ist und „in dem Sinne personenrelativ (ist; Verf.), als jeder zur Beantwortung dieser Frage andere Prämissen gebrauchen muß“[43]. Unterstellt man aber, daß alle Personen die Abwägungsfrage positiv beantworten, wäre die Abwägungsfrage auch in bezug auf die Weltgeschichte insgesamt – zumindest was das für das Theodizeeproblem schlechthin entscheidende den Menschen zugefügte Leid angeht – positiv entschieden. Sollte *jeder* Mensch bei der Frage danach, ob er sein eigenes Leben trotz des darin enthaltenen

[40] Vgl. *J. Werbick*, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001, 120.

[41] Gegen *G. Schlesinger*, Religion and scientific method, Dordrecht-Boston 1977, 65.

[42] Entsprechend fragt Hasker direkt jeden um seine individuelle Antwort auf die Frage: „*Am I glad that I exist?*“ (*W. Hasker*, On regretting the evils of this world, in: *M. L. Peterson* [Hg.], The problem of evil. Selected readings, Notre Dame/Ind. 1992, 153–167, 154) Wer diese Frage mit Ja beantwortet, muß Hasker zufolge auch Ja zum bisherigen Ablauf der Geschichte sagen, weil jede kleinste Änderung im Ablauf der Geschichte auch mich zu einem ganz anderen Menschen, oder meine Existenz unmöglich gemacht hätte (vgl. *Hasker*, 156–160). Fazit: „If I am glad on the whole about my own existence, and that of persons close to me, then I cannot reproach God for the general character or the major events of the world's past history“ (*Hasker*, 164).

[43] Vgl. *Hasker*, 155 (eigene Übersetzung).

Leidens für zustimmungswürdig ansieht, mit Ja antworten, wäre auch *insgesamt* das Leiden als Preis von Freiheit und Liebe in Kauf genommen.

Zudem wäre bei einer solchen Vorgehensweise der von Johann Baptist Metz befürchteten Verabredung mit Gott „hinter dem Rücken der namenlosen Leiden Unschuldiger“[44] von vornherein der Boden entzogen. Ein weiterer Vorteil bestünde darin, daß die soeben explizierte Position in keiner Weise eine Bonisierung des Leidens erfordert, sondern an dem kategorischen Nicht-sein-Sollen des theodizeerelevanten Leidens festhalten kann. Denn es geht bei der Zustimmung nicht um eine Zustimmung zum *Leiden*, sondern um die Zustimmung zum *Leben* und zur *Freiheit trotz* des dadurch in die Welt kommenden Leidens. Im übrigen ist es keineswegs ausgeschlossen, daß ein ‚Ja‘ zum Leben und zur Freiheit mit einer Ablehnung Gottes und seiner Liebe einhergeht, so daß die hier vorgetragenen Überlegungen nicht die Perspektive einer Apokatastasis zur Lösung des Theodizeeproblems in Anspruch nehmen müssen. Bei einem Menschen wie Adolf Hitler kann man beispielsweise durchaus unterstellen, daß er im Blick auf sein Leben das Leiden als Preis der Freiheit zu akzeptieren bereit war, ohne daß man davon ausgehen muß, daß er dazu in der Lage wäre, der eschatologischen Einladung zur universalen Überschreitung auf den Anderen hin Folge zu leisten.

Das Problem der hier vorgeschlagenen Lösungsperspektive ist nun aber, daß ganz offensichtlich eine Reihe von Menschen ihre Zustimmung verweigern, ja daß manche Menschen ihre Verweigerung eines Ja zum Leben – ähnlich wie Elie Wiesel oder Iwan Karamasow – definitiv festsetzen. Will man dennoch rationalerweise an der realen *Möglichkeit* einer Zustimmung aller Personen festhalten, ist die Plausibilisierung folgender drei Prämissen erforderlich: Zunächst wäre nachzuweisen, daß ein hier und jetzt gegebenes, als definitiv behauptetes Nein grundsätzlich revidierbaren Charakter hat. Darüber hinaus ist das Argumentationsziel so zu begrenzen, daß es nur darum geht, die Möglichkeit einer Zustimmung offenzuhalten, nicht aber sie positiv beweisen zu wollen. In diesem Zusammenhang wäre allerdings drittens deutlich zu machen, warum die Vertretung der Hoffnung rational ist, daß schließlich alle Personen zu einem „Ja“ zu ihrer Existenz finden werden.

Meine nachfolgende Argumentation zu diesen Punkten hat deshalb folgende Struktur:

Bewiesen werden soll:

(1) Es ist logisch möglich und ein möglicher Gegenstand einer rational verantworteten Hoffnung, daß alle Personen im Blick auf das Ganze ihrer Existenz und ihres Daseins „Ja“ zu ihrem Leben und dem damit verbundenen Wert der menschlichen Willensfreiheit sagen werden, so daß sie faktisch

[44] Vgl. *Metz*, 110.

im Blick auf ihr Leben das Leiden als Preis für Freiheit und Liebe akzeptieren.

Dabei ist zu zeigen, wie (1) zusammenpassen kann mit:

(2) Es gibt Personen, die mit guten Gründen ein „Ja" zum Dasein verweigern und diese Weigerung bis in den Tod hinein für definitiv erklären.

(1) und (2) sind dann vereinbar, wenn gilt:

(3) Auch als definitiv behauptete und gut begründete Verweigerungen sind prinzipiell revidierbar.

(4) Auch nach dem Tod ist eine solche Revision beziehungsweise das Offenbarwerden einer solchen Revision denkbar.

(5) Die eschatologische Hoffnung der Christen läßt sich so ausbuchstabieren, daß die Hoffnung auf eine solche Revision rational verantwortet werden kann.

Satz (3) leuchtet sofort ein, insofern wir immer wieder erleben, daß angeblich definitive und gut überlegte Entscheidungen revidiert werden (man denke nur an die Vielzahl von Ehescheidungen). Ihre Unabweisbarkeit läßt sich zudem zusätzlich mit Einsichten des späten Wittgenstein begründen. Wittgenstein verdeutlicht nämlich, daß sich die Bedeutung von Zeichen nur im Gebrauch in Sprachspielen zeigen kann.[45] Ist diese Beobachtung richtig, folgen zwei für Satz (3) wichtige Punkte. Zum einen kann auch die Bedeutung des Leidens immer nur sprachspielrelativ und damit niemals ein für alle Mal festgesetzt und bewertet werden, so daß eine *definitive* Ablehnung des Lebens aufgrund einer negativen Wertung des Leidens irrational wäre.[46] Zum anderen müssen jede Artikulation von Definitivität und jeder Begründungsversuch aufgrund der Neubestimmbarkeit ihres semantischen Gehaltes in anderen Sprachspielkontexten relativiert werden.

Zur Stützung von Satz (4) muß kein postmortaler Seelenbildungsprozeß angenommen werden, sondern es genügt die Akzeptanz der christlichen Basisannahme, daß die eigentliche Entscheidung des Menschen erst in der postmortalen Begegnung mit Christus offenbar wird.

Die Rationalität der Annahme (5) gründet in dem Glauben, daß eben diese Begegnung mit Christus die Begegnung mit vollkommener in einer Person Gestalt gewordener Wahrheit, Freiheit und Liebe ist. Erst diese Begegnung ermöglicht es uns, den Wert unbedingter Willensfreiheit und die

---

[45] Vgl. zur ausführlichen Begründung und Explizierung dieser Einsicht *K. v. Stosch*, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, 21–26. Übrigens läßt sich aus dieser Beobachtung auch noch einmal die grundsätzliche Einsicht begründen, daß alleine die betroffenen Personen selbst die Abwägungsfrage entscheiden dürfen. Denn als Mitspieler in den jeweiligen Sprachspielen sind es ja gerade sie, die zuerst die Bedeutung des Leidens festlegen.

[46] Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Überlegungen von *M. T. Nelson*, Temporal wholes and the problem of evil, in: RelSt 29 (1993) 313–324, der dafür argumentiert, daß die Bewertung und Bedeutung einzelner Episoden des Lebens sich im Laufe des Lebens ändern können und zum Teil von dessen weiterem Verlauf, letztlich aber von meiner Gesamtperspektive auf mein Leben abhängt.

Wahrheit ohne Vor- und Nachbedingungen geschenkter Liebe existentiell und intellektuell im letzten zu erfassen beziehungsweise macht unsere Haltung hierzu offenbar. Es ist deshalb rational, eine Revision der ohne diese Kenntnis gegebenen Einschätzung des Wertes von Freiheit und Liebe für möglich zu halten.[47] Da der Wert von Freiheit wie von unserem Dasein insgesamt in eschatologischer Perspektive in ein völlig neues Licht getaucht wird, bleibt zumindest die Frage rationaler Weise berechtigt, ob nicht alle Leidenden in dieser Perspektive zu der hier geforderten Annahme des Lebens finden könnten.[48] In diesem Sinne kann man durchaus berechtigt mit Thomas Pröpper fragen:

> Ob wir nämlich Gottes Liebe die Möglichkeit, sich selbst zu rechtfertigen und aller Zustimmung zu gewinnen, noch zutrauen oder aber diese Möglichkeit, mit Berufung auf die Unaufwiegbarkeit des Leidens und die Unversöhnbarkeit der Schuld, für bereits definitiv und zwar negativ entschieden ansehen wollen. Beide Optionen werden sich, gerade auch praktisch, verantworten müssen: die des Glaubens vor der Instanz der religionskritischen Argumente, die atheistische gegenüber der Frage, ob man angesichts des definitiven Unrechts und endgültiger Vernichtung leben kann, ohne sich den Leidenden durch Vergessen und Abwendung zu entziehen.[49]

Ohne an dieser Stelle auf die von Pröpper erhobenen Nachfragen im Hinblick auf die praktische Vernunft eingehen zu können, scheint mir zumindest sein Plädoyer für die Möglichkeit einer Selbstrechtfertigung Gottes angesichts der soeben ausgeführten Überlegungen im Hinblick auf die christlicherseits erwartete, noch nicht erfolgte Begegnung mit vollkommener Freiheit und Liebe rational verantwortbar zu sein. Allerdings ist noch nicht so recht deutlich, auf welcher kriterialen Grundlage der Nachweis der Rationalität der Offenhaltung dieser Frage begründet werden kann.

---

[47] Dies wäre nur dann anders, wenn man nachweisen könnte, daß es in der Welt etwas gibt, das deren Annehmbarkeit prinzipiell und kategorisch ausschließt. Mit Hilfe der von Wittgenstein gewonnenen Einsichten läßt sich aber auch bezogen auf diesen Punkt deutlich machen, daß eine solche Einstellung irrational wäre. Denn da die Bedeutung von Leiden erst in Sprachspielen, und damit von Opfern und Tätern gemeinsam festgelegt wird, kann sie niemals ein prinzipieller Grund sein, die logische Möglichkeit der umfassenden Bejahung der Welt auszuschließen.

[48] Vgl. *J. Hick*, Evil and the God of love. Reissued with a new preface, Houndmills-London 1985, 363 f.: „For everything will receive a new meaning in the light of the end to which it leads. What now threatens us as final evil will prove to have been interim evil out of which good will in the end have been brought." Anders als Magnus Striet mir dies zu tun scheint (siehe unten), setze ich dabei nicht die Notwendigkeit der Apokatastasis und der gegenseitigen Versöhnung und Vergebung als Bedingung der Möglichkeit der Verantwortung des Glaubens an Gott, sondern lediglich die angesichts des Leidens vollzogene Bejahung des Lebens und der Freiheit, die – wie bereits oben vermerkt – durchaus mit einer Ablehnung Gottes einhergehen kann.

[49] *T. Pröpper*, Fragende und Gefragte zugleich. Notizen zur Theodizee. In: *T. R. Peters* (Hg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 61–72, 71; *ders.*, Warum gerade ich? Zur Frage nach dem Sinn von Leiden, in: KatBl 108 (1983) 253–274, 271: „Ich weiß nicht, was es für erlittenes Leiden bedeutet, wenn Gott selber die Tränen abwischt. Aber ich plädiere dafür, diese Frage wenigstens offenzuhalten."

3. Zum kriterialen Problem und zum Status der hier angestellten Überlegungen

An dieser Stelle meint Magnus Striet, einer der Schüler von Thomas Pröpper, weiterhelfen zu können. Dabei geht er von der richtigen Beobachtung aus, daß der Akt des Protestes gegen das Leid genauso wie der Akt der Verweigerung der Annahme des Lebens einen Freiheitsakt darstellt. Striet zufolge ist es nun aber unzulässig, unter Inanspruchnahme von Freiheit ihren Wert zu widerrufen. Striet sieht in der Freiheit ein geeignetes Kriterium in der Abwägungsfrage, ob unser Dasein insgesamt zustimmungswürdig ist.[50] In einer Strukturanalyse des Freiheitsbegriffs meint er, dieses Kriterium zu präzisieren und operationalisierbar machen zu können.

Freiheit stellt jedoch nur für denjenigen ein Kriterium in dieser Abwägungsentscheidung dar, der sich entscheidet, Freiheit zur Maxime beziehungsweise zum Ausgangspunkt seines Denkens zu machen. Eine solche Entscheidung ist aber schon die Bejahung von Freiheit. Sie setzt damit eine positive Beantwortung der Frage nach dem Wert der Freiheit voraus und ist als Kriterium zu ihrer Entscheidung unzulässig. Freiheit kann zwar als faktische Voraussetzung des atheistischen Protests aufgewiesen werden, wenn man mit Krings jeden Denkakt als Freiheitsvollzug analysiert. Aus der Notwendigkeit, frei handeln zu *müssen*, folgt aber nicht die Option, frei handeln zu *wollen*. Und erst dieser Wille zur Selbstbestimmung führt dazu, Freiheit zum Kriterium von Freiheitsentscheidungen und Moralität zu machen.

Selbst wenn es gelänge, Vergebung als höhere Möglichkeit von Freiheit aufzuweisen[51] und selbst wenn sich die postulatorische Rede von Gott als notwendiges Implikat der Selbstverpflichtung der Freiheit auf den im eigenen Unbedingtheitsanspruch begründeten Sollensanspruch aufweisen ließe, bliebe die Frage, ob Freiheit sein soll und warum ich dem Sollensanspruch der Freiheit genügen soll, offen. Dem Sollensanspruch der Freiheit folgen wollen heißt, „Ja" zu sagen zur Freiheit. Dieses „Ja" darf aber bei der Frage nach dem Leiden als Preis der Freiheit gerade nicht vorausgesetzt werden,

---

[50] Vgl. *M. Striet*, Versuch über die Auflehnung. Philosophisch-theologische Überlegungen zur Theodizeefrage. In: *H. Wagner* (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg i. Br. [u. a.] 1998, 48–89, 66, der meint, Freiheit beziehungsweise eine Phänomenologie des Freiheitsvollzuges an dieser Stelle deswegen kriterial in Anspruch nehmen zu dürfen, weil auch der atheistische Protest „transzendentallogisch die formale Unbedingtheit der Freiheit voraus[setze; K. v. St.] – eine Freiheit aber, die sich selbst Gesetz ist, weil sie sich zu sich selbst entschieden hat, und die folglich ihr eigenes Wesen zum kriteriologischen Maßstab dessen erhebt, was moralisch genannt zu werden verdient und was nicht. … [Damit sei die Frage nach der Existenz Gottes nicht entschieden; K. v. St.]. Wohl aber entschieden ist, daß der argumentative Streit darüber, was dem Menschen wesensgemäß ist und was nicht, nur so begründet entschieden werden kann, daß methodisch auf die menschliche Freiheit selbst und deren praktischen Vollzug rekurriert wird."

[51] Vgl. zur Begründung dieses Gedankens *Striet*, 71.

weil die Abwägungssituation sonst aufgrund einer *petitio principii* entschieden wäre.[52]

Insofern scheint mir kein Weg an der Einsicht vorbeizuführen, daß sich kein allgemeines Kriterium zur Entscheidung dieser Abwägungsfrage angeben läßt. Denn jedes materiale Kriterium ist weltbildgebunden und prinzipiell bestreitbar. Die selbstreflexive Verteidigung des rein formalen Kriteriums der Freiheit scheitert aber an dem Unterschied zwischen faktischer Form der Freiheit und ihrer normativen Bewertung. Es gibt also kein Kriterium, anhand dessen allgemein bestimmt werden könnte, ob der positive Wert des freien Willens das damit verbundene Risiko falscher beziehungsweise leiderzeugender Entscheidungen aufwiegen kann. Genauso wenig läßt sich objektiv entscheiden, ob es gut ist, daß es die Welt gibt. Die hier zu vergleichenden Größen sind zwar nicht schlechterdings unverrechenbar,[53] insofern ich für mich durchaus überlegen kann, ob ich lieber niemals leiden und dafür unfrei und unfähig zu wirklicher Liebe sein würde. Aber die in Relation zu setzenden Größen sind weder quantifizierbar noch sind allgemeine Kriterien benennbar, die jede Person aus zwingenden philosophischen Gründen berücksichtigen muß.

Mir scheint dieses Ergebnis allerdings deshalb nicht besorgniserregend zu sein, weil es logisch möglich und aufgrund der oben erläuterten Annahme (5) durchaus vernünftig ist zu hoffen, daß auch die Verwendung unterschiedlicher Kriterien dazu führen wird, daß alle Menschen sich für eine Bejahung ihrer Existenz entscheiden. Die Rechtfertigung der Hoffnung auf eine von allen Menschen vollzogenen Bejahung der Welt könnte nicht aufgrund eines allgemeinen Kriteriums einsichtig gemacht werden, sondern müßte eher durch eine Beispielsammlung verdeutlicht und im konkreten

---

[52] Richtig an der Striets Überlegungen zugrunde liegenden These Pröppers ist zwar, daß derjenige, der Freiheit definitiv widerruft, gerade die Instanz aufgibt, „die nicht nur Voraussetzung für die eigene Anklage, sondern (zumindest anfanghaft) auch Medium zur Überwindung des beklagten Leids ist" (*P. Platzbecker*, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2003, 375). Aber da menschliche Freiheit gerade keine letzte Überwindung des beklagten Leides zu leisten imstande ist, bleibt es ohne Selbstwiderspruch möglich, die Maßstäblichkeit von Freiheit nicht anzuerkennen. Nicht umsonst bleibt Pröpper deshalb ja auch bei einer eschatologischen Hoffnung stehen, die an dem Scheitern einer autonom philosophisch argumentierenden Theodizee nichts ändert (vgl. *Platzbecker*, 390).

[53] Gegen *Höhn*, 137: „Zwei unverrechenbare Größen werden hier derart in Beziehung gesetzt, daß die eine als ‚Preis' der anderen erscheint. Zu zahlen haben diesen Preis die unschuldig Leidenden, denen gerade um ihrer Schuldlosigkeit willen dieser Preis nicht zumutbar ist." Dem Anliegen Höhns, daß die unschuldig Leidenden nicht den Preis für die Freiheit der Täter zu zahlen haben, wird in dem hier vertretenen Ansatz dadurch Rechnung getragen, daß im Gesamtblick auf unser Dasein einschließlich des postmortalen Verwandlungsprozesses jede Person imstande sein kann, allein aufgrund der eigenen Erfahrungen Ja zu ihrer Existenz zu sagen und den Preis zahlen zu wollen. Es geht also bei meiner Entscheidung nicht um einen von unschuldig Leidenden zu zahlenden Preis, sondern um die Frage, ob die Rückfrage an diese unschuldig Leidenden, die alleine die Entscheidungskompetenz über die Bewertung ihres Leidens behalten, offengehalten werden darf.

Streit nach Feststellung gemeinsamer Prämissen der Diskussionsteilnehmer verteidigt werden.[54]

Das Ergebnis einer solchen Vorgehensweise könnte natürlich niemals eine unerschütterbare, als letztbegründet ausgewiesene Verteidigung des christlichen Glaubens angesichts des Leidens in der Welt sein. Aber ein weitergehendes Ziel scheint mir gerade im Kontext der Theodizeeproblematik auch alles andere als wünschenswert zu sein. Durch ihren Rekurs auf bestimmte Sprachspiele und den Verzicht auf ein universales Kriterium macht sich die hier vertretene Rede von Gott abhängig von der geschichtlich konkreten Haltung der Menschen zum Leiden und zu ihrem Leben. Sie ist nicht verblüffungsfest und kann den Sinn nicht a priori sicherstellen. Die Theologie bleibt so (zumindest beim Verzicht auf ein einheitliches, transzendental ausgewiesenes Kriterium) in der zeitlichen Gespanntheit der christlichen Hoffnung und auf die Rückfrage an Gott verwiesen.

Zugleich wird diese Rückfrage durch die Konturierung der eschatologischen Perspektive und der mit ihr verbundenen Hoffnung auf eine Antwort auf die Theodizeefrage zuerst ermöglicht. Denn eine Frage ohne einen Begriff von einer möglichen Antwort ist sinnlos. Der von Metz geforderte Schrei nach der Rettung der anderen kann erst vor dem Hintergrund dieser Überlegungen der theoretischen Vernunft als nicht absurd verantwortet und damit durchgehalten werden. Aber derartige theoretische Überlegungen können die praktische Entscheidung für die Option des Glaubens und die damit verbundene existentielle Bejahung des unbedingten Wertes von Freiheit und Liebe weder ersetzen noch zwingend herbeiführen. Von daher mündet jede theoretische Auseinandersetzung mit der Theodizeefrage in eine praktische Theodizee, die als solidarische Praxis zur Bejahung menschlichen Lebens einlädt.

[54] Vgl. zu dieser Vorgehensweise *Stosch*, 318 f.

ThPh 81 (2006) 76–92

Gewaltexzeß und Glaubenskraft

Edith Stein, Gertrud von le Fort* und die „Gespräche der Karmelitinnen" von Compiègne

Von Felix M. Schandl O. Carm.

1. Anlaß

„Dialogues des Carmélites", die Oper des französischen Komponisten Francis Poulenc (1899–1963), steht in regelmäßigen Abständen auf dem Spielplan internationaler Opernhäuser. Nicht immer veranlaßt die Aufführung so wie 2004 in Köln[1] dazu, den äußeren Bezug und die innere Beziehung anzusprechen[2] zwischen der Hinrichtung der Karmelitinnen von Compiègne in Paris während der Französischen Revolution am 17. Juli 1794[3] – der „Rahmenhandlung" dieser Oper und ihrer literarischen Vorlagen – und dem furchtbaren Ende des Lebens Edith Steins[4] (1891–1942) – mit Millionen anderer Opfer – in den Gaskammern von Auschwitz-Birkenau am 9. August 1942[5]. Edith Stein hatte von 1933 bis 1938 als Konventualin im Kölner Karmel (damals im Vorort

---

* Die Schreibung des Namens erfolgt originalgetreu mit kleingeschriebenem Artikel, unabhängig von der Schreibweise in der hier zitierten Literatur.

[1] Im Frühjahr 2004 in deutscher Fassung inszeniert von Martina Pfaff nach Günter Krämer in Köln, vgl. *F. Poulenc*, Dialogues des Carmélites (Gespräche der Karmelitinnen). Oper in drei Akten nach dem gleichnamigen Bühnenstück von Georges Bernanos. Premiere am 7. Februar 2004, herausgegeben von der *Oper Köln*, Köln o. J.; vgl. *Oper Köln* (Hg.), Spielzeit 2003/2004. Köln 2003, 10f. beziehungsweise unter www.buehnenkoeln.de [Stand März 2004].

[2] *A. Fasel*, „Unser Herz muss singen!" Ein Gespräch mit der Karmelitin Schwester Ancilla über Francis Poulencs Oper „Gespräche der Karmelitinnen", die in Köln zu sehen ist, in: Welt am Sonntag 08.02.2004; *E. Kohlhaas* in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 16.02.2004. So auch in der öffentlichen Matinee am 01.02.2004, an der ich auf Bitten der Priorin des Kölner Karmels, Sr. Ancilla, teilnahm.

[3] Dazu *M. Lade*, Der geschichtliche Hintergrund, in: *Poulenc*, 16–20; *G. Mesters*, Compiègne, 16 Karmelitinnen v. C., in: LThK^2 3 (1959) 28. [Im LThK^3 sind sie nicht mehr erwähnt!] Am Vortag, dem 16. Juli, feiert die katholische Kirche jährlich liturgisch „Maria vom Berge Karmel", das Hochfest des Karmelitenordens, auch Skapulierfest genannt.

[4] Vgl. neben *E. Stein*, Aus dem Leben einer jüdischen Familie, und weitere autobiographische Beiträge (ESGA 1 [zur Abkürzung vgl. die Erläuterung in Anmerkung 9]). Freiburg i. Br. [u. a.] 2002, zuletzt: *C. Feldmann*, Edith Stein, Reinbek bei Hamburg 2004; *B. Beckmann/H.-B. Gerl-Falkovitz* (Hgg.), Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente, Würzburg 2003; *H.-B. Gerl[-Falkovitz]*, Unerbittliches Licht. Edith Stein: Philosophie – Mystik – Leben. Mainz 1991, ^{3}1999; *W. von Kloeden*, Stein, Edith (Sr. Teresia Benedicta a Cruce OCD), in: BBKL 15 (1999) 1318–1340; *A. U. Müller/M. A. Neyer*, Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau, Zürich/Düsseldorf 1998, jetzt Düsseldorf 2002; *E. Stein*, Wie ich in den Kölner Karmel kam. Mit Erläuterungen und Ergänzungen von *M. A. Neyer*, Würzburg 1994; *M. A. Neyer*, Edith Stein. Ihr Leben in Bildern und Dokumenten, Würzburg ^{2}1987. Seit der Freigabe entsprechender Akten vatikanischer Geheimarchive am 15. Februar 2003 ist auch die Eingabe Edith Steins aus Münster 1933 an den Heiligen Stuhl, betreffend eine Reaktion auf die antijüdischen Maßnahmen des „Dritten Reiches", öffentlich zugänglich und dokumentiert. So etwa in: FrRu N. F. 10 (2003) 162–167. – Nach wie vor knapp die Darstellung bei *B. Beckmann*, Stein, Edith, in: LThK^3 9 (2000) 946, interessant zu vergleichen mit *H. L. Van Breda*, Stein, Edith, in: LThK^2 9 (1964) 1029f.

[5] Speziell zu ihren „letzten Tagen" vgl. *E. Stein*, Selbstbildnis in Briefen. Zweiter Teil 1933–1942 (ESGA 3 [vgl. Anmerkung 9]). Freiburg i. Br. [u. a.] 2000; *E. Prégardier/A. Mohr* unter Mitarbeit von *R. Weinhold*, Passion im August (2.–9. August 1942). Edith Stein und Gefährtinnen: Weg in Tod und Auferstehung. Annweiler 1995; *C. K. Suzawa*, „Unterwegs ad orientem". Das letzte Zeugnis Edith Steins, in: *Beckmann/Gerl-Falkovitz* (Hgg.), 227–236.

Lindenthal) gelebt[6], bevor sie nach der zynischerweise sogenannten „Reichskristallnacht" in das nahegelegene niederländische Kloster Echt[7] (eine Gründung der Kölner Karmelitinnen in der Kulturkampfzeit des 19. Jahrhunderts) auswich. So wollte sie die Kölner Schwestern und auch sich selbst vor Verfolgungen des Naziregimes schützen, was für sie selbst und für ihre leibliche Schwester Rosa letztendlich erfolglos blieb. Köln wiederum hatte – nach der Uraufführung am 26. Januar 1957 in Mailand – am 14. Juli 1957 die deutsche Erstaufführung dieser Oper unter dem bei Gertrud von le Fort (1876–1971) entliehenen Titel „Die Letzte am Schafott"[8] erlebt.

Von daher ergeben sich zwei Berührungslinien in der Biographie Edith Steins[9], die ich im folgenden näher beleuchten möchte: zum einen ihre Beziehung zur Schriftstellerin Gertrud von le Fort, zum anderen die Parallelen zum gewaltsamen Lebensende der Karmelitinnen von Compiègne. Die Schriftstellerin[10] bildet dabei ein „thematisches Bindeglied" zwischen beiden Linien, insofern ihre Novelle „Die Letzte am Schafott" (1931) direkt den französischen Schriftsteller Georges Bernanos (1888–1948)[11] beeinflußte und 1947 kurz vor seinem Tode zu einer Bühnenfassung mit dem Titel „Dialogues des Carmélites" veranlaßte. Diese erschien posthum 1949 (in deutscher Übersetzung „Die begnadete Angst", 1951) und wurde 1951 in der Bearbeitung von Albert Béguin in Zürich aufgeführt; sie diente als Vorlage für Poulenc' gleichnamige Oper wie auch für das Drehbuch des 1959 produzierten Films „Opfergang einer Nonne" mit Jeanne Moreau in der Titelrolle[12].

---

[6] Vgl. *E. Stein*, Wie ich in den Kölner Karmel kam (4. Adventssonntag, 18. XII. 1938), in: ESGA 1 (2002) 345–362; *Poulenc*, 32–34.

[7] Vgl. *F. M. Schandl*, „... den Heimatlosen Herberg' zu erflehen ...". Die selige Asylantin Edith Stein und der Umgang mit Flüchtlingen, in: Konradsblatt 77/Nr. 51–52 (Freiburg i. Br. 26. 12. 1993) 13 (abgedruckt in: Im Gespräch 2/98, herausgegeben vom Bildungshaus der Karmeliten – Marianum Bamberg/Johannes vom Kreuz – Akademie Erlangen, Bamberg, Oktober 1998, 7–9).

[8] Vgl. *Poulenc*, 1; *J. Heinzelmann*, Dialoghi delle Carmelitane, in: *C. Dalhaus* [u. a.] (Hgg.), Pipers Enzyklopädie des Musiktheaters, München [u. a.] 1994, Band 5, 61–63. Irrtümlicherweise wird gelegentlich der 16. Juli 1957 als Tag der deutschen Erstaufführung angegeben.

[9] Steins Werke sind hauptsächlich in zwei Sammelausgaben zugänglich: zum einen in der umfassenden, wissenschaftlich und archivarisch zuverlässigen „Edith-Stein-Gesamtausgabe" (abgekürzt zitiert ESGA) im Auftrag des Internationalen Edith-Stein-Instituts in Würzburg, auf 25 Bände konzipiert, von denen derzeit 14 erschienen sind (Freiburg i. Br. [u. a.] 2000–2006); daneben in den älteren, anfangs nicht immer zuverlässig edierten und nach 18 Bänden unvollständig eingestellten „Edith-Stein-Werken" (Freiburg i. Br. [u. a.] 1950–1998; abgekürzt zitiert ESW).

[10] Zu le Fort vgl. *H. Bach*, Le Fort Gertrud Baronin v., in: LThK^3 6 (1997) 701; die ausführlich vergleichende Darstellung bei *S. Düren*, Die Frau im Spannungsfeld von Emanzipation und Glaube. Eine Untersuchung zu theologisch-anthropologischen Aussagen über das Wesen der Frau in der deutschsprachigen Literatur der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung von Edith Stein, Sigrid Undset, Gertrud von le Fort, Ilse von Stach, Regensburg 1998; *A. Focke*, Gertrud von le Fort. Gesamtschau und Grundlagen ihrer Dichtung. Graz [u.a.] 1960; *B. Kettern*, le Fort, Gertrud von, in: BBKL 4 (1992) 1348–1356; *G. Kranz*, Gertrud von le Fort. Leben und Werk in Daten, Bildern und Zeugnissen, Frankfurt am Main 1976 [inzwischen 3. überarbeitete Auflage 1995!]; (etwas unkritisch:) *M. Müller*, Liebe, Schuld und Gnade. Vergessene Schriftsteller (X): Gertrud von le Fort, in: Junge Freiheit 2000, www.jungefreiheit.de [Stand Februar 2000]. – Schon zu ihren Lebzeiten wird le Fort im LThK erwähnt: 3 (1931) 298; 3^2 (1959) 364.

[11] Vgl. *M. Neumeyer*, Bernanos, Georges, in: LThK^3 2 (1994) 264f.; *F. W. Bautz*, Bernanos, Georges, in: BBKL 1 (1990) 526f.; *E. Schramm*, Bernanos, Georges, in: LThK^2 2 (1958) 235; *C. Gendre*, Bernanos e le Carmelitane di Compiègne, in: RVS 57 (2003) 90–101.

[12] Vgl. *B. Nordhoff*, Entstehungshintergründe von Dichtung und Musik, in: *Poulenc*, 8–10. Französische Originalausgabe: *G. Bernanos*, Dialogues des Carmélites. Neuchâtel-Paris 1949; deutsche Erstausgabe: *G. Bernanos*, Die begnadete Angst. Aus dem Französischen von *E. Peterich*, Köln 1951. *Kettern*, 1350, notiert etwas unsauber recherchiert: „Georges Bernanos dramatisiert 1949 die Novelle ‚Die Letzte am Schafott' unter dem Titel ‚Dialogues des Carmélites'", und erwähnt die Verteidigung dieser Adaption „gegen den Vorwurf des geistigen Diebstahls" durch le

2. Edith Stein und Gertrud von le Fort

2.1 Biographische Berührungen

Edith Stein und Gertrud von le Fort stehen miteinander in direktem Austausch[13], wie Korrespondenzen und Begegnungen in den Jahren von etwa 1932 bis 1935 belegen[14]. Fünf[15] Briefe Edith Steins mit persönlichem[16] wie thematischem Inhalt sind er-

---

Fort selbst. – *G. Bernanos*, Predigt eines Atheisten am Fest der kleinen Therese [von Lisieux; F. M. S.], Einsiedeln 1954 (ein Auszug aus: *Ders.*, „Les Grands Cimetières sous la Lune", Paris 1938, 247–275, deutsch: „Die großen Friedhöfe unter dem Mond", Köln 1948) nimmt in anderer Weise Bezug auf eine populäre Gestalt des Karmel in neuerer Zeit. – *R. Huppmann*, Der Spielfilm im Umfeld der Religion, in: interkom 2 und 3, herausgegeben vom *Institut für Kommunikation und Medien der Hochschule für Philosophie*, München 1987, 13–42, und 1988, 13–43, stellt die Bezüge der religiösen Thematik in (bis dahin) zeitgenössischen Filmen exzellent dar, allerdings ohne den „Opfergang einer Nonne" zu erwähnen. – Dieser Film wurde zuletzt am 25.07.2005 im MDR-Fernsehprogramm ausgestrahlt.

[13] Vgl. *Kranz*, 29f.119.126f.155.201f.; sowie Anmerkung 1 der Hgg. zu Br. 290 (17.10.1933): ESGA 3, 21: „Gertrud von le Fort und Edith Stein waren – vermutlich seit 1932 – befreundet. Edith Stein empfahl und verschenkte häufig ihre Werke" [irrtümlich wird hierbei 1925 als Jahr der Konversion le Forts angegeben, vgl. Anmerkung 18]. – Inzwischen auch: *A. Kleinewefers*, Die Dichterin und die Philosophin: Gertrud von le Fort und Edith Stein, in: Katholische Bildung 106 (Essen 2005) 117–127.

[14] Steins Korrespondenz (Briefe und Schriftstücke von ihr, an und teilweise über sie) ist relativ umfassend ediert in: ESGA 2–4 (vgl. auch Anmerkung 4), anders als le Forts Korrespondenz, soweit sie im Deutschen Literaturarchiv des Schiller-Nationalmuseums in Marbach/Neckar aufbewahrt ist.

[15] Das sind: 1.) Br. 284 (Breslau 09.10.1933): ESGA 2, 308f. 2.) Br. 290 (Köln 17.10.1933): ESGA 3, 20f. 3.) Br. 326 (Köln 04.05.1934): ESGA 3, 61. 4.) Br. 327 (Köln undatiert, [nach dem 10.05.1934]): ESGA 3, 61f. 5.) Br. 365 (Köln 31.01.1935): ESGA 3, 102f. [der 4. Brief war früher mit editorischer Datierung „<vermutlich Spätsommer> 1935" als Br. 210 abgedruckt ESW 9, 47f.; eine entsprechende Anmerkung zu diesem Brief und ein Hinweis auf ihn im Register 1, ESGA 3, 600, wäre noch zu ergänzen! – Ich danke herzlich M. Amata Neyer für die freundliche Mitteilung ihrer Begründung für diese neue editorische Datierung]. – Stein dankt zweimal (im ersten und vierten Brief) für einen (jeweils zuvor erhaltenen) Brief le Forts; diese Briefe sind aber nicht erhalten, da Stein, abgesehen von ganz seltenen Ausnahmen oder wenn sie freie Rückseiten für Notizen nutzte, keine Briefe und Schreiben anderer aufbewahrte (freundliche Mitteilung von M. A. Neyer) [eine editorische Anmerkung dazu in der ESGA wäre ebenfalls hilfreich]. – Zur Einordnung dieser fünf Briefe in die biographische Chronologie Steins: In der Zeit vom 15.08.–13.10.1933 (vgl. ihre Schilderung „Wie ich in den Kölner Karmel kam [1938]: ESGA 1, 345–362, 356–362; auch ESGA 2, 299–311; ESGA 3, 19–25.57f., 63f.; ESGA 4; 234f.) absolviert sie einen durchaus spannungsgeladenen Abschiedsbesuch der Mutter und Geschwister in Breslau. Am Tag nach ihrem Geburtstag [12.10.] reist sie nach Köln. Mit Eintritt in den Kölner Karmel am 14.10.1933 (dem Vorabend des liturgischen Festes der hl. Teresa von Avila) beginnt ihr sogenanntes Postulat, mit ihrer Einkleidung am 15.04.1934 das sogenannte Noviziat. Dieses endet mit ihrer ersten Profeß (einfache Gelübde auf drei Jahre) am 21.04.1935. Genau drei Jahre danach legt sie am 21.04.1938 ihre Ewige Profeß (Gelübde auf Lebenszeit) ab, vgl. *Neyer*, Leben, 82.

[16] Dabei geht es vorwiegend um die durch ihre Taufe und ihren Ordenseintritt belastete Beziehung Steins zu ihrer 1936 in Breslau verstorbenen Mutter Auguste Stein. Stein dankt le Fort schon im 1.) Br. 284 (09.10.1933): ESGA 2, 308, für ihr Verständnis für „meinen Weg [...] – im Gegensatz zu dem großen Leid, das ich hier verursachen muß und täglich vor Augen habe". Sie bittet le Fort um Fürbitte für die Mutter, und vermutet, „daß es Ihnen viel bedeuten würde, meine Mutter zu kennen. Eine gewisse Verwandtschaft hat sie mit Veronikas Großmutter (aus: „Schweißtuch" [1928, F. M. S.]). Nur ist sie kein Kulturmensch, sondern ganz schlichte und starke Natur." Im 2.) Br. 290 (17.10.1933) ESGA 3, 20f., dankt sie le Fort „für die liebevolle Bereitschaft, meiner lieben Mutter etwas Trost zu bringen" und erörtert ausführlicher die Frage, ob und wie le Fort einen Zugang zu ihrer Mutter und ihrer Einstellung finden könnte: „Als Anknüpfungspunkt für Sie sehe ich nur die ganz starke und echte Gottesliebe, die meine Mutter hat, und die durch nichts zu

halten, mehrfach empfiehlt sie Bücher der Schriftstellerin zur Lektüre, so etwa 1932 „als Erziehungsroman“[17] den ersten Teil des Doppelromans „Das Schweißtuch der Veronika“ (1928), und „als historischen Roman“[18] den „Papst aus dem Ghetto“ (1930). Mit letzterem versuchte le Fort „den Juden ein gutes Wort zu sagen“, nachdem sie sich 1929 über den NS-Kampfruf „Juda verrecke!“ empört hatte[19], was der Jüdin Edith Stein keinesfalls gleichgültig sein konnte[20]. Wohl im selben Jahr 1932[21], bald nach Erscheinen der Novelle „Die Letzte am Schafott“ und aus diesem Anlaß, waren sich beide in München[22] begegnet. Im November 1934[23] besucht le Fort den Karmel

---

erschütternde Liebe zu mir. Ich möchte es Ihnen anheim stellen, ob Sie sich an diese schwierige Aufgabe heranwagen wollen.“ Laut Anmerkung 4 der Hgg. ebd. „fand sich kein Anhaltspunkt dafür, daß Gertrud von le Fort mit Auguste Stein in Verbindung trat“. Damit ist diese bei *Kranz*, 127, noch genannte Legende endgültig und auch von ihm selbst in der 3. Auflage 1995 ad acta gelegt, vgl. *Kleinewefers*, 126, Anmerkung 11; sowie *J. Pottier*, Zwischen Ernst Troeltsch und Edith Stein: Gertrud von le Forts einsamer Weg, in: WJP 24 (2002) 185–225, 197. – Monate später erwartet Stein gar nicht mehr, daß le Fort anläßlich einer Vortragsreise in Breslau Kontakt mit ihrer Mutter aufnimmt, nur noch mit ihrer Schwester Rosa, die sich ja nach dem Tod der Mutter taufen lassen wird, Edith Stein nach Echt folgt und schließlich in den Tod begleitet, vgl. 4.) Br. 327 (nach 10.05.1934): ESGA 3, 62. Anfang 1935 bemerkt sie allerdings Br. 368 (07.02.1935): ESGA 3, 106: „Gertrud le Fort [sic!] will auch meine Angehörigen in Breslau besuchen, wenn sie dorthin fährt, obwohl ich ihr erzählt habe, wie es Ihnen ergangen ist.“ – Stein hoffte ja anfangs, in einen neu gegründeten Karmel in Breslau versetzt zu werden und so ihrer Mutter und ihren Geschwistern näher sein zu können, vgl. 1.) Br. 284 (09.10.1933): ESGA 2, 308. Später empfiehlt sie le Fort Grüße und einen Besuch in der dortigen, 1933 gegründeten Niederlassung in Pawelwitz bei Breslau, vgl. 5.) Br. 365 (31.01.1935): ESGA 3, 102f., 103.

[17] Br. 225 (Münster 18.10.1932): ESGA 2, 243–245, 243. Band 1 dieses Doppelromans lautete „Der römische Brunnen“; Band 2: „Der Kranz der Engel“ erschien erst 1946.

[18] ESGA 2, 243; ESGA 2, 244, Anmerkung 8, werden irrtümlich die Konversion le Forts auf 1925 und die Veröffentlichung des „Papstes“ auf 1929 datiert!

[19] Zitat bei *Müller*.

[20] Zur „jüdischen Biographie“ Edith Steins vgl. ESGA 1; sowie *S. M. Batzdorff*, Edith Stein – meine Tante. Das jüdische Erbe einer katholischen Heiligen, Würzburg 2000; *F. M. Schandl*, „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen“. Jüdische Bezüge und Strukturen in Leben und Werk Edith Steins (1891–1942), Sinzig 1990 (Zusammenfassung in: Ter. 43 [1992] 53–107); *E. L. Ehrlich*, Edith Stein und das Judentum, in: FrRu N. F. 6 (1999) 20–23; *E. H. Füllenbach*, Die Heiligsprechung Edith Steins – Hemmnis im christlich-jüdischen Dialog, in: FrRu N. F. 6 (1999) 3–20; *ders.*, Auschwitz als Krise christlicher Theologie. Zum Kölner Edith-Stein-Denkmal von Bert Gerresheim, in: Edith Stein Jahrbuch 10, Würzburg 2004, 175–192.

[21] Vgl. *Kranz*, 202; die Datierung auf das Jahr1932 steht – entgegen der dortigen Anmerkung 4 der Hgg. – nicht wörtlich in Br. 374 (27.02.1935): ESGA 3, 114f., 114, ergibt sich aber mit hoher Wahrscheinlichkeit (vgl. folgende Anmerkung 22) aus Steins ebd. notierten Hinweis, le Fort habe sie „bald darauf“, nämlich nach Erscheinen der Novelle 1931, „in München“ aufgesucht. Die Hgg. kommentieren ESGA 3, 115, Anmerkung 4: „Es ist bis heute nicht geklärt, wann sich Edith Stein und Gertrud von le Fort erstmals begegnet sind. Nach den Erinnerungen von Erich Przywara SJ war es 1929“ (hierzu geben die Hgg. keinen näheren Hinweis; zu Przywara vgl. Anmerkung 43f.).

[22] Mit hoher Wahrscheinlichkeit während Steins dortigem Aufenthalt Anfang April 1932 anläßlich ihrer Vorträge [veröffentlicht ESGA 13, 115–126] am 01.04. im Bayerischen Rundfunk und am 30.04. im Bundeshaus des Katholischen Deutschen Frauenbundes (KDFB). Ihr dortiges Quartier war „‚Haus Venio‘, damals Baaderstraße 56a“, wo sie laut dortiger Chronik u. a. Przywara traf, vgl. Br. 191 ([20.03.] 1932): ESGA 2, 191f., 192, Anmerkung 3; sowie Br. 153 an R. Ingarden (09.03.1932): ESGA 4, 226–228, 228, Anmerkung 5.

[23] Stein erwähnt diesen Besuch in vier Briefen am 14.12.1934, am 31.01.1935 (an le Fort selbst), am 07.02.1935 (mit Datierung auf den vergangenen November) und am 27.02.1935: ESGA 3, 89.102f.106.114. – Die etwas rätselhafte Bemerkung Steins im 1.) Br. 284 (09.10.1933): ESGA 2, 308, an le Fort: „Und das [der Besuch in Köln beziehungsweise das richtige Kennenlernen des Karmel, F. M. S.] wird dann wahrscheinlich schöner als Münster und vielleicht sogar als Beuron“ könnte als Hinweis auf frühere dortige Begegnungen beider verstanden werden, möglicherweise sogar vor 1932.

Köln-Lindenthal: Es sollte der einzige Besuch dort bleiben.[24] Anfang 1935 bedankt sich Edith Stein bei ihr für den Sammelband „Die ewige Frau" (1934)[25], ein „Weihnachtsgeschenk"[26], dessen Thematik ihr bereits 1933 – also noch vor der Veröffentlichung! – zu Ohren gekommen war und welches sie seitdem von ihr „einmal zu sehen bekommen"[27] wollte. Intensiv und mit starker Zustimmung befaßt sie sich mit diesem Werk und empfiehlt es mehrfach weiter, so auch ihrer Freundin und Kollegin Hedwig Conrad-Martius[28] und sogar 1936 in ihrem Hauptwerk „Endliches und Ewiges Sein"[29]. Im Laufe des Jahres 1935 scheint dann die Korrespondenz zum Erliegen zu kommen, was in le Forts gesundheitlicher Konstitution[30] wie auch in ihrer zunehmenden Isolierung durch die Nationalsozialisten[31] begründet sein mag. Jedenfalls erinnert le Fort sich noch 1962 an Edith Steins „Antlitz von unbeschreiblich verklärter Freude, das mir immer unvergeßlich bleiben wird ... [und] mich als das einer Heiligen überwältigte"[32].

Ein Blick in ihre Themen offenbart manche Beziehung in Gemeinsamkeiten wie Unterschieden; dies ausführlicher darzustellen wäre indes Gegenstand einer eigenen Untersuchung. Ich begnüge mich hier mit Hinweisen zu beider persönlichen und ihr Leben prägenden Glaubensentscheidungen (Konversion), zu ihrem religiösen Patriotismus mit antitotalitärer Tendenz, ihren unterschiedlichen Blickwinkeln auf das Leben im Karmel und ihre große Übereinstimmung in einem ganzheitlich ausgerichteten Frauenbild. Beide sind auf ihre Weise geprägt von der Bewegung des „renouveau catholique", welche im Frankreich der Jahrhundertwende zur Zeit der endgültigen Trennung von Kirche und Staat entstand und – im Rahmen einer allgemeinen Renaissance des „Religiösen" – auch den deutschen Katholizismus des späten Kaiserreiches und der Weimarer Republik

---

[24] Vgl. Steins Bemerkung 5.) Br. 365 (31.01.1935): ESGA 3, 102f: „Wir wollen es ruhig dem Herrn überlassen, ob er Sie wieder einmal herführt." – Stein erwähnt kurz nach ihrem Eintritt 2.) Br. 290 (17.10.1933): ESGA 3, 20, le Forts „schönes Marienlob" gelesen zu haben [Dieses „Marienlob" konnte ich nicht identifizieren, F. M. S.].

[25] *G. von le Fort*, Die ewige Frau, München 1934 (Sammelband aus drei Aufsätzen: Die ewige Frau – Die Frau in der Zeit – Die zeitlose Frau). Le Fort selbst erwähnt viel später umgekehrt den Einfluß ihrer Begegnung mit Stein auf dieses Buch: „Wir trafen uns in München, und diese Begegnung hinterließ bei mir den tiefsten Eindruck, der sowohl die Frömmigkeit, die bezaubernde Schlichtheit und Bescheidenheit als die hohe geistige Begabung der damaligen Dozentin von Münster betraf. Diese Eindrücke waren so tief, daß sie mein Buch ‚Die ewige Frau' wesentlich beeinflußt haben": Gertrud von le Fort. Wirken und Wirkung. Dokumente zusammengestellt von *E. von la Chevallerie*, Heidelberg 1983, 174 [Zitat aus einem Brief le Forts 1962 an H. Molitor ohne nähere Angaben]. Der Kommentar ebd. notiert: „Edith Stein hatte den ersten Essay der ‚Ewigen Frau' in der ‚Europäischen Revue[?] gelesen."

[26] 5.) Br. 365 (31.01.1935): ESGA 3, 102; vgl. auch Br. 368 (07.02.1935): ESGA 3, 106: „Indessen habe ich auch das Buch von Gertrud v. le Fort über die Frau gelesen."

[27] 1.) Br. 284 (09.10.1933): ESGA 2, 308.

[28] Br. 430 (17.11.1935): ESGA 3, 173–175, 174, mit dem Hinweis, ihr „Pflanzenbuch" le Fort zukommen zu lassen.

[29] ESW 2^3, 247, Anmerkung 278: „Die Pflanze, wie sie hier geschildert wird, erscheint mir als vollendetes Sinnbild der ‚zeitlosen Frau' (d. i. der Mutter), wie sie Gertrud von Le Fort [sic!] gezeichnet hat (Die ewige Frau, München, 1934, 97ff.)" [97–157, F.M.S.; erscheint demnächst in ESGA 11]; vgl. Br. 430 (17.11.1935): ESGA 3, 175, Anmerkung 8.

[30] Vgl. Steins Bemerkung Br. 368 (07.02.1935): ESGA 3, 106: „Was Sie mir über den Eindruck ihres [le Forts, F. M. S.] Vortragsabends schrieben, war mir sehr wichtig. Als sie uns im November [1934, vgl. Anmerkung 23] besuchte, wurde es mir nämlich klarer noch als vorher, wie ungeheuerlich für dies zarte Wesen das öffentliche Auftreten und das Herumreisen ist; und ich frage mich, ob die Wirkung diesem Opfer entspreche. Ihr Bericht war nun ein Ja auf diese Frage."

[31] Vgl. *Kettern*, 1349; *Müller*.

[32] G. von le Fort, Brief vom 12.11.1962, zitiert *Kranz*, 29f.; vgl. Anmerkung 8 zu Br. 225 (18.10.1932): ESGA 2, 244f.: „Gertrud von le Fort schrieb später an den Promotor des Seligsprechungsprozesses für Edith Stein, es sei ihr nur zweimal ein menschliches Antlitz als das eines Heiligen erschienen: bei Pius X. und bei Edith Stein" (Original dieses Schreibens im Edith-Stein-Archiv in Köln).

in mehrfacher Weise beeinflußte. Die Bewältigung der Weltkriegserfahrungen wie auch des anschließenden Zusammenbruchs der Ordnung in Deutschland spielte dabei eine nicht unerhebliche Rolle.[33]

2.2 Glaubensentscheidung und Konversion

Edith Stein wie Gertrud von le Fort stehen auf ihre Weise in der Reihe der damals steigenden Tendenz zu Konversionen, und zwar speziell zur katholischen Kirche. Die aus preußisch-protestantischer Offiziersfamilie stammende Schriftstellerin tritt – als Hörerin des protestantischen Religionsphilosophen Ernst Troeltsch und des Neukantianers Hermann Cohen – nach längerer innerer Auseinandersetzung 1926 in Rom zur katholischen Kirche über[34] und arbeitet zeitlebens an den Themen der Glaubenserfahrung und -entscheidung sowie „der damit möglichen Glaubenszweifel, aber auch die als beglükkend empfundene Begnadung durch Gott"[35]. Ihre Konversion versteht sie dabei weniger als „Ablehnung des evangelischen Glaubens"; vielmehr geht es ihr „um eine Vereinigung der getrennten Bekenntnisse"[36]. Schon vor diesem Schritt veröffentlicht sie ihre „Hymnen an die Kirche" (1924)[37], „die schlagartig und nachhaltig ihren Namen bekannt machen"[38].

Die jüngere, aus preußisch-jüdischer Familie stammende Edith Stein läßt sich nach längerer agnostischer, doch zunehmend religiös interessierter Einstellung („Suche nach der Wahrheit") am 1. Januar 1922 katholisch taufen – mit ihrer zuvor evangelisch gewordenen Freundin Hedwig Conrad-Martius als Taufpatin[39]. Edith Steins Weg zum christlichen Glauben im Zuge mehrjähriger Berührungen und intensiverer Auseinandersetzung mit religionsphilosophischen und existentielleren Fragen (neben anderen insbesondere Max Scheler, Adolf Reinach und Sören Kierkegaard) ist an anderer Stelle

---

[33] Vgl. hierzu die ausführliche Darstellung von *Kleinewefers* und die fundierten Hinweise von *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Deutsche Geistesgeschichte im Jahrzehnt 1918–1928, konzentriert im Blick auf Edith Stein, in: *Beckmann/Gerl-Falkovitz* (Hgg.), 149–170. *Müller* nennt le Fort eine „führende Vertreterin des Renouveau catholique in der deutschen Literatur". Leider kann ich an dieser Stelle [erst unter 2.4.] nicht näher eingehen auf die ansonsten gut fundierte Recherche von *Pottier*, 213–225, 214, der Weg und Denken le Forts zwischen diesen beiden „Polen" als „Synthese der liberalen Theologie ihres Lehrers Troeltsch und des katholischen Dogmas" verstehen möchte.

[34] Vgl. *Müller*; *Kettern*, 1348f.

[35] *Kettern*, 1350.

[36] *G. von le Fort*, Hälfte des Lebens. Erinnerungen. München 1965, 84. Ebd. fährt sie fort: „Es bedeutet für mich das Geschenk einer besonderen Gnade, daß ich jetzt im hohen Alter das [II. Vatikanische, F. M. S.] Konzil noch erleben darf, wo innerhalb der großen Konfessionen auf beiden Seiten das Eis schmilzt und die Erkenntnis zu tagen beginnt, daß wir eins sind in der Liebe Christi, und daß die Unterscheidungen zeitbedingter Natur überwunden werden können und müssen." Ihre persönliche Motivation begründet sie folgendermaßen: „Ich habe die katholische Kirche zwar nicht als Gegensätzliches zur evangelischen Kirche erlebt, wohl aber als deren Heimat. Ich erkenne die Reformation als zu ihrer Zeit sicherlich von Gott gewollte Bewegung an [...] Aber ich kann sie nicht in ihrer Notwendigkeit als dauernden Zustand der Trennung erkennen, eben weil ich die Trennung nicht durch unüberwindliche religiöse Gegensätze gerechtfertigt finde. Es gibt nur eine allgemeine christliche Kirche, die wir im Apostolikum bekennen. Wo dieses Bekenntnis am stärksten lebt, da muß auch der Herzschlag der Kirche sein": *G. von le Fort*, Brief an H. v. Schubert 11.12.1926, zitiert *Kranz*, 31. „Der Konvertit stellt die lebendige Vereinigung der getrennten Liebe dar; er ist gleichsam die Brücke, die zwei Ufer berührt und verbindet": Zitat ohne Quellenangabe bei *Müller*.

[37] Stein empfiehlt einer von ihr begleiteten Konvertitin diese „Hymnen" als Buchgeschenk an einen Jesuiten, der sie als le Forts „wesentlichstes und grundlegendes Werk" ansieht: Br. 371 (15.02.1935): ESGA 3, 111.

[38] *Kettern*, 1349.

[39] Vgl. zuletzt *E. Avé-Lallemant*, Edith Stein und Hedwig Conrad-Martius – Begegnung in Leben und Werk, in: *Beckmann/Gerl-Falkovitz* (Hgg.), 55–78, 60.

ausführlich dargelegt[40]; hier genügt der Hinweis, daß damit bereits Edith Steins Interesse für den Karmel und seine Spiritualität[41] grundgelegt ist. 1933 hat sie dann aufgrund des NS-Berufsverbotes den Karmel als ihre persönliche Lebensform und Berufung realisiert, wie noch näher darzulegen ist. Den Schlüssel zu dieser persönlichen Entscheidung findet sie in der praktischen Gotteserfahrung Teresas von Avila (1515–1582), niedergelegt in deren Schriften[42]. Erwähnt sei noch, daß der Jesuit Erich Przywara (1889–1972)[43] sowohl noch 1922 mit Edith Stein[44] als auch 1924 mit le Fort[45] bekannt wird, beide begleitet, miteinander bekannt macht und mit ihnen engen Austausch pflegt. Edith Stein motiviert er zur Auseinandersetzung mit dem Thomismus und zur Übersetzung der „Quaestiones disputatae de Veritate“[46] des Aquinaten und zweier Schriften des damals im deutschen Katholizismus neu entdeckten und mehrfach übersetzten berühmten englischen Religionsphilosophen und Konvertiten John Henry Kardinal Newman (1801–1890)[47].

2.3 Religiöser Patriotismus gegen Totalitarismen

Beiden Frauen gemeinsam ist – unabhängig voneinander – eine Tendenz zu einem gewissen religiös gefärbten Patriotismus, der sie allerdings nicht blind macht für die Gefahren des Totalitarismus, wie sie in Deutschland speziell im nationalsozialistischen Ge-

---

[40] Vgl. Steins autobiographische Anmerkungen dazu: ESGA 1. Umfassend: *B. Beckmann*, Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein, Würzburg 2003, 147–285; vgl. meinen früheren Versuch: *F. M. Schandl*, Die Begegnung mit Christus. Auf dem Weg zum Karmel, in: *L. Elders* (Hg.), Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung, Würzburg 1991, 55–93; und neuerdings: *C. Heidrich*, Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen, München [u. a.] 2002, 189–207. – *Kettern*, 1350f., betont le Forts „von Kierkegaard beeinflußte Religiosität“.

[41] Vgl. *G. Benker/A. Deckert/U. Dobhan/S. Panzer/V. E. Schmitt*, Karmeliten, Karmelitinnen, in: LThK^3 5 (1996) 1252–1258; *G. Benker* (Hg.), Die Gemeinschaften des Karmel, Mainz 1994.

[42] Teresa von Avila ist – mit Johannes vom Kreuz, vgl. *F. Dominguez*, Johannes vom Kreuz, in: LThK^3 5 (1996) 927–929; und *P. G. Aring*, Johannes vom Kreuz, in: BBKL 3 (1992) 447f. – die große „Reformatorin“ des Karmelitenordens im Spanien des 16. Jahrhunderts und prägende Gestalt speziell für die Karmelitinnen und Karmeliten der Teresianischen Reform, vgl. *U. Dobhan*, Teresa von Avila, in: LThK^3 9 (2000) 1487–1490; sowie – im gleichen Lexikonband gleich doppelt erwähnt – *ders.*, Teresa von Avila, in: BBKL 11 (1996) 668–672; *G. Lautenschläger*, Therese von Jesu, in: BBKL 11 (1996) 1087–1090.

[43] Vgl. *E. Przywara*, Humanitas. Der Mensch gestern und morgen, Nürnberg 1952, passim über le Fort und Stein; eigentümlich sein charakterlicher Vergleich beider 1951 in: *Ders.*, Zu ihrem [E. Steins, F. M. S.] 10. Todestag, in: Die Besinnung 7 (1952) 238–243, abgedruckt in: *W. Herbstrith* (Hg.), Edith Stein. Ein Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen, Mainz 1993, 159–166, 161. – Vgl. *E. Przywara*, Analogia entis II.-IV. [I. von *E. Coreth*] und Analogia fidei, in: LThK^2 1 (1957) 468–473.473–476; zu ihm: *M. Zechmeister*, Przywara, Erich, in: LThK^3 8 (1999) 688f.; *dies.*, Gottes-Nacht. Erich Przywaras Weg negativer Theologie, Münster 1997; *B. Gertz*, Glaubenswelt als Analogie, Düsseldorf 1969.

[44] Ediert sind lediglich zwei Briefe Przywaras: Stein Br. 160 und 218: ESGA 2, 175f.232–234; Stein erwähnt ihn naturgemäß mehrfach (vgl. Register ESGA 2–4). Vgl. *E. Przywara*, Edith Stein, in: *Ders.*, In und Gegen. Nürnberg 1955, 61–67 = *Ders.*, Die Frage Edith Stein, in: *Herbstrith*, E. Stein, 166–173; *E. Przywara*, Edith Stein und Simone Weil – Zwei philosophische Grund-Motive, in: *W. Herbstrith* (Hg.), Edith Stein – eine große Glaubenszeugin, Annweiler o. J. [1986], 231–247; *H.-B. Gerl-Falkovitz*, Die Newman-Rezeption in den 20er Jahren in Deutschland: Edith Stein im Umkreis von Maria Knoepfler, Romano Guardini und Erich Przywara, in: *Dies.* (Hg.), „Herz spricht zum Herzen“. John Henry Newman (1801–1890) in seiner Bedeutung für das deutsche Christentum, Annweiler 2002, 51–70; *dies.*, Einführung, in: ESGA 22 (2002) IX-XXVII, XV–XVIII; *Schandl*, Begegnung, 88f.; *ders.*, Bezüge, 45f.

[45] Vgl. *Kettern*, 1349. *Kranz*, 201, datiert den Beginn der Bekanntschaft auf 1925.

[46] ESW, 3–4 (1952–1955); ESGA 23 und 24 (noch nicht erschienen).

[47] Die Idee der Universität (erstveröffentlicht): ESGA 21 (2004); Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1928 veröffentlicht): ESGA 22 (2002).

wande heraufzogen und 1933 zur „Machtergreifung" gelangten. Gertrud von le Fort verfaßt ab 1919/20 – also noch vor denen „an die Kirche" – „Hymnen an Deutschland", die erst 1932 erscheinen.[48] Wie Edith Stein wird sie zu Beginn des Ersten Weltkrieges von vaterländischer Begeisterung erfaßt und leistet zeitweise Dienst als Rote-Kreuz-Schwester.[49] Kriegserfahrungen, der Zusammenbruch des Kaiserreiches und die so nicht erwartete Entwicklung der Weimarer Republik lassen beide Frauen auf ihre Weise eine kritische Distanz einnehmen und verstärkt der Glaubensfrage zuwenden. Edith Stein reflektiert diese Erfahrungen in ihrer „Untersuchung über den Staat" (1925).[50]

Dem wachsenden und seit 1933 herrschenden Nationalsozialismus verweigern sich beide in religiöser Hinsicht und am deutlichsten im Frauenbild[51] sowie in der Judenfrage; Edith Stein äußert sich hierbei als betroffene Jüdin mit Angehörigen natürlich umfassender. Das belegen eindrucksvoll die vielen Äußerungen in ihren Briefen[52], das Vorwort ihrer – zu Lebzeiten unveröffentlicht gebliebenen – autobiographischen Denkschrift „Aus dem Leben einer jüdischen Familie"[53] sowie die beiden kleineren, noch im Dritten Reich veröffentlichten Denkschriften „Über Geschichte und Geist des Karmel (1935)[54] sowie „Das Gebet der Kirche" (1937)[55], in denen sie klar und in für den damaligen Katholizismus einmaliger und eben auch riskanter Weise die jüdischen Wurzeln und Bezüge christlicher Liturgie und karmelitanischer Ordenstradition aufweist. Bis zuletzt stellt Edith Stein – die am Zenit ihres Lebens 1916 nicht ohne Stolz vermerkte: „Ich bin preußische Staatsangehörige und Jüdin"[56] – ihr Leben samt seinem durchaus zunächst offenen Ausgang in zeitgenössischer karmelitanischer Haltung der Stellvertretung[57] Gott zur Verfügung: für das „jüdische Volk", aber eben auch „für die Rettung Deutschlands"[58] und,

---

[48] Vgl. *Kettern*, 1348. Von Stein konnte ich keine Bezugnahme darauf verifizieren.

[49] Vgl. *Müller*, der le Fort in einem Brief vom 08.08.1914 (ohne Quellenangabe) zitiert: „Deutschland hat in diesem Krieg nicht nur die gerechte Sache, sondern es ist auch das geistig und sittlich wertvollere Volk gegenüber seinen Gegnern." Zu Stein vgl. ihre autobiographische Denkschrift und Briefe dieser Zeit: ESGA 1–4; *Schandl*, Bezüge, 10–14.24.

[50] In: JPPF 7 (1925) 1–123; Reprint in: *E. Stein*, Beiträge zur philosophischen Begründung der Geisteswissenschaften. Eine Untersuchung über den Staat. Tübingen ^{2}1970, 285–407. [vorgesehen als ESGA 7]

[51] Siehe folgenden Abschnitt 2.4.

[52] Vgl. ESGA 2–4; *Schandl*, Bezüge, 112–128.

[53] ESGA 1, 1–343, 2–4.

[54] ESW 11, 1–9 (erscheint ESGA 19/20). Hier nennt sie gemäß der Ordenstradition den Propheten Elias den „Führer und Vater" der Karmeliten, was 1935 eine klare Kritik am Führerkult bedeutete.

[55] ESW 11, 10–25 (erscheint in ESGA 19/20).

[56] So 1916 im Lebenslauf ihrer Inaugural-Dissertation „Zum Problem der Einfühlung" (Halle 1917, 133): ESGA 1, 364f., hier 364.

[57] Zu diesem schwierigen und fundamentalistisch mißverstehbaren Thema der Theologie und Glaubenspraxis vgl. *Schandl*, Bezüge, 129–158, 137–146; *K. H. Menke/M. Hommens*, Stellvertretung, in: LThK^{3} 9 (2000) 951–956; *B. Janowski*, Stellvertretung. Alttestamentliche Studien zu einem theologischen Grundbegriff (SBS 165). Stuttgart 1997; *K. H. Menke*, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Einsiedeln 1991; *D. Sölle*, Stellvertretung; Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes", Stuttgart ^{2}1982. – Interessant auch der Blick in das zu Edith Stein zeitgenössische Verständnis: *W. Scherer*, Genugtuung, in: LThK 4 (1932) 389–391; und selbst noch *L. Scheffczyk*, Stellvertretung, in: LThK^{2} 9 (1964) 1036; vgl. auch die entsprechenden Artikel „Sühne" in: LThK 9 (1937) 884–886; LThK^{2} 9 (1964) 1152–1158; LThK^{3} 9 (2000) 1097–1105.

[58] In ihrer ordensüblichen testamentarischen Verfügung vom 9. Juni 1939, also in der spannungsvollen Zeit vor Ausbruch des Zweiten Weltkriegs, formuliert Stein: „Schon jetzt nehme ich den Tod, den Gott mir zugedacht hat, in vollkommener Unterwerfung unter Seinen heiligsten Willen mit Freuden entgegen. Ich bitte den Herrn, daß Er mein Leben und Sterben annehmen möchte zu seiner Ehre und Verherrlichung, […] zur Sühne für den Unglauben des jüdischen Volkes und damit der Herr von den Seinen aufgenommen werde und Sein Reich komme in Herrlichkeit, für die Rettung Deutschlands und den Frieden der Welt […]": ESGA 1, 374f., 375. Zu Problematik und angemessener Interpretation ihres Wortes vom „jüdischen Unglauben" vgl.

nicht zuletzt, für „den Frieden der Welt“ [59]. Berühmt geworden ist, wenngleich nur sekundär dokumentiert, das ihr zugeschriebene Wort an ihre Schwester Rosa bei der Abführung am 2. August 1942 aus dem Echter Karmel: „Komm, wir gehen für unser Volk“ [60], womit das jüdische [61], aber auch das deutsche gemeint sein kann.

Le Fort lebt seit 1939 zurückgezogen im Kurort Oberstdorf. 1942 weigert sie sich, ein Gedicht auf den Geburtstag des „Führers“ zu schreiben. [62] Darüber hinaus verfaßt sie 1943, in für sie typischer „Neigung, aktuelle Probleme und Gestalten in die Vergangenheit ‚zurückzuspiegeln‘, um sie aus klärender Distanz heraus noch schärfer und charakteristischer zeichnen zu können“ [63], „Die Consolata“ (1947), eine „besonders brisante historische Novelle“ über „das furchtbare Ende eines mittelalterlichen oberitalienischen

---

ausführlich *Schandl*, Bezüge, 90–162; beide Aufsätze von *Füllenbach*. Jedoch gestaltet sie Esther, die Gestalt der biblischen und jüdischen Tradition, zu ihrer eindeutig Partei ergreifenden Identifikationsfigur, vgl. Br. 573 (31.10.1938): ESGA 3, 333; ESW 11, 165–171 (demnächst in ESGA 19/20).

[59] Vgl. Anmerkung 57; wenig vorher und ebenfalls in aktuellen Zusammenhängen formuliert Stein am 26.03.1939 einen sogenannten Hingabeakt „für den wahren Frieden […]: daß die Herrschaft des Antichrist [Hitler] wenn möglich ohne einen neuen Weltkrieg zusammenbricht und eine neue Ordnung aufgerichtet werden kann. Ich möchte es heute noch, weil es die 12. Stunde ist. Ich weiß, daß ich ein Nichts bin, aber Jesus will es, und Er wird gewiß noch viele andere dazu rufen.“: ESGA 1, 373; zugleich Br. 608: ESGA 3, 373.

[60] Dieses angebliche, den älteren Edith-Stein-Biographien unbekannte (vgl. *Schandl*, Bezüge, 121.242, Anmerkung 218) Wort wird – mit Verweis auf nicht näher genannte Dokumente des damaligen Archivum Carmelitanum Edith Stein in Brüssel sowie aus „den Archiven“ des Echter Karmel – erstmals 1983 zitiert im biographischen Entwurf von *R. Leuven*, der problematischerweise den ESW eingereiht wurde: 10, 166, vgl. 167, Anmerkung 4; kurioserweise findet sich im gleichen Entwurf an früherer Stelle (ESW 10, 140) unter Berufung auf „Fräulein Delsing, eine Nachbarin“ der alternative Wortlaut: „Rosa, wir gehen für unser Volk.“ Maria Delsings Aussage laut Polizeiprotokoll vom 25.07.1945 über die Verhaftung beider Schwestern am 02.08.1942 hingegen erwähnt keinerlei derartiges Wort (dokumentiert in: *Prégardier/Mohr/Weinhold*, 90). Auch sonst findet sich in dieser Dokumentation keinerlei Hinweis auf ein solches Wort, hingegen eine angebliche, von ihm selbst zweideutig und wenig überzeugend kommentierte Äußerung Edith Steins gegenüber einem damaligen jüdischen Angestellten beim Judenrat im Deportationslager Westerbork (*R. Stern*, Bericht vom 22.05.1987 […], in: ebd. 94 f., hier 95): „Wir fügen uns wieder zu den Brüdern und Schwestern unseres Volkes in der Stunde ihrer Not, und vielleicht können wir ihnen helfen.“ Die jüngeren Biographien ziehen die Authentizität dieses Wortes nicht explizit in Zweifel, lassen aber offen, wer mit „unser Volk“ gemeint ist bzw. fügen eigene Interpretationen hinzu, vgl. *Müller/Neyer*, 279, Anmerkung 26: „Bislang ist Marike[!] Delsing die einzige Zeugin für diese Äußerung. Wenn Edith Stein das gesagt hat, bleibt die Frage, wie es zu verstehen ist. Meint sie das jüdische Volk oder das deutsche? Letztlich wird diese Frage ungeklärt bleiben.“; *Feldmann*, 146, Anmerkung 133: „Darüber, ob das jüdische oder das deutsche Volk gemeint war, läßt sich nur spekulieren“. *E. Endres*, Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin. München [u. a.] 1987, 289, kommentiert dieses von ihr (ebenfalls ohne Quellenangabe) zitierte Wort Steins: „Sie meinte das Volk der Juden. Es sei uns erlaubt, die Worte der seligen Dienerin der Kirche anders zu verstehen. Es widerspricht der Meinung des zweiten vatikanischen Konzils nicht, wenn wir sagen: Sie ging für das Volk der Christen.“

[61] Dafür spricht Steins authentische Äußerung von 1938: ESGA 1, 346: „Ich hatte ja schon vorher von scharfen Maßnahmen gegen die Juden gehört. Aber jetzt ging mir auf einmal ein Licht auf, daß Gott wieder schwer Seine Hand auf Sein Volk gelegt habe, und daß das Schicksal dieses Volkes auch das meine war.“ *H. Wielek* berichtet am 09.06.1962 folgende Bemerkung Edith Steins aus einem Gespräch im Lager Westerbork (deutsche Übersetzung in: *Prégardier/Mohr/Weinhold*, 103–105, 104 f.): „Daß Menschen so sein können, habe ich nicht gewußt […] Und daß meine Schwestern und Brüder so leiden müssen! Leider habe ich auch dies nicht gewußt in der Abgeschlossenheit meines Klosters. Stündlich bete ich für sie. Ob ER mein Gebet hört? Ihre Klage hört Gott gewiß.“

[62] Vgl. *Müller*.

[63] *Nordhoff*, 8. „Ich habe das Historische nie als eine Flucht aus der eigenen Zeit empfunden, sondern als einen Abstand, von dem aus man die eigene Zeit schärfer erkennt“: *G. von le Fort*, Woran ich glaube, Zürich 1968, 78, zitiert *Kranz*, 20; ohne Quellenangabe: *Müller*.

Tyrannen", muß allerdings das Manuskript „einem Bekannten zur sicheren Aufbewahrung" anvertrauen im Wissen darum, „daß sie von den NS-Machthabern nur geduldet wurde"[64]. Obwohl „ihr Werk ... in dieser Zeit ... unerwünscht" ist und „seit 1938 ... ihr Name in den gängigen Literaturgeschichten" fehlt[65], emigriert sie – wie Edith Stein[66] – nicht, sondern will ausharren bei ihres Volkes „Schuld und Qual"[67]. Die in ihrem Roman „Die Magdeburgische Hochzeit" (1938 ihre letzte große Veröffentlichung im „Dritten Reich") dargestellte Verwüstung dieser Stadt während des Dreißigjährigen Krieges kann als direkte Warnung vor der Kriegsgefahr und „prophetische Vorausschau auf den Untergang deutscher Städte im Bombensturm des Zweiten Weltkrieges"[68] verstanden werden. „Nach 1945 versagte le Fort sich einer klischeehaften, antideutschen Vergangenheitsbewältigung"[69] – beispielsweise in der Erzählung „Das fremde Kind" (1961) – und findet sich mit der Teilung Deutschlands nicht ab. Ihr bis ins hohe Alter schöpferisches Wirken wird in 15 Sprachen übersetzt, zum Teil verfilmt und mehrfach ausgezeichnet[70]; der Nobelpreis allerdings, für den Hermann Hesse sie 1949 vorschlägt[71], bleibt ihr versagt.

2.4 Sichtweisen des Lebens „im Karmel"

Ihre „Vorliebe ... [für] die Bewährung des christlichen Glaubens in Grenzsituationen"[72] führt le Fort auch zur Behandlung karmelitanischer Spiritualität und Lebensform, speziell der weiblichen Ausprägung in zeitgenössischer Theorie und Praxis. Dabei pflegt sie eher eine idealistische und gelegentlich überhöhte Sicht „von außen", anders als Edith Stein, die das Leben „im Karmel" als ihre persönliche Berufung entdeckt und auch dessen Realität „von innen" kennt und gelegentlich humorvoll kommentiert. 1935 etwa schreibt die Kölner Novizin direkt an Gertrud von le Fort:

> Das Vertrauen, daß etwas von unserem Frieden und unserer Stille hinausströmt in die Welt und denen beisteht, die noch auf der Pilgerschaft sind, kann mich allein darüber beruhigen, daß ich vor so vielen Würdigeren in diese wunderbare Geborgenheit berufen wurde. Sie können sich gar nicht denken, wie tief es mich jedes Mal beschämt, wenn jemand von unserem ‚Opferleben' spricht. Ein Opferleben habe ich geführt, solange ich draußen war. Jetzt sind mir fast alle Lasten abgenommen, und ich habe in Fülle, was mir sonst fehlte. Freilich gibt es Schwestern bei uns, von denen täglich große Opfer verlangt werden. Und ich erwarte ja, daß auch ich noch einmal mehr von meiner Kreuz-Berufung spüren werde als jetzt, wo ich noch einmal vom Herrn als kleines Kind behandelt werde.[73]

Le Forts Novelle „Die Letzte am Schafott" (1931) wird thematischer Anlaß der engeren Beziehung zu Edith Stein; diese vermerkt noch 1935 durchaus kritisch:

---

[64] *Müller*. Deswegen konnte die „Consolata" erst 1947 erscheinen.

[65] *Kettern*, 1349; *Kranz*, 203.

[66] Als Stein 1933 zwangsweise ihre Tätigkeit in Münster aufgeben muß, „erhielt ich sehr bald ein Angebot nach Südamerika. Aber als das kam, war mir schon ein anderer Weg gewiesen", nämlich in den Kölner Karmel: ESGA 1, 350. Kurz vor ihrem Eintritt in Köln bemerkt Edith Stein Br. 282 (18.09.1933): ESGA 2, 306, ihre Mutter wüßte sie jetzt „lieber in Südamerika an einer Schule [...] als hier im Kloster".

[67] Zitat *Müller*, der ihre Nicht-Emigration betont. Eine Fußnote ESW 8, 152, vermerkte noch irrtümlich, le Fort „emigrierte in die Schweiz, als die Nationalsozialisten ihren Besitz in Beschlag nahmen"; diese Fußnote wurde bereits in ESW 8^2 gelöscht.

[68] *Müller*, vgl. *Kettern*, 1349.

[69] *Müller*.

[70] Vgl. *Müller*; *Kettern*, 1349.

[71] *Kranz*, 34; *Müller*.

[72] *Kettern*, 1350.

[73] 5.) Br. 365 (31.01.1935): ESGA 3, 102f., 103. Gleich zu Briefeingang bemerkt Stein ESGA 3, 102: „Exerzitien im Karmel – da fehlt zum Himmel fast nur noch die eigene Heiligkeit."

Auf den Stoff [dazu] ist sie ohne mein Zutun gestoßen. Aber bald darauf suchte sie mich in München auf, und wir sprachen einen Nachmittag lang vom Karmel, dem sie geistig noch ziemlich fern war. Erst durch die Arbeit an der Novelle ist sie mit ihm verwachsen. Natürlich hat sie uns auch besucht, als sie hier war, und war sehr glücklich über die 2 Stunden vor dem Gitter.[74]

Schon unmittelbar vor ihrem Eintritt in den Kölner Karmel 1933 bringt Edith Stein brieflich le Fort ihren Wunsch zum Ausdruck:

Natürlich habe ich auch in den letzten Monaten sehr oft an Sie gedacht, seit ich meinen Weg wußte: daß Sie nun den Karmel erst richtig kennen lernen werden, wenn Sie mich in Köln besuchen.[75]

Ähnlich ahnt sie nach ihrer Einkleidung 1934, an der Gertrud von le Fort nicht teilnehmen konnte,

was das gerade Ihnen bedeutet hätte. Aber irgendwann werden Sie ja doch kommen und den wirklichen Karmel kennen lernen.[76]

Inhaltlich kommen wiederholt karmelitanische Themen der Fürbitte und Stellvertretung zur Sprache:

Sie dürfen nicht glauben, daß Sie irgend etwas verlieren. Jeder, der einen Platz in meinem Herzen und in meinen Gebeten hat, wird nur gewinnen. Meine lieben Schwestern in Köln werden sich herzlich freuen, wenn Sie kommen, und Sie werden bald merken, daß das Gitter gar keine Schranke ist. ... ich [habe] ein heiliges Amt ... für die, die draußen sein müssen.[77]

Aus all dem wird ersichtlich, daß le Fort Interesse an einer konkreteren und authentischeren „Innensicht" des Karmel hegt, und Edith Stein darauf bereitwillig eingeht.

In besagter Novelle „Die Letzte am Schafott" hatte le Fort vor dem Hintergrund der historischen Ereignisse der Französischen Revolution und der Lebensweise der Karmelitinnen von Compiègne „in den beiden antithetisch angelegten Protagonistinnen Blanche und Marie ... Frauengestalten, die zu Martyrinnen werden ... [und dabei] in scheinbar grenzenloser Leidensbereitschaft den Glauben in die heutige, von der Säkularisation gezeichneten Welt"[78] hineintragen. Gerade in der Endphase der Weimarer Demokratie und der bereits installierten oder sich abzeichnenden totalitären Regime in einigen europäischen Staaten bedeuteten dieses bekannteste und andere Werke eine klare Warnung vor und „Absage an alle totalitären Ideologien und Bewegungen"[79].

Im Zusammenhang mit dieser ihrer „politischen Theologie" erwähnt Edith Stein 1942 in Echt einmal knapp das bei den Karmelitinnen verbreitete sogenannte Prager Jesulein im Gegensatz zum damaligen Machthaber:

---

[74] Br. 374 (27.02.1935): ESGA 3, 114f.; vgl. Br. 352 (14.12.1934): ESGA 3, 89: „Gertrud von le Fort besuchte uns auf ihrer Vortragsreise. Es war ihr eine große Freude, den Karmel kennenzulernen." Zu diesem Besuch im Kölner Karmel im November 1934 und der früheren Begegnung in München wohl im April 1932, vgl. oben Anmerkung 21–24. – Laut *Kranz*, 119, verdankt le Fort Przywara „die Kenntnis der Mystik des Karmel", vgl. Anmerkung 86.

[75] 1.) Br. 284 (09.10.1933): ESGA 2, 308f., 308, mit Anmerkungen 1–5 [Anmerkung 3 datiert das „Schweißtuch der Veronika" irrtümlich 1932!]. Steins Hinweis „Von Aachen ist es ja nur eine Stunde" bezieht sich auf die Gelegenheit eines dortigen Vortragsbesuches le Forts; diese Gelegenheit kam nicht zustande, erst im November 1934, vgl. Anmerkungen 23f. und 74.

[76] 3.) Br. 326 (04.05.1934): ESGA 3, 61.

[77] 1.) Br. 284 (09.10.1933): ESGA 2, 308 (zum Thema „Stellvertretung" vgl. oben Anmerkung 57).

[78] *Kettern*, 1350.

[79] *Müller*. Ähnlich decke Bernanos „die drohende totalitäre Entmenschlichung seiner Zeit auf, vor der u. a. die kirchliche Hierarchie wegen ihrer falschen Kompromißbereitschaft versagt" habe: *Neumeyer*, 264. Vgl. oben 2.3.

Das Jesulein kam gerade, als es mit der politischen Kaiserherrlichkeit zu Ende ging. Ist es nicht der ‚heimliche Kaiser', der einmal aller Not ein Ende machen soll? Es hat ja doch die Zügel in der Hand, wenn auch die Menschen zu regieren meinen.[80]

In ähnlicher Weise und wiederum nicht ohne zeitgenössische Absicht thematisiert le Fort 1931 das Schicksal des Andachtsbildes des „petit roi de la gloire" der Karmelitinnen von Compiègne in der Französischen Revolution.[81]

Ihren dem Geist des „renouveau catholique" entsprechend radikalen Blick auf die Spiritualität des Karmel richtet le Fort pointiert 1933 – nach der „Machtergreifung" der Nationalsozialisten – im Geleitwort zur deutschen Ausgabe der „Briefe in den Karmel"[82]:

Es ist nicht zufällig, wenn in unseren Tagen der verborgenste aller Orden, der Orden Unserer Lieben Frau vom Berge Karmel, gleichsam die Pforten seiner Klausur auftut und die Stimme seines gewaltigen Schweigens mitten in einer Welt erhebt, die doch scheinbar ihm so fernsteht. Es ist nicht zufällig: diese dem Geiste des Karmel scheinbar so fremde Welt unserer Tage ist im Grunde gerade ihm in ihren tiefsten Notwendigkeiten zugeordnet. Denn wenn sich diese Welt heute entschließen muß, auf der ganzen Linie ihrer Existenz nur noch um die letzten Antworten zu ringen, weil ja alle vorletzten vom Untergang erfaßt oder doch von ihm bedroht erscheinen, so heißt dies im Grunde die Einstellung auf das Geheimnis des Karmel als letzte Zuflucht, – als die Zuflucht noch in der Zufluchtlosigkeit! Im Karmel findet die Welt unserer Tage die Reihe der unerbittlichen Abschiede, wie sie heute von ihr verlangt werden, religiös vorgelebt, – sie findet die ihr selbst so notwendige, vor nichts mehr zurückschreckende Verfügungsbereitschaft gegenüber den heute mehr denn je verhüllten Ratschlüssen Gottes, – sie findet die Möglichkeit, in jede Nacht gläubig einzutreten als eben nicht mehr ihre eigene Nacht, sondern als die Nacht Gottes, – im Karmel findet sie auch das unverständlichste ihrer Leiden gewürdigt, durch Aufopferung an die ewige Liebe einbeschlossen zu werden in die Teilnahme am Erlösungsleiden des Kreuzes.[83]

Das zentrale, Bernanos wie Poulenc faszinierende Motiv der Novelle bleibt indes das der „Todesangst (und ihrer Überwindung)"[84]. Dies aber nicht aus eigener heroischer Gesinnung, aus eigenem Mut und eigener Leistung, wie es eben die Figur der Schwester Marie verkörpert, sondern gerade in der Unzulänglichkeit der überängstlichen Schwester Blanche mit dem beziehungsvollen Beinamen „von der Todesangst Christi"[85]. An Gott und in Gott allein liegt demnach die Sinnhaftigkeit dieses Tuns, nicht in der Reichweite menschlicher Leistung. Folgerichtig stellt le Fort ihrer Novelle als Motto eine Hymne der Teresa von Avila voran, die es Gott überläßt, die jeweilige eigene Situation und Befindlichkeit auszuwählen; auf diese Hymne kommt die Novelle mehrmals zurück.[86]

---

[80] Br. 726 (02.02.1942): ESGA 3, 531f. mit Anmerkungen 6–7, 531.

[81] *G. von le Fort*, Die Letzte am Schafott, München 1931, 20f.65–67.79f.89.109.111–115.120.131.

[82] *G. von le Fort*, Geleitwort, in: Briefe in den Karmel. Briefe von Marie Antoinette de Geuser (Maria von der heiligen Dreifaltigkeit) an eine Karmeliterin, Regensburg 1934, V-VII; auch in: *Poulenc*, 12.

[83] *Le Fort*, Geleitwort, V f. Es finden sich keine Indizien eines Austausches darüber mit Stein.

[84] *Müller*.

[85] *Le Fort*, Letzte, 31, läßt Blanche gemäß dem klösterlichen Brauch, allerdings auf aktuelle allgemeine Empfehlung des Generaloberen, diesen Beinamen „de Jésus au jardin de l'Agonie" empfangen – in absichtlicher Paradoxie zu ihrem Familiennamen „de la Force"; *Poulenc*, 24 (= Auszug aus den „Dialogues") hingegen läßt sie den Beinamen „von der Todesangst Christi" selbst wählen. Vgl. *Nordhoff*, 9.

[86] *Le Fort*, Letzte, 5.64.69f., mit Hinweis auf die deutsche Übersetzung von *E. Przywara* (zu ihm vgl. Anmerkung 43f.): „Dein bin ich, geboren zu Dir, / Was verfügst Du zu tun mit mir? / Gib mir Reichtum oder Armut, / Gib mir Trost oder Trübsal, / Gib mir Frohlocken oder Trauer, / Süßes Leben, Sonne ohne Schleier. / Da ich ganz mich hingab: / Was verfügst Du zu tun mit

Diesen Gegensatz verhandelt le Fort an den beiden Figuren der Subpriorin Marie und der breit geschilderten, überängstlichen Kandidatin Blanche. Diese wird deshalb schon in ihrer Jugend von den Dienstboten „Häschen" genannt, und das „blieb doch der passendste Name"[87]. Mit vergleichsweise radikalen Gründen rät deshalb Schwester Marie von einer Aufnahme Blanches in den Orden ab:

> Dieses arme Kind rührt mich, denn wahrlich, es hat sich in die Mauern des Karmel eingekuschelt wie ein Vögelchen ins Nest! ... es gibt Hunderte solcher winzigen Flämmchen ..., und weitere unzählige werden von den Stürmen des Lebens verblasen. Solche Flämmchen versetzt man nicht in den Karmel! Der Karmel ist Gewalt auf der ganzen Linie![88]

Blanche wird denn auch folgerichtig mehrmals versagen und Opfer ihrer Ängste werden. Dennoch – und eben nicht aus eigener Kraft – wird am Ende sie es sein, die buchstäblich als Letzte zum Schafott tritt, während Marie durch eintretende Umstände daran gehindert wird und überlebt.[89] Le Forts Beschreibung des Lebens im Karmel bleibt dabei keineswegs einseitig:

> Die Glieder dieses wegen seiner Bußstrenge gern als ‚finster' verschrienen Ordens besitzen gewöhnlich die Heiterkeit und Sorglosigkeit von Kindern[90] [und sind] unermüdlich in ihrer Fähigkeit, sich alle Widerwärtigkeiten in Freude umzudeuten.[91]

Nach Joël Pottier stellen le Forts Schriften die „Opfermystik der katholischen kontemplativen Orden"[92] nach einem längeren Prozeß des „Verwachsens mit dem Karmel" in enger Auseinandersetzung mit Edith Stein in einer idealtypischen Weise vor, die zwar die entsprechende Tradition aufgreife, zugleich aber in wesentlichen Aussagen katholisch-kirchliches Verständnis überschreite. Das bedinge ihre religionssoziologische Prägung durch die Liberale Theologie, vor allem durch Ernst Troeltsch[93] und dessen Mystikbegriff.

> Ganz im Sinne der karmelitischen Spiritualität [werde dabei] eine Lösung der Konflikte nur und erst dann möglich ..., wenn irgendwo, nicht in auffallender, triumphalistischer Weise, sondern demütig und meistens begleitet von Gleichgültigkeit und

---

mir?" - *Poulenc*, 23 (Auszug), formuliert im Munde der „Priorin": „Unser Kloster ist kein Unternehmen der Prüfung und der Zucht und auch keine Lehranstalt der Tugend. Wir sind ein Haus des Gebetes, das Gebet allein gibt uns das Recht zu unserem Dasein; wer nicht an das Gebet glaubt, muß uns für Heuchler oder Parasiten halten."

[87] *Le Fort*, Letzte, 18f.56.19. Stein begleitet die jüdische Konvertitin Dr. Ruth Kantorowicz, die ebenfalls einen Ordenseintritt erwägt, und die sie in eigenartiger Fügung als Mitdeportierte 1942 im Sammellager Westerbork wiedertreffen wird, vgl. *Prégardier/Mohr/Weinhold*, 22.109–129. In Br. 533 (04.12.1937): ESGA 3, 289f., 289, an deren Bekannte gibt sie folgende Charakteristik, die an eine Assoziation zu le Forts „Blanche" denken läßt: „Sie fanden sie ja schon hier erschreckend hilflos, und ich fürchte, daß sie es jetzt noch viel mehr ist. Ich glaube, es müßte sie jetzt jemand an die Hand nehmen und ihr helfen, in der Welt wieder Fuß zu fassen. Ich schrieb ihr im letzten Brief, daß sie auch als Postulantin viel mehr Aussicht hätte, wenn sie auf eigenen Füßen stände, als in der gegenwärtigen Situation, die den Verdacht erweckt, daß sie nur einen Unterschlupf sucht. Aber man kann nicht von einem Häschen erwarten, daß es sich wie ein Löwe benehmen wird." Vgl. Br. 440 (21.01.1938): ESGA 3, 297: „das unglückliche Häschen". *Bernanos*, Dialogues, und *Poulenc*, 2.23, verwenden ebenfalls die Bezeichnung „Häschen" für Blanche.

[88] *Le Fort*, Letzte, 37f.; *Poulenc*, 24 (Auszug), formuliert im Munde der „Priorin": „Unsere Regel ist kein Zufluchtsort. Es ist nicht die Regel, die uns behütet, meine Tochter, wir sind es, die die Regel hüten."

[89] Vgl. *le Fort*, Letzte, 73f.94.96f.117–133.

[90] Ebd. 41.

[91] Ebd. 66. – Zu einseitig dagegen das Urteil bei *Pottier*, 218, „daß den Heldinnen, den Heiligen Gertrud von le Forts etwas fehlt: sie lachen nicht".

[92] *Pottier*, 216.

[93] Vgl. hierzu die Studie meines Bamberger Lehrers *I. Escribano Alberca*, Die Gewinnung theologischer Normen aus der Geschichte der Religionen bei Ernst Troeltsch, München 1961.

Unverständnis, ja sogar allgemeiner Verachtung, jemand bereit ist, sich zu opfern, sein Leben hinzugeben für die, die er liebt – Freunde wie Feinde.[94]

Zu Recht betont Pottier den deutlichen Unterschied der theologischen Kategorie des stellvertretenden Opfers in unauffälliger Verborgenheit und im unbedingten Vertrauen auf den allein wirkenden Gott ohne jede eigene direkte Einflußnahme auf den oder die betreffenden Menschen bei le Fort zur pädagogisch beabsichtigten Wahrnehmung dieses Opfers durch die Betreffende – in diesem Fall Blanche – in Bernanos' Fassung der „Dialogues des Carmélites". Le Fort habe diese „Mystik des Nichts" (E. Przywara), die „mystische Nacht ... der Gottverlassenheit, des Todes als stellvertretendes Opfer ... zwar meisterhaft dargestellt".[95] Doch träfe der Vorwurf ihres katholischen Zeitgenossen Alfred Delp zu, sie überbetone die „Nichtigkeits- und Nächtigkeitslinie des menschlichen Lebens" und die „Linie des Absturzes und des Abgrundes".[96] Auf eine ausführliche Erörterung dieser Tendenz bei le Fort muß in diesem Zusammenhang leider verzichtet werden. Hier genügt ein erster Hinweis auf die bereits erwähnten Anmerkungen der „realistischeren" Karmelitin Edith Stein und auf die spezielle Prägung zunächst der französischen Karmelitinnen, im 19. und bis ins 20. Jahrhundert hinein dann des gesamten Teresianischen Zweiges der Karmelfamilie durch die strenge Sühne- und Aszesespiritualität Kardinal Bérulles[97]. Daß diese Prägung der Karmelspiritualität eine gewisse Faszination im und auf das *renouveau catholique* ausübte, liegt auf der Hand; wie weitreichend, bedarf noch eingehender Bearbeitung.[98] Pottiers Urteil, le Forts „Ideendichtung" sei ein „(als mißglückt anzusehende[r]) Versuch einer Synthese der liberal-protestantischen Mystik und der Opfermystik der katholischen Kirche"[99], kann daher nicht das letzte Wort zu dieser Thematik sein; ebensowenig genügt sein Referieren zeitgenössischer, teilweise „vorkonziliar" negativer Einschätzungen ihrer „schöpferische[n] Synthese".[100] Die praktische Relevanz der schon von le Fort selbst angesprochenen Unmöglichkeit einer bloß „gedanklichen Überwindung der Glaubensschwierigkeiten"[101] wie auch ihre Eigenart, „die dichterische Inspiration über die theologische Reflexion"[102] zu stellen, bedarf ebenfalls angemessener Würdigung.[103]

---

[94] *Pottier*, 217.

[95] Ebd.

[96] *A. Delp*, Tragik im Christentum (1940), in: *Ders.*, Gesammelte Schriften, herausgegeben von *R. Bleistein*, Band II: Philosophische Schriften, Frankfurt am Main [2]1985, 314.315.

[97] Vgl. neben *A. Raffelt*, Bérulle, Pierre de, Kard. [...], in: LThK[3] 2 (1994) 306; sowie dem Hinweis bei *C. Jungels*, Geschichte der Karmelitinnen in Deutschland, in: Edith Stein Jahrbuch 9, Würzburg 2003, 112–130, 112, Anmerkung 2, die leider wenig beachtete Studie von *H. Bastel*, Der Kardinal Pierre de Bérulle als Spiritual des französischen Karmels, Wien 1974; zur Wirkung im deutschen Sprachraum: *H. Bremond*, Heiligkeit und Theologie, Regensburg 1962; ebd. 17–94: „Die selige Marie Acarie und der theresianische Carmel. Einleitendes und Grundlegendes zum Ganzen des Buches" in deutscher Übersetzung von „*T. Benedicta a Cruce (Edith Stein) O. C. D.*" (ebd. 4.14f.; vgl. auch oben Anmerkung 41).

[98] Vgl. meine Bearbeitung der Thematik: *Schandl*, Bezüge, 137–158 (siehe oben Anmerkung 57).

[99] *Pottier*, 222.

[100] *Pottier*, 224. – So ist seine ebd. 222 angeführte „Definition des Sakramentes der Ehe" nach neuerer Auffassung keineswegs „theologisch schief[ ]", vgl. nur CIC 1983, cann. 1055–1062, insbesondere 1057 (Konsens der Partner); sowie 1108–1123 (Eheschließungsform unter Assistenz des Priesters oder Diakons).

[101] *Le Fort*, Erinnerungen II. Teil. Manuskript im Deutschen Literaturarchiv Marbach/Neckar, zitiert bei: *Pottier*, 224, Anmerkung 163.

[102] *Pottier*, 219f.; le Fort selbst definiert 1950 lapidar: „Dichtung ist weder angewandte Moraltheologie noch poetische Dogmatik, ihre Aufgabe ist nicht zu richten, sondern zu erschüttern. Sie stellt kein Vorbild auf, sondern sie stellt ein Stück Menschenleben dar und erhebt es zum Gleichnis" (Brief vom 17.04.1950 an Theoderich Kampmann, im Deutschen Literaturarchiv Marbach/Neckar, zitiert bei *Pottier*, 220).

[103] Vgl. zur Thematik *R. Goslich*, Orientierungssuche im Zeitalter der Angst. Gertrud von le Forts Weg zur Mystik, Hildesheim 2003.

2.5 Ganzheitliche Sicht der Frau

Auf vergleichbarer Linie entfaltet sich schließlich das Frauenbild le Forts, deren „Summe" sie im Essayband „Die ewige Frau" (1934) vorlegt und sofort üble Kritik nationalsozialistischer Rezensenten erntet.[104] Edith Stein ist, wie erwähnt, sofort daran interessiert und antwortet, als sie das Buch 1935 zu lesen bekommt, vollauf begeistert und zustimmend:

> Meine geistliche Lesung in diesen Tagen war Ihr neues Buch. Vorher kam ich nicht dazu. Und nun kann ich Ihnen endlich auch für dieses schöne Weihnachtsgeschenk danken. Ich möchte aus diesen Exerzitien, die mir viel bedeutet haben, das Buch nicht wegdenken. Es hat eine ganz bestimmte Stelle darin. Von diesem ganz Persönlichen abgesehen: ich finde, daß eigentlich alles andere, was in den letzten Jahrzehnten über die Frau geschrieben wurde, jetzt überflüssig ist. Es steht manches bei Ihnen, was wir auch früher schon gewußt haben. Aber das ist alles jetzt erst auf seine letzten Wurzeln zurückgeführt und an seinen Platz gestellt. Und es ist ein Strich unter alle ‚Problematik' gemacht.[105]

Diese inhaltlichen Bezüge in beider Frauenbild sind bereits andernorts herausgearbeitet beziehungsweise weiter zu vertiefen[106]; in diesem Rahmen genügt ein Hinweis auf Edith Steins Nachfrage,

> ob die sponsa Christi in der großen Dichtung vorkommt, derentwegen Sie schon immer ins Rheinland kommen wollten? Oder ist es was ganz für sich?[107]

In diesem Stichwort verdichtet sich Edith Steins Bild der Frau und ihrer eigenen persönlichen kirchlichen Berufung, wie es an anderer Stelle – und ebenfalls noch zu vertiefen – bereits gewürdigt ist.[108]

2.6 „Einfühlung" und „Dichtung"

Renate Krüger weist jüngst auf beider Verwandtschaft in der Methode der Einfühlung hin, welche bei Edith Stein in der grundlegenden Art des phänomenologischen Erkenntnisgewinnes anzutreffen ist, bei le Fort hingegen in der Weise dichterischer Wahrnehmung der „Dinge in ihren eigenen Zusammenhängen und Möglichkeiten"[109], auch unabhängig von der Betrachterperspektive. Diese Spur – Thema aller philosophischen Arbeiten über Edith Stein – wäre bei le Fort noch eingehender zu verfolgen.

---

[104] *Müller.*

[105] 5.) Br. 365 (31.01.1935): ESGA 3, 102f., 102 (vgl. oben Anmerkungen 25–29).

[106] Vgl. Steins Beiträge ESGA 13, eingeleitet von *S. Binggeli; E. Stein*, Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage, herausgegeben und eingeleitet von *H.-B. Gerl[-Falkovitz]*, Freiburg i. Br. 1989. Für beide vgl. *Düren.*

[107] 4.) Br. 327 (nach 10.05.1934): ESGA 3, 61f.

[108] Vgl. ESGA 13, speziell den nunmehr vollständig veröffentlichten Text „Christliches Frauenleben" (1932): 79–114; und die Dokumente zur „Bendorfer Tagung" (1930): 232–252; *K. Westerhorstmann*, Selbstverwirklichung und Pro-Existenz. Frausein in Arbeit und Beruf bei Edith Stein, Paderborn 2004; *F. M. Schandl*, „Ich sah aus meinem Volk die Kirche wachsen". Ekklesiologische Anregungen der hl. Edith Stein, in: Ter. 50 (1999) = Edith Stein. Testimone per oggi Profeta per domani. Simposio Internazionale su Edith Stein Teresianum-Roma 7.–9. ottobre 1998, 129–150, 140–142.

[109] *R. Krüger*, Aufbruch aus Mecklenburg. Gertrud von le Fort und ihre Welt, München 2001, 125–127, 126.

3. „Prophetisches" Glaubensmodell für Extremsituationen?

Das gewaltsame Ende des Lebens Edith Steins (mit Millionen anderen, darunter einigen Nahestehenden) in Auschwitz (dieser Name darf für andere Vernichtungslager und die „Schoah" schlechthin stehen!) wie auch das gewaltsame Ende der Karmelitinnen von Compiègne während der Französischen Revolution (samt seiner dramatischen Bearbeitung durch le Fort, Bernanos, Poulenc und andere) wirft drängende Fragen auf: Inwiefern und inwieweit gewinnt der persönliche (und bei Edith Stein[110] ja in langem, existentiellen Ringen erfahrene und stark reflektierte) Glaube der Betreffenden in seiner konkreten, jüdisch-christlichen und auch karmelitanischen Ausprägung Bedeutung für diese extrem riskante Auseinandersetzung mit einer totalitären Gewaltherrschaft? Und welche Rolle spielt er letztendlich für das eigene Bestehen einer daraus resultierenden Vernichtung und einer (auch für andere, Unbeteiligte) verantwortbaren und einigermaßen nachvollziehbaren „Sinngebung", nicht der Vernichtung an sich, sondern der Haltung und Weise, diese ohne angemessene Ausweichmöglichkeit an- und auf sich zu nehmen? Klar dürfte sein, daß diese Frage niemals vorschnell, aber doch auch beantwortet werden kann. Klar dürfte ferner sein, daß solches auch für jüdisch-christliche wie karmelitanische Glaubenshaltung („Spiritualität") einen Extremfall und – Gott sei Dank – nicht den Normalfall darstellt; daß allerdings diese Glaubenshaltungen in ihrem Kern – der ja für Christen in einer Person und ihrem Leben, nämlich in Leben, Tod und Auferstehung des Jesus Christus aus Nazareth greifbar wird – ein Potential der Wachsamkeit und Sensibilität für diese „Ernstfälle" enthalten, das, um mit Dietrich Bonhoeffer zu sprechen, in „Widerstand und Ergebung" notfalls angefordert werden kann und wird.[111] Wenngleich alles darum geht, daß solche „Ernstfälle" möglichst verhindert werden und „Auschwitz nie mehr wird", folglich auch mit diesem Bezugspunkt jede Leidensromantik als falsche und menschenverachtende Mystik entlarvt wird! Es wäre billig und auch fatal, diese Frage nur Exponenten pessimistischer, restaurativ-reaktionärer und fundamentalistischer Tendenzen zu überlassen, oder gar Edith Stein, die Karmelitinnen von Compiègne, le Fort, Bernanos und andere – bei all ihren menschlichen Einseitigkeiten – derart zu etikettieren. Ob Französische oder andere Revolutionen, ob „Auschwitz" oder Katyn, GULAG oder Srebrenica, ob Entgleisungen der Kirchengeschichte oder Exzesse des Völkermordes (Tschetschenien, Sudan, Bosnien, Kosovo, Ruanda/Burundi und leider viele andere Orte mehr), ob Grenzen der liberalen Mehrheitsdemokratie oder totalitäre Regime, ob Terrorismus oder der Kampf gegen ihn: zu all dem bleibt die Frage (auch Edith Stein könnte sie so stellen!) aus le Forts „Die Letzte am Schafott" hochaktuell:

> ... wie haben Sie und ich diesen neuen Tag der Menschheit begrüßt, und wie grausam war die Enttäuschung? ... die eigentliche furchtbare Tragik der Menschheit ist, daß auch ihre edelsten Ideale (und waren nicht Freiheit und Brüderlichkeit solche?) in einem bestimmten Augenblick zur Fratze werden und sich in ihr vollkommenes Gegenteil verwandeln können? Dies heißt natürlich nicht, daß alle unsere Ideale falsch waren, allein ... es heißt doch wohl, daß sie nicht genügen. Und nun dieser fürchterliche Umschwung! Es gibt vor dem Ausbruch jeder Katastrophe einen eigentümlich

---

[110] Vgl. neben Verfilmungen des Lebens Edith Steins (wie *K. Reuss/U. von Dobschütz*, Edith Stein. Stationen eines ungewöhnlichen Lebens, 1987; *M. Meszaros*, Die Jüdin Edith Stein, 1995; oder zuletzt 2003 in der Reihe „Nächte der Entscheidung" von *M. Langer*) auch die Dramaturgie: *I. M. Hugenschmidt-Thürkauf*, Die Nacht vor dem Licht. Die letzten Stunden im Leben Edith Steins, in: *Dies.*, Ein Feuer, das brennt. Habt keine Angst. Die Nacht vor dem Licht. Drei Theaterstücke für eine Person, [2]Heiligenkreuztal 1996, 89–120.

[111] Vergleichende Darstellung bei *H. Klueting*, Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer. Zwei Wege in der Nachfolge Christi, Leutesdorf 2004; *ders.*, „Secretum meum mihi". Eine Anmerkung zu Edith Stein, in: Edith Stein Jahrbuch 11, Würzburg 2005, 65–75; vgl. meinen damaligen Versuch: *F. M. Schandl*, „...den Heimatlosen Herberg' zu erflehen." Spurensuche nach Edith Stein und ihrer solidarischen Spiritualität angesichts gegenwärtiger Szenarien, in: GuL 65 (1992) 329–350 (vgl. Anmerkung 7).

feierlichen Augenblick, wo sich plötzlich in allen Beteiligten zugleich die unentrinnbare Gewißheit des Kommenden erhebt.[112]

Was natürlich auch generell und jederzeit für die Würde von Menschen angesichts immer komplexerer Technologien und unübersehbarer Mechanismen gilt:

> Das Chaos ist eine fürchterliche Parodie auf die Gleichheit aller! Im Chaos hat man kein eigenes Antlitz. ... Die Maschine unterscheidet nichts, sie verantwortet nichts, ihr graust vor nichts, sie rührt nichts, sie stampft gleichmütig nieder, was man ihr bringt ... wahrhaftig, die Maschine ist das würdige Organ des Chaos, gleichsam seine Krone, getragen von einer seelenlosen Masse, für die es kein göttliches ‚Es werde!' mehr gibt, sondern nur noch das satanische ‚man vernichte!'[113]

Dies fordert nicht zuletzt die – „prophetisch"[114] zu nennende – und nun positiv gewendete – „Bereitschaft, auch auf das hinzuschauen, wovor der durchschnittliche Sinn zurückschreckt: auf die Nachtseite des Daseins mit ihrem Grauen"[115]. Oder, mit Edith Stein gesprochen, zur ebenso „sinngebenden" wie unauslotbaren und nie abgeschlossenen „Kreuzeswissenschaft".[116]

---

[112] *Le Fort*, Letzte, 84f.

[113] Ebd. 118.127. Vgl. in diesem Zusammenhang die hellsichtigen Hinweise bei *M. Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview mit Kommentar von *H. Gumnior*, Hamburg 1970, 54–89.

[114] Diese Apostrophierung le Forts bei *Pottier*, 219, kann durchaus positiv verstanden und entfaltet werden.

[115] *E. Biser*, Erhellte Nacht. Zum Werk Gertrud von le Forts, in: *Ders.* (Hg.), Gertrud von le Fort erzählt, Frankfurt am Main [u. a.] 1993, 261–290, 265, mit besonderem Bezug auf ihre Deutung der Erfahrungen des „Dritten Reiches" in ihrem hier 13–24 abgedruckten Vortrag „Unser Weg durch die Nacht", Wiesbaden 1949: ein positiver Kontrast zur Kritik Delps und Pottiers (siehe Anmerkung 96).

[116] ESGA 18 (2003); vgl. *Gerl[-Falkovitz]*, Licht, 178–188.

ThPh 81 (2006) 93–103

Die Frage nach Gott und eine Kritik der überzogenen Antwort von Norbert Hoerster*

Von Joerg H. Y. Fehige

> It isn't just that I don't believe in God and, naturally, hope that I'm right in my belief. It's that I hope there is no God!
> I don't want there to be a God;
> I don't want the universe to be like that.[1]

Dies ist das unmißverständlich atheistische Bekenntnis eines der angesehensten Gegenwartsphilosophen. Thomas Nagel macht klar, daß seine, für seinen Skeptizismus unentbehrliche geistfreundliche Kosmologie keinen Raum für eine kosmische Autorität wie Gott läßt, ohne damit in das Fahrwasser des Szientismus geraten zu wollen. Zumindest die klare Absage an den Szientismus ist für den Theisten zu begrüßen. Ein Dialog über die Wahrheit des Theismus erübrigt sich wohl angesichts der oben angeführten klaren Positionierung zugunsten des Atheismus. Wenn Nagel auch dafür bekannt ist, mit seinen Positionen den Mehrheitsmeinungen einen Kontrapunkt zu setzen und so gegen den Strom zu schwimmen – mit seiner atheistischen Position wird er wohl sehr viele der Gegenwartsphilosophen auf seiner Seite haben. Zu diesen gesellt sich mit seiner neuen Monographie der Mainzer Moralphilosoph und ehemalige gläubige Christ (vgl. S. 85) Norbert Hoerster. Zu dieser Positionierung gelangt er, indem er die Frage nach Gott stellt.

Zu begrüßen ist dabei, daß er sie überhaupt stellt. Zu begrüßen ist auch, wie er sie stellt. Er stellt sie als Frage nach der Plausibilität der Gründe, die klassischerweise dafür angeführt werden, daß die Annahme von der Existenz Gottes wahr ist. Hoersters Diskussion dieser Gründe wandelt sich aber in nicht nachvollziehbarer Weise zu einer Polemik gegen den Theisten. Und es ist diese Polemik, die den Theisten zum Widerspruch motivieren muß. Dies wäre vor allem Aufgabe der Fundamentaltheologen, die sich um Gottesbeweise nicht mehr in angemessener Weise zu kümmern oder deren Realisierbarkeit schon als gescheitert anzusehen scheinen. Dafür ist sicherlich nicht zuletzt der Einfluß einer bestimmten Interpretation der religionsphilosophischen Überlegungen Ludwig Wittgensteins verantwortlich zu machen. Der Widerspruch, wie er jedoch hier formuliert wird, ist philosophisch. Das ist sachlich bedingt, weil der Angriff auf den Theismus seitens Hoerster philosophischer Natur ist. Dabei sollte klar sein, daß unter dem Begriff des *Theismus* jene philosophische Position firmiert, die sich durch die Akzeptanz sowohl einer *ontologischen* als auch einer *epistemologischen* These konstituiert:

Theismus1: Ontologisch soll gelten, daß Gott existiert.

Theismus2: Epistemologisch wird behauptet, daß es dem Menschen möglich ist, um diese Existenz im Sinne einer philosophischen Theologie beziehungsweise natürlichen Theologie wissen zu können.

Der Atheist bestreitet beide Behauptungen, der Agnostiker hingegen nur die letztere. Daneben gibt es noch die Position des Anti-Theisten, der meint zeigen zu können, daß die gesamte Frage nach Gott überhaupt gar keinen Sinn macht und jeder Grundlage entbehrt. Diese letzte Position wird z. B. von Adolf Grünbaum in der für ihn typischen Vehemenz vertreten.[2] Hoerster erteilt mit seiner Untersuchung dieser letzten philosophischen Position eine Absage.

---

* *N. Hoerster*, Die Frage nach Gott, München 2005.

[1] *T. Nagel*, The Last Word, Oxford 1997, 130.

[2] Vgl. nur *A. Grünbaum*, Why is there something rather than nothing? An ill-conceived question whose theistic answer fails, in: *W. Löffler/P. Weingartner* (Hgg.), Knowledge and Belief – Wissen und Glaube, Wien 2004, 287–297. Mit diesem Beitrag erhebt Grünbaum den ziemlich schlecht begründeten Anspruch, zeigen zu können, daß die im Anschluß an Gottfried Wilhelm

Werfen wir nun zunächst einen Blick auf diese Untersuchung von Hoerster (I.), an die sich dann eine angemessene Kritik ausgewählter Punkte anschließt (II.-VI.), deren Ergebnisse in einer Schlußbemerkung gesammelt sind (VII.).

I.

Hoerster stellt die Frage nach Gott vom Selbstanspruch her so, daß jedem bislang religionsphilosophisch Unbedarften seine Abwägung der Argumente für und gegen den christlichen Theismus nachvollziehbar sein soll, damit es möglich ist, im Ausgang von der entfalteten Argumentation ein eigenständiges Urteil treffen zu können. In diesem Sinne kann die für den Sachgegenstand eigentlich unangemessen kurze Monographie wohl vom Selbstanspruch her als ein Einführungstext verstanden werden, obgleich eindeutig für den Atheismus plädiert wird. Diese Tatsache allein muß den Theisten nicht schon zu der Art von Widerspruch anregen, die nachfolgend formuliert wird. Die Stoßrichtung des hier formulierten Widerspruchs lautet: Ablehnung des Untersuchungsergebnisses. Auch ein Theist kann nämlich einer Untersuchung zustimmen, die in willkürlich-selektiver Konzentration auf einen Aspekt des Theismus zu dem Ergebnis gelangt, daß in diesem Punkt der Theismus falsch liegt und deswegen eine atheistische Position besser begründet ist. Die atheistische Position ist also ein nebensächliches Problem für den theistischen Leser. Schauen wir daher genauer, was denn an Hoersters Untersuchung stört.

In der mit dem ersten Kapitel gelieferten Einleitung formuliert Hoerster Positionen (= P), die für den Fortgang seiner Untersuchung relevant sind und wie folgt thesenartig angegeben werden können:

P1: Die Frage nach der Rationalität des theistischen Glaubens kann so verstanden werden, daß sie identisch mit der Frage nach den Argumenten für die Annahme von der Existenz Gottes ist (Gottesfrage im engeren Sinne).

P2: Die gegenwärtige Philosophie und Theologie behandeln die Frage nach der Existenz Gottes unzureichend.

P3: Die Gottesfrage ist einer kognitiven Interpretation zugänglich.

P4: Die Frage nach der Rationalität des christlichen Theismus ist durch Nachdenken nicht definitiv zu entscheiden (Gottesfrage im weiteren Sinne).

Das ist aus Sicht des Theisten eigentlich ein guter Start, dem jedoch kein gutes Ende korrespondiert. Ein guter Start ist es deswegen, weil die mit der ersten These zu eng geführte Beschränkung der Frage nach der Rationalität des theistischen Glaubens auf die Frage nach den Argumenten für die Annahme von der Existenz Gottes selbst wieder durch These vier (P4) abgeschwächt wird. Verstünde man die Gottesfrage als Frage nach der Plausibilität der Gründe für die Annahme der Existenz Gottes und gelangte man zudem bei der Bewertung dieser Argumente zu einem negativen Ergebnis, dann wäre damit die Gottesfrage im weiteren Sinne, also im Sinne der Frage nach der Rationalität des theistischen Glaubens, definitiv noch nicht entschieden. So verliefe eine wohlwollende Interpretation der Thesen, indem nämlich Hoerster die Verwendung von zwei Rationalitätsbegriffen unterstellt würde. Begrüßenswert sind auch die Thesen zwei (P2) und drei (P3), weil dort einmal zu Recht davon ausgegangen wird, daß der gegenwärtigen Ignoranz gegenüber der Frage nach Gott im engeren Sinne sowohl seitens der sich mehrheitlich atheistisch gerierenden Philosophen als auch seitens der Theologen zu begegnen ist. Sodann ist auch dem Widerspruch zuzustimmen, der Gottesglaube wäre nur ein soziales oder psychisches beziehungsweise neurophysisches Symptom. Im Gegensatz zum Beginn ist das Ende aber deswegen schlecht, weil es mit Schlußfolgerungen

---

Leibniz gestellte Frage danach, warum es überhaupt irgendetwas gibt und nicht vielmehr nichts, absolut unsinnig sei. Grünbaum behauptet, daß die Existenz von Kontingentem angesichts einer möglichen Nicht-Existenz überhaupt keiner Erklärung bedarf. Grünbaums engagiert anti-theistische Zurückweisung der Frage basiert aber leider auf einem Mißverständnis der Frage von Leibniz. Er mißversteht die logische Struktur der Frage. Wir kommen weiter unten nochmals auf diese Frage von Leibniz zurück, weil auch Hoerster sie mißversteht.

aufwartet, die durch die Argumentation nicht gedeckt sind und sogar den eben angezeigten Thesen der Einleitung widersprechen. Und genau das ist es, was stört und den Widerspruch bedingt.

Zunächst werden die bekanntesten Typen klassischer Argumente für die Existenz Gottes entweder in ihren verschiedenen Versionen oder grundsätzlich für unzureichend erklärt. Kapitel II fertigt regelrecht den sogenannten ontologischen Gottesbeweis ab, Kapitel III behandelt den kosmologischen und den teleologischen, Kapitel V den moralphilosophischen Gottesbeweis. Mit den Kapiteln IV und VI rücken drei weitere religionsphilosophische Topoi ins Zentrum der Überlegungen, die in der Tat aufs engste mit der Gottesfrage zusammenhängen, aber aus Sicht von Hoerster auch nicht hinreichen können, um überzeugende Argumente für den christlichen Theismus mit seiner Annahme einer Existenz Gottes abzugeben: einmal die Frage nach dem Stellenwert von Wundern, sodann die Frage danach, was unter einer göttlichen Offenbarung zu verstehen ist, sowie schließlich die Frage nach dem Sinn des Lebens. Hoersters sich im Laufe der Ausführungen zusehends manifestierende Behauptung, daß der christliche Theismus nicht rational ist, weil er die Existenz Gottes nicht beweisen und damit seine Annahme von der Existenz nicht begründen kann, wird schließlich mit Kapitel VII auch noch durch ausführliche Überlegungen zum Theodizee-Problem bekräftigt. Das Fazit lautet dementsprechend:

> Es gibt *keine* ausreichenden rationalen Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben. [...] Der Theist hat keine überzeugende Antwort auf die Frage, wie man angesichts des Zustands der Welt rationalerweise überhaupt auf die Idee verfallen kann, an einen Weltschöpfer zu glauben, der allgütig ist (S. 114/116–117).

Dies ist vor dem Hintergrund der eingangs angeführten Definition des Theismus so zu lesen, daß Hoerster folgende Behauptungen aufstellt:

> *Hoerster1:* Gott existiert nicht. Die Annahme von der Existenz Gottes ist angesichts der vorgebrachten Gründe wohl falsch.
> *Hoerster2:* Wir können von der Existenz Gottes nicht wissen. Der Zustand der Welt bietet dafür keinen Ansatzpunkt.

Angesichts eines für den Theismus so desaströsen Ergebnisses stellt sich für den Leser dann zu Recht die Frage, mit der das Schlußkapitel VIII überschrieben ist: Wie überlebt der Gottesglaube? Hoersters Antwort liegt nahe:

> Rationale Überlegungen von der hier angestellten Art – ganz gleichgültig, ob es sich um Pro- oder Kontra-Argumente handelt – waren für die breite gesellschaftliche Einstellung zum Gottesglauben bzw. zur Religion schon immer ohne nennenswerte Bedeutung. Es wäre überraschend, wenn sich an diesem Zustand ausgerechnet in einer modernen demokratischen Mediengesellschaft mit ihren öffentlichen ‚Diskursen' etwas ändern sollte (S. 120).

Abgerundet wird Hoersters Degradierung des theistischen Glaubens zu einer Vernunft-feindlichen Einstellung mit einem Epilog, der aus einem Zitat des französischen Philosophen Paul Henri Thiry d'Holbach besteht. Ausgesagt wird, daß angesichts eines wider die bessere Einsicht existierenden guten Gottes die atheistische Lebenshaltung jenseitig nicht schaden dürfe, weil Gott wohl Nachsicht damit hätte, daß man seine Existenz bezweifelt habe, gerade deswegen, weil er den Menschen mit einer Vernunft ausgestattet habe, die uns Gott nicht erkennen ließe. Wenn man sehr wohlwollend mit Hoersters Beitrag umgehen wollte, dann könnte man in der Anführung dieses Zitats eine Abschwächung des Irrationalitätswurfs sehen – eine Art Anmerkung, derzufolge es Gott vielleicht doch gibt, wir ihn halt erstaunlicherweise nur nicht erkennen können. Dann hätte Hoerster die Position des Agnostikers eingenommen. Sollte dem so sein, wovon ich aber im folgenden nicht ausgehe, dann hätte Hoerster aber viel zu viele Argumente zur Schwächung von *Theismus1* und viel zu wenige zur Stärkung von *Hoerster2* angeführt. Ich gehe aber deswegen nicht davon aus, daß Hoerster nur *Theismus2* ablehnt, weil er dann wohl kaum ein Zitat von d'Holbach gebracht hätte, der ja nun ein-

deutig als Atheist zu verstehen ist, d. h. explizit die Existenz Gottes leugnet. Der Atheismus ist nach Hoerster also die rationalere Option.

Kommen wir von hier dann zur Kritik. Warum sollten wir dieser Option im Anschluß an Hoersters Untersuchung nicht folgen? Oder fragen wir zunächst noch grundsätzlicher: Was bietet den ersten *prima facie*-Grund für einen Widerspruch? Dieser ist mit einer Spannung anzugeben, die den gesamten Text durchzieht. Darauf wird nun zuerst einzugehen sein, sozusagen als Präliminarium zur Kritik, bevor dann angezeigt wird, wie sich diese Spannung erklären läßt.

II.

Was den Gesamtentwurf der Untersuchung anbelangt, so ist zunächst eine Spannung unverkennbar. *Einerseits* behauptet Hoerster bei seiner Diskussion der Argumente für und wider die Annahme der Existenz Gottes, moderat vorgehen zu wollen. Er spricht davon, daß jeder sich in der Gottesfrage letztendlich sein eigenes Urteil bilden muß (vgl. S. 10), ja, daß die Gottesfrage nicht durch Nachdenken definitiv entschieden werden kann. Das klingt zunächst nach einem behutsamen Vorgehen, so als ob Hoerster sagen wollte, es bestünde trotz allen Scheiterns der einschlägigen Argumente für die Annahme der Existenz Gottes und trotz der Stärke des Theodizee-Problems zu Ungunsten der theistischen Annahme geradezu ein eschatologischer Vorbehalt, der dem Philosophen auferlegt ist. Insofern kommt die eindeutige Option sehr überraschend, sofern man die eingangs angeführte These vier (P4) eben nicht bereits als Irrationalitätsvorwurf, sondern als Einführung eines weiteren Rationalitätsbegriffs versteht, wie das hier geschieht. Die Annahme von der Existenz Gottes könnte dann nach wie vor wahr sein – vielleicht gerade deswegen, weil Argumente übersehen oder falsch eingeschätzt wurden. *Andererseits* schlägt die Diskussion an vielen Stellen in aggressive Polemik um, so werden *adhominem*-Argumente gegen Armin Kreiner und die Kirchenoberen bemüht (vgl. z. B. S. 103–104), der Theist wird samt jeder Art von Religion zu einem Feind der Vernunft erklärt (vgl. S. 120–121), oder es wird auf offensichtliche logische Widersprüche hingewiesen (vgl. S. 91–92). Dabei verwundert besonders die Polemik und Generalität, mit der das Ergebnis der Überlegungen gegen den Theisten gewendet wird. Es verwundert deswegen, weil doch gelten soll, daß die Gottesfrage im weiteren Sinn definitiv nicht durch Nachdenken entschieden werden kann. Konnte Hoerster die Gottesfrage im weiteren Sinne also doch durch bloßes Nachdenken entscheiden und alle vernunftbegabten Menschen, die seinen Ausführungen folgend trotzdem an ihrer religiösen Praxis festhalten wollen, der irrationalen Inkonsequenz überführen – Rationalitätsbegriffe oder Gottesfrage im weiteren oder engeren Sinn hin oder her? Die Spannung führt jedenfalls zunächst einmal dazu, daß die zum Teil sehr guten Überlegungen und Denkanstöße beim theistischen Leser eine Abwehrhaltung provozieren, die eben nicht den Freiraum läßt, durch die Beschäftigung mit den von Hoerster kritisierten Argumenten der eigenen Einstellung zum Gottesglauben eine solidere Basis geben zu können (vgl. S. 10). Auch die Überheblichkeit, mit der dem Theisten erlaubt wird, weiter nach Argumenten suchen zu können, mutet alles andere als intellektuell redlich an (vgl. S. 110). Als Diskussionsgrundlage wollte Hoerster seinen Beitrag zur Gottesfrage also offensichtlich nicht verstanden haben. So wäre er dann auch zu behandeln. Kommen wir damit zum ersten Kritikpunkt.

III.

Die angesprochene Spannung wurzelt in einem gravierenden Versäumnis, das darin besteht, zwischen drei Fragen nicht sauber unterschieden zu haben:

F1: Können die klassischen Gottesbeweise mit Gewißheit die Annahme stützen, daß Gott existiert? (Gottesfrage im engeren Sinn).

F2: Sind Gottesbeweise überhaupt möglich? (Gottesfrage im weiteren Sinn).

F3: Wie hängt die Frage nach den Gründen für die Annahme der Existenz Gottes mit der allgemeineren Frage nach der Rationalität des christlichen Theismus zusammen?

Nur wenn die ersten beiden Fragen verneint und die dritte angemessen geklärt worden wären, hätte man eine recht solide Basis, davon ausgehen zu können, daß der theistische Glaube – nicht nur wegen des Festhaltens an der Annahme der Existenz Gottes wider bessere Gründe – irrational ist. Die Ablehnung von *Theismus1* und *Theismus2* wäre dann sogar gut begründet, der Atheismus erschiene fast unabweisbar. Mit der Entscheidung in der Gottesfrage im engeren Sinn hätte man aber immer noch nicht ausgeschlossen, daß der christliche Theismus eventuell aus rationalen Gründen anderer Art denn derer, die die Existenz Gottes betreffen, rational genannt werden kann. Für den Fall, daß sowohl F1 als auch F2 negiert werden müßte, gäbe es aber sicherlich eine schon recht starke Begründung für die ausschweifende Polemik gegen den Theisten. F2 und F3 sind aber gar nicht Gegenstand von Hoersters Überlegungen. Zwei Dinge sind also zu kritisieren:

- Es ist nicht gezeigt worden, daß Gottesbeweise logisch unmöglich sind. Die Behauptung des Theisten, daß ein Beweis der Existenz Gottes möglich ist, besteht also nach wie vor als Grund zugunsten der Rationalität des christlichen Glaubens. Es ist deswegen ein Grund, weil es logisch sehr wohl aufweisbar ist, daß folgendes gilt: Wenn die mögliche Beweisbarkeit der Existenz Gottes widerspruchsfrei ist, dann ist auch die Existenz Gottes widerspruchsfrei. Hoerster hat nicht gezeigt, daß die mögliche Beweisbarkeit der Existenz Gottes widersprüchlich ist.
- Es ist ein Fehlschluß, wenn von dem vermeintlich aufgewiesenen Scheitern der klassischen Gottesbeweise auf die Nicht-Existenz Gottes geschlossen wird.

Gehen wir diese Kritikpunkte im einzelnen durch. Die Annahme, daß die mögliche Beweisbarkeit der Existenz Gottes widerspruchsfrei ist, ist eine wichtige Voraussetzung für das philosophische Projekt der Gottesbeweise.[3] Es läßt sich im Rahmen intuitionistischer Logik ganz allgemein zeigen, daß folgendes gilt: *Es ist nicht widersprüchlich, daß, wenn etwas der Fall ist, es sich auch beweisen läßt, daß es der Fall ist.* Das gilt auch für den Fall, daß Gott existiert. Daher gelangt man zu folgendem: *Es ist nicht widersprüchlich, daß, wenn es der Fall ist, daß Gott existiert, es sich auch beweisen läßt, daß Gott existiert.* Und von hier gelangt man dann schließlich zu folgender Aussage: *Wenn die mögliche Beweisbarkeit der Existenz Gottes widerspruchsfrei ist, dann ist auch die Existenz Gottes widerspruchsfrei.*[4] Die alles entscheidende Frage, die sich jetzt natürlich erhebt, ist die, wie man denn nun zeigen will, daß die Widerspruchsfreiheit auch tatsächlich besteht. Auch wenn ich selbst der Überzeugung bin, daß diese Widerspruchsfreiheit besteht, ist hier nicht der Ort, diese Frage zu entscheiden. Hier geht es nur darum anzuzeigen, warum Hoersters Polemik gegen den Theismus auf schwächeren Füßen steht, als er es meint. Er hätte also zu Ungunsten des Theismus zu zeigen, daß die Widerspruchsfreiheit in bezug auf die mögliche Beweisbarkeit Gottes nicht besteht. Das wäre in Ergänzung zu seiner Kritik des Theismus ein *entscheidendes* Argument, um den totalen Irrationalitätsvorwurf aufrechterhalten zu können.

Die Kritik von Hoerster leidet aber zudem an einem weiteren Defizit. Hoerster geht in seiner Untersuchung die ihm bekannten Argumente zugunsten des Theismus durch. Er zeigt, daß alle Argumente scheitern, und schließt dann von hier darauf, daß die Annahme der Existenz Gottes falsch ist, Gott also nicht existiert. Das ist jedoch ein Fehlschluß. Um zu sehen, warum hier ein Fehlschluß vorliegt, betrachten wir kurz eine epistemische These mit folgendem Satz: *Wenn p der Fall ist, dann ist es möglich, daß p gewußt wird.* Wir haben es hier mit einem modalen Sachverhalt zu tun, weil es um eine Möglichkeit geht. Daher bedingt sich ein oberflächlicher Rekurs auf die Modallogik. Wir sollten zur Bewertung einer epistemischen These, wie sie unser Satz zum Ausdruck bringt, ein möglichst schwaches modallogisches Kalkül bemühen, weil wir

(a) in bezug auf die Möglichkeit keine Vorentscheidungen treffen wollen, und

(b) die These mit Sicherheit ablehnen können, sofern sie bereits bei der Applikation eines *schwachen* modallogischen Kalküls zu absurden Konsequenzen führt.

---

[3] Vgl. *P. Weingartner*, Wie schwach können die Beweismittel für Gottesbeweise sein?, in: *F. Ricken* (Hg.),: Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 1991, 36–59.

[4] Vgl. ebd. 36–59.

Und in der Tat, letzteres ist der Fall. Bereits unter Applikation des modallogischen Kalküls S0.5 von Lemmon[5] (und der klassischen Aussagenlogik) läßt sich zeigen, daß unser Satz zu absurden Konsequenzen führt, weil sich aus unserem Satz der folgende offensichtlich falsche Satz ableiten läßt: *Wenn p der Fall ist, dann wissen wir, daß p der Fall ist.* Das stimmt aber nicht, weil wir vieles nicht wissen, das der Fall ist. Unser Satz mit dem modalen Prädikat muß also falsch sein. Ebenfalls falsch ist daher auch die viel stärkere Behauptung: *Wenn p der Fall ist, dann ist es möglich, daß p beweisbar ist.* Von hier kommen wir mit dem genannten schwachen Kalkül von Lemmon zu der absurden logischen Konsequenz: *Wenn p der Fall ist, dann ist p beweisbar.* Das ist deswegen Unsinn, weil es viele wahre unbeweisbare Aussagen gibt. Aus den gleichen Gründen ist auch der folgende Satz, der nur eine spezifische Einsetzungsinstanz formuliert, absurd: *Wenn Gott existiert, dann ist es möglich, daß die Existenz Gottes beweisbar ist*, wobei wir zu dem Satz gelangen: *Wenn Gott existiert, dann ist Gottes Existenz beweisbar.* Auch die Kontraposition ist folglich falsch: *Wenn Gottes Existenz nicht beweisbar ist, dann existiert Gott nicht.* Und genau diesen Fehlschluß begeht Hoerster:

> Gibt es ausreichende rationale Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben? Oder gibt es solche Gründe nicht? So verstanden, ist nach meiner Überzeugung, wie unsere Überlegungen im einzelnen gezeigt haben, die Existenz Gottes in der Tat ‚widerlegt'. Es gibt *keine* ausreichenden rationalen Gründe, an die Existenz Gottes zu glauben (S. 114).

Von der Nichtbeweisbarkeit wird hier also auf die Nichtexistenz geschlossen. Das ist aber logisch falsch. Es läßt sich nach unseren Ausführungen zum ersten Kritikpunkt einfach erklären, was Hoerster zu diesem Fehlschluß motiviert hat: Es ist in der Tat eine wichtige Voraussetzung für das Unternehmen der Gottesbeweise, daß von der Beweisbarkeit der Existenz ausgegangen wird. Er hat jedoch übersehen, in welchem Sinn von der Beweisbarkeit Gottes am besten ausgegangen werden sollte, um den angesprochenen Fehlschluß zu vermeiden und dem Projekt der Gottesbeweise nicht die Möglichkeitsbedingung zu entziehen. Damit gelangen wir zu einem dritten Kritikpunkt, weil Hoerster nicht nur eine wichtige Voraussetzung von Gottesbeweisen falsch eingeschätzt hat, sondern wohl auch einen kaum haltbaren Begriff vom Gottesbeweis anhängt.

IV.

Seitens Hoerster wird folgender Begriff von Gottesbeweis unterstellt: ein Argument, das auf wahren Prämissen beruht, das logisch gültig ist und von allen vernunftbegabten Menschen akzeptiert werden muß. Bei einem derartig unterstellten Begriff vom Gottesbeweis verwundert das Ergebnis von Hoersters Überlegungen nicht im geringsten. Selbst im Fall philosophischer Argumentation, die sich nicht im Bereich der Metaphysik erhebt, sowie auch in allen anderen Wissenschaften, dürfte ein solches Argument wohl der Ausnahmefall sein:

> Würden wir nur das glauben, was unbestritten ist oder wofür es unanfechtbare Argumente aus unbestrittenen Prämissen gibt, würden wir uns mit einer ziemlich mageren und ziemlich langweiligen Philosophie wiederfinden. [...] Die Vorsichtsmaßnahme, nur das Unanfechtbare zu akzeptieren, verspricht zwar Sicherheit, aber ansonsten wenig.[6]

Es sind immer bestimmte Interessen und Einstellungen, die uns dazu bewegen, bestimmten Argumentationen zuzustimmen oder ihnen unsere Zustimmung zu versagen. Um rationalerweise von der Annahme ausgehen zu dürfen, daß Gott existiert, kann deswegen auch nicht zur Bedingung werden, daß wir ein solches Argument im Sinne von

---

[5] *E. J. Lemmon*, New Foundations for Lewis' Modal System, in: Journal of Symbolic Logic (1995), vol. 20, 176–186.

[6] Vgl. *A. Plantinga*, Gott und Notwendigkeit, in: *Ch. Jäger* (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 96–123, hier: 122.

Hoersters unterstelltem Gottesbeweisbegriff vorlegen. Darin liegt sicherlich die Stärke von Nagels atheistischem Bekenntnis, daß er nämlich sein die philosophische Argumentation zugunsten einer gottfeindlichen, aber geistfreundlichen Kosmologie leitendes Interesse offenlegt: Es soll Gott nicht geben können. Die Kritik lautet also:

Hoerster unterstellt einen unangemessenen Gottesbeweisbegriff, der es ihm ermöglicht, jedes Argument zugunsten des Theismus als unzureichend zu diskreditieren.

Um die Ausmaße dieses Defizits der Argumentation zu illustrieren, werfen wir einen Blick auf Hoersters Diskussion des kosmologischen Arguments. Kosmologische Argumente haben die logische Form, von der Existenz der Welt beziehungsweise einer ihrer Eigenschaften auf Gott zu schließen, weil durch die Annahme der Existenz Gottes eine Erklärungsnot gelindert wird, die mit der Existenz der Welt beziehungsweise mit einer ihrer Eigenschaften aufgeworfen wird. Es gibt zwei Typen. Der eine Typ operiert mit einer Regreß-Behauptung, der andere nicht. Versionen des ersten Typs sind die ersten drei der berühmten fünf Wege des Thomas von Aquin, eine Version des zweiten Typs ist Gottfried Leibniz' berühmte Frage danach, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts. Nehmen wir den zweiten Gottesbeweis des Thomas als paradigmatisches Beispiel. Es lautet wie folgt:

(i) Dinge, die wir in der Welt antreffen, hängen von Wirkursachen ab.
(ii) Wirkursachen wiederum hängen entweder
(iia) von Wirkursachen ab, die immer wieder von anderen bewirkt sind, usf. in infinitum, oder
(iib) von einer nicht bewirkten ersten Wirkursache.
(iii) *(iia)* ist abzulehnen, weil es dann überhaupt nichts hätte geben können, was aber der Erfahrung widerspricht; (ergo) die Dinge in der Welt hängen von einer ersten Wirkursache ab.

Nun ist bei Hoerster folgender Kommentar zu lesen, der bei ihm nicht direkt auf Thomas' zweiten Weg bezogen wird, weil er nicht so scharfe Distinktionen trifft. Er kann aber, wenn auf überhaupt einen, auf Thomas' Beweis bezogen werden:

> [Es ist, J. H. Y. F.] eine völlig offene Frage, ob die Ursachenkette der Ereignisse einen Anfang hat oder ob sie unendlich ist. Und selbst wenn wir in unseren wissenschaftlichen Erklärungsbemühungen der Ereignisse an einen Punkt angekommen sind, an dem uns keine weitere Ursache mehr erkennbar ist, können wir doch nie sicher sein, dass es eine solche Ursache tatsächlich gibt und dass diese Ursache nicht eines Tages auch erkennbar sein wird (S. 22).

Man weiß zunächst gar nicht, was hier das Gegenargument sein soll, um aufzuweisen, daß die Annahme der Existenz Gottes irrational ist. Wir dürfen nicht vergessen, daß diese Ausführungen eine ausschweifende Polemik gegen den Theisten begründen sollen, die in den totalen Irrationalitätsvorwurf mündet. Ich meine, daß dieser Gegeneinwand einen solchen Vorwurf nicht rechtfertigt, und zwar aus den folgenden Gründen: Der erste Satz konstatiert nur den Problemhorizont: Wir haben keine definite Antwort darauf, ob die Ursachenkette der Ereignisse tatsächlich einen Anfang hat oder ob sie unendlich ist. Genau darauf versucht Thomas doch eine Antwort zu geben. Seine Antwort ist, daß es in diesem Fall überhaupt nichts hätte geben können. Das aber widerspricht doch der Erfahrung. Also wählt er jenen Fall, bei dem die Welt ihren Ausgang von einem ontologisch spezifischen Punkt findet. Er liefert also eine *metaphysische* Antwort auf ein *metaphysisches* Problem. Was ist daran irrational? Mit dem nächsten Satz wird die Fallibilität des menschlichen Erkennens beschworen, offensichtlich mit dem Ziel, die gegenwärtige Erkenntnislage über die Beschaffenheit der Welt, die ja als Ausgangspunkt für das Argument dient, zu diskreditieren. Es soll möglich sein, mit naturwissenschaftlichen Mitteln zukünftig die alles erklärende Ursache zu identifizieren. Natürlich ist das möglich, weil irgendwie alles Mögliche möglich ist. Interessant wäre nun zu wissen, inwiefern diese triviale Auskunft ein Argument zur Stützung einer rationalen Überzeugung fallibler Wesen beeinträchtigen soll. Natürlich könnte es sich im Rahmen zukünftiger naturwissenschaftlicher Forschung zeigen, daß die Ursache nicht metaphysischer Natur ist. Die Möglichkeit kann natürlich nicht mit der von Hoerster verlangten Sicher-

heit ausgeschlossen werden. Ich denke aber, daß es Gründe dafür gibt davon auszugehen, warum auf das *metaphysische* Problem der Existenz der Welt keine *naturwissenschaftliche* Antwort gegeben werden kann. Verweisen möchte ich hier nur auf das metaphysische Problem der menschlichen Willensfreiheit. Bekanntlich wird gegenwärtig – neurophysiologisch motiviert – behauptet, daß es sich endgültig naturwissenschaftlich zugunsten des Determinismus entscheiden läßt. U. a. hat aber Julian Nida-Rümelin jüngst starke Argumente vorgebracht, warum man davon ausgehen kann, daß sich das metaphysische Problem wohl nicht naturwissenschaftlich entscheiden läßt.[7] Ich halte diesen Ansatz in seinem Kritikpotential für zustimmungswürdig, auch wenn im Detail der Ansatz selbst an einer Vermengung von ontologischer und das heißt ja, metaphysischer einerseits und epistemologischer Fragestellung andererseits, leidet.[8] Verweisen ließe sich auch auf die Untersuchung von Uwe Meixner zum metaphysischen Problem des Verhältnisses von Körper und Geist.[9] Auch bei dieser Untersuchung zugunsten des psycho-physischen Dualismus zeigt sich sehr schön, wie unwahrscheinlich es ist, daß auf die metaphysischen Probleme eine naturwissenschaftliche Antwort geliefert werden könnte. Mein Kritikpunkt ist also folgender:

Sofern Hoerster bei seiner Kritik des kosmologischen Gottesbeweises von Thomas nur behaupten möchte, daß zukünftig das metaphysische Problem der Existenz der Welt naturwissenschaftlich gelöst wird, so ist ihm zu erwidern: (a) Das metaphysische Problem der Existenz der Welt ist *de facto* noch nicht naturwissenschaftlich entschieden und kann also einen allgemeinen Irrationalitätsvorwurf gegenüber dem Theisten nicht begründen. (b) Es kann zwar nicht mit der von Hoerster verlangten Sicherheit ausgeschlossen werden, daß nicht irgendwann das metaphysische Problem der Existenz der Welt naturwissenschaftlich entschieden wird; dennoch lassen Untersuchungen zu anderen metaphysischen Problemen den Schluß plausibel erscheinen, daß einige metaphysische Probleme von der Art sind, nicht naturwissenschaftlich entschieden werden zu können.

Mir scheint also der Irrationalitätsvorwurf ein weiteres Mal mehr voreilig geäußert denn begründet zu sein. Eine Mindestanforderung von Rationalität ist die, die bestehenden Gründe abzuwägen, um eine Entscheidung zu treffen. Eine derartige Abwägung setzt aber ein Verständnis der Gründe voraus. Nun kann aber selbst diese Kenntnis Hoerster nicht in jedem Fall zugesprochen werden. Wir kommen damit zu einem weiteren problematischen Punkt in Hoersters Untersuchung.

V.

Bleiben wir bei Hoersters Diskussion der Versionen des kosmologischen Arguments (S. 18–27). So ist es purer Unsinn, Leibniz' Frage nach einem metaphysischen Grund der Welt als einen Zirkelschluß abzutun, weil sie eine Frage nach den Intentionen Gottes für sein Schöpfungshandeln sei, da nur Personen handeln, also aus Gründen aktiv sein können. Aber natürlich sucht Leibniz eine b*egründete* Antwort auf die Frage, warum es überhaupt etwas gibt und nicht vielmehr nichts, da es doch kontingenterweise ist. Es geht um die Erklärbarkeit der Welt angesichts ihrer sich im Werden und Vergehen von weltlichen Entitäten bezeugenden Kontingenz; und da bringt Leibniz das Prinzip vom zureichenden Grund ein. Dieses, natürlich kontrovers diskutierte, Prinzip besagt,[10] daß

---

[7] Vgl. *J. Nida-Rümelin*, Über menschliche Freiheit, Stuttgart 2005.

[8] Vgl. *J. H. Y. Fehige*, Besprechung zu Nida-Rümelin, Über menschliche Freiheit, in: PLA 3 (2005), 230–239.

[9] Vgl. *U. Meixner*, The two Sides of Being. A Reassessment of Psycho-Physical Dualism, Paderborn 2004.

[10] Ich hatte weiter oben schon auf Grünbaums Kritik verwiesen. Abgesehen davon, daß Grünbaums Kritik fehlschlägt, weil das Argument mißverstanden wird, bin ich der Überzeugung, daß sich eine schwächere Version des Prinzips gegenüber allen sonstigen Einwänden aufrechterhalten läßt. Vgl. dazu *A. R. Pruss*, A restricted Principle of Sufficient Reason and the cosmological argument, in: RelSt 40 (2004), 165–179.

notwendigerweise jede kontingenterweise wahre Aussage eine Erklärung hat. Die Aussage, daß die Welt kontingenterweise ist, ist eine solche kontingenterweise wahre Aussage. Deswegen brauchen wir eine Erklärung, also Gründe dafür, warum die Aussage wahr ist – und eben nicht ihr Gegenteil. Es macht also keinen Sinn, die Frage von Leibniz damit abzutun, daß sie die Existenz Gottes bereits unterstellen würde, da damit ja nach den Intentionen Gottes gefragt würde.

Damit verbunden ist ein zweiter Fehlgriff von Hoerster, wenn er unterstellt, daß es bloßer Dogmatismus sei, die Frage nicht zulassen zu wollen, warum Gott denn ist, wobei gleichzeitig unterstellt wird, daß die Frage nach einem metaphysischen Grund der Welt unmotiviert sei. Das ist jedoch offensichtlich falsch, weil es nicht notwendigerweise der Fall ist, daß es Kontingentes gibt, es aber gilt, daß Gott, wenn er ist, notwendigerweise ist. Angesichts der Kontingenz der Welt ist es sehr wohl möglich, daß sie auch nicht hätte sein können. Dann darf ja wohl die Frage aufkommen, warum denn ist, was kontingenterweise ist. Im Hinblick auf Gott hingegen, der ja, wenn er ist, notwendigerweise ist, kann diese Frage somit nicht sinnvollerweise aufkommen![11] Gott ist nämlich in einem viel stärkeren Sinne notwendig als im Sinne logischer, das heißt begrifflicher Notwendigkeit: *Wenn* er ist, dann hätte es nicht sein können, daß Gott jemals nicht war oder aufhören kann zu sein. Die Frage nach dem metaphysischen Grund Gottes wird also nicht dogmatisch einfach unterdrückt, sondern sie ist in diesem Fall wirklich sinnlos. Sie stellt sich einfach nicht unter Applikation des Prinzips vom zureichenden Grunde. An diesen Überlegungen ist nichts irrational. Also: Leibniz fragt danach, warum die Welt der Fall ist, obgleich sie kontingenterweise der Fall ist. Der christliche Theist verhält sich sehr rational, wenn er auf diese Frage die folgende, durchaus berechtigte, weil metaphysisch mögliche und noch nicht falsifizierte Antwort gibt: Die Welt ist, weil Gott sie erschaffen hat – und dies eben aus Liebe. Der Punkt gegen Hoerster ist folgender: Leibniz' Gottesbeweis wird von Hoerster mißverstanden.

Leibniz' Gottesbeweis hatte ohne Frage großen Einfluß auf den Theismus. Was seine Rezeptionsgeschichte anbelangt, so kann er aber sicherlich nicht mit dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis konkurrieren. Dennoch erhält jener weitaus größeren Raum in der Untersuchung als dieser. Das ist aber nur ein Mangel an der Diskussion des ontologischen Arguments seitens Hoerster. Auf diese Diskussion werde ich nun noch kurz eingehen.

VI.

Es gibt kaum einen bedeutenden klassischen Philosophen, der sich nicht irgendwann einmal zu dem ontologischen Gottesbeweis, einem Glanzstück christlicher Philosophie, geäußert hat. Das ist vor allem sachlich bedingt, weil das Argument von Anselm von Canterbury erstens nicht ganz so offensichtlich absurd ist, wie es die Darstellung von Hoerster insinuiert. Zweitens treffen in dem ontologischen Argument viele der schwierigsten Probleme der Philosophie aufeinander.

Einmal abgesehen davon, daß der Umfang der Kritik des ontologischen Arguments dürftig ist, sind es auch die Argumente, die gegen das Argument selbst vorgebracht werden. Klären wir aber zunächst, was das Argument besagt. Es besteht, grob gesagt, in folgendem Schluß:

(i) Es ist eine empirische Tatsache, daß wir über den Begriff von Gott verfügen, ihn im Verstande haben – selbst der, der die Existenz Gottes leugnet.

(ii) Der Begriff von Gott bezeichnet das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.

(iii) Das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, ist nur dann das, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, wenn es wirklich ist, weil Wirklichkeit mehr Größe verleiht als bloßes Gedachtsein.

---

[11] Vgl. dazu den sehr gelungenen Beitrag von *D. Wachter*, Die Notwendigkeit der Existenz Gottes, in: Metaphysica (2001), vol. 2, 55–80.

(Ergo) Gott existiert.

Hoerster beschränkt sich bei seiner Bewertung dieses Arguments darauf, zunächst zu verstehen zu geben, daß dieses Argument ohnehin heute niemand mehr ernsthaft vertritt (was falsch ist). Und dies sei auch gut so, weil es sich ganz einfach mit den beiden folgenden Einwänden aus den Angeln heben ließe:

E1: Existenz ist gemäß Kant kein Prädikat und gehört damit nicht zum Begriff im Sinne einer Definition des Wesens einer jeweiligen Sache.

E2: Man kann keine Brücke vom Reich der Begriffe zur wirklichen Welt schlagen.

Das sind aber doch eigentlich magere Einwände. Hier die Gegeneinwände nach Alvin Plantinga[12]:

GE1: Kant hat nicht spezifiziert, was der Sinn von „ist ein Prädikat" ist, so daß sowohl deutlich würde, daß Existenz in diesem Sinne kein Prädikat ist, als auch, daß Anselms Argument erfordert, sie sei eins.[13]

GE2: Die Behauptung, daß es keine Brücke vom Reich der Begriffe zur wirklichen Welt gibt, ist wohl kein ernstzunehmender Einwand gegen ein Argument, mit dem gezeigt werden soll, daß eine solche Brücke im Fall des Begriffs von Gott besteht.

Da Hoerster seine Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises nur auf E1 und E2 stützt, wäre damit seine Ablehnung mindestens zu überdenken, wenn nicht zu widerrufen. Das ontologische Argument, so umstritten es auch sein mag, wurde im Rahmen von Hoersters Untersuchung nicht mit guten Gründen aus dem Rennen geworfen. Es bestünde weiterhin als Grund zugunsten des Theisten, obwohl sicherlich für die Mehrheit der Philosophen dieses Argument viel unannehmlicher erscheint als viele andere Argumente zugunsten des Theismus. Der Punkt gegen Hoerster ist also:

Anselms ontologischer Gottesbeweis wird nicht mit guten Gründen für gescheitert erklärt – so umstritten das Argument auch sein mag.

Die vorangehenden Überlegungen dürften soweit deutlich gemacht haben, warum mir Hoersters Positionierung als Atheist samt damit einhergehender Polemik gegen den Theismus, die in einen globalen Irrationalitätsvorwurf mündet, zu voreilig ist. Fassen wir die Kritikpunkte zum Schluß zusammen.

VII.

Die Frage nach Gott ist ohne Frage aus Sicht des Theisten davor zu bewahren, in Vergessenheit zu geraten. Es ist das Verdienst von Hoerster, einem drohenden Vergessen dieser Frage in den Reihen der deutschsprachigen Philosophie entgegenzuarbeiten, auch wenn er dem Atheismus zuneigt. Meine Kritik hat nicht hier angesetzt, sondern mit dem Eingangszitat von Nagel deutlich zu machen versucht, daß es solche bisweilen vortheoretisch verwurzelte Tendenzen sind, die uns bei der philosophischen Argumentation leiten. Hoerster hat unmißverständlich klargemacht, daß für ihn der Atheismus einzig sinnvoll erscheint. Dies hätte ein Beitrag zu einer fruchtbaren Auseinandersetzung werden können, hätte Hoerster nicht der Versuchung nachgegeben, das Ergebnis seiner Untersuchung in eine Polemik gegen den Theismus zu wenden, die in den Vorwurf mündet, alle Theisten seien irrational. Es wurde gezeigt, warum dieser Vorwurf schlecht begründet ist und der Theist daher dem Vorwurf gelassen gegenüberstehen kann. Es wurde hier aber nicht gezeigt, daß der Atheismus falsch ist. Es ist zuzugestehen, daß viele der Überlegungen von Hoerster seine Behauptung stützen können, demnach wir Gott weder erkennen können noch von seiner Existenz ausgehen sollten. Abzuweisen ist aber der Irrationalitätsvorwurf, womit auch die angebliche Widerlegung des Theismus vereitelt ist. Vorwurf und Widerlegung halten einer Kritik nicht stand. Hier zum Abschluß die Kritikpunkte im Überblick:

---

[12] Vgl. *A. Plantinga,* Gott und Notwendigkeit, in: *Ch. Jäger* (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn 1998, 96–123, hier: 96f.

[13] Vgl. *I. Kant,* Kritik der reinen Vernunft, in: Gesammelte Werke, herausgegeben von *W. Weischedel*, Band II, Darmstadt 1998, 529–536.

1. Es ist nicht gezeigt worden, daß Gottesbeweise logisch unmöglich sind. Die Behauptung des Theisten, daß ein Beweis der Existenz Gottes möglich ist, besteht also nach wie vor als Grund zugunsten der Rationalität des christlichen Glaubens. Es ist deswegen ein Grund, weil es logisch sehr wohl aufweisbar ist, daß folgendes gilt: Wenn die mögliche Beweisbarkeit der Existenz Gottes widerspruchsfrei ist, dann ist auch die Existenz Gottes widerspruchsfrei. Hoerster hat nicht gezeigt, daß die mögliche Beweisbarkeit der Existenz Gottes widersprüchlich ist.

2. Es ist ein Fehlschluß, wenn von dem vermeintlich aufgewiesenen Scheitern der klassischen Gottesbeweise auf die Nicht-Existenz Gottes geschlossen wird.

3. Hoerster unterstellt einen unangemessenen Gottesbeweisbegriff, der es ihm ermöglicht, jedes Argument zugunsten des Theismus als unzureichend zu diskreditieren.

4. Sofern Hoerster bei seiner Kritik des kosmologischen Gottesbeweises von Thomas nur behaupten möchte, daß zukünftig das metaphysische Problem der Existenz der Welt naturwissenschaftlich gelöst wird, so ist ihm zu erwidern: (a) Das metaphysische Problem der Existenz der Welt ist *de facto* noch nicht naturwissenschaftlich entschieden und kann also einen allgemeinen Irrationalitätsvorwurf gegenüber dem Theisten nicht begründen. (b) Es kann zwar nicht mit der von Hoerster verlangten Sicherheit ausgeschlossen werden, daß nicht irgendwann das metaphysische Problem der Existenz der Welt naturwissenschaftlich entschieden wird; dennoch lassen Untersuchungen zu anderen metaphysischen Problemen den Schluß plausibel erscheinen, daß einige metaphysische Probleme von der Art sind, nicht naturwissenschaftlich entschieden werden zu können.

5. Leibniz' Gottesbeweis wird von Hoerster mißverstanden.

6. Anselms ontologischer Gottesbeweis wird nicht mit guten Gründen für gescheitert erklärt – so umstritten das Argument auch sein mag.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Honnefelder, Ludger, *Johannes Duns Scotus* (Beckesche Reihe: Denker; 569). München: Beck 2005. 192 S., ISBN 3-406-51116-3.

„Nur wenige Schlüsselgestalten der Philosophiegeschichte sind nach Person und Werk sowenig bekannt wie der schottische Franziskaner Johannes Duns Scotus ([= DS] 1265/6 –1308)." Um so verdienstvoller ist diese so kompetente wie anspruchsvolle Einführung in das Denken des *doctor subtilis*. Es ist in doppelter Hinsicht innovativ, einmal durch ein neues Reflexionsniveau: „formalissime semper loquitur" (21), anderseits – gegenüber dem tradierten Primat des Allgemeinen und Notwendigen – durch einen neuen Sinn für die Heilsgeschichte in ihrer Kontingenz. Nach der Einleitung wird dem Leser das Werk in vier Kap. erschlossen. – 1. Zunächst geht es um Erkennen und Wissen. Unser erstes adäquates Erkenntnisobjekt hienieden ist die Washeit sinnlich erfahrbarer Dinge; aber darin zugleich liegt die allgemeine Bestimmtheit „Seiendes (ens)" (30). Sie wird, im Zusammenwirken von Subjekt und Objekt, durch Abstraktion gewonnen (in Grenzen gibt es auch, so bzgl. der Existenz, intuitive Erkenntnis). – 2. Nach dem Seienden als solchen fragt die Metaphysik. Gegen die theologische Deutung der aristotelischen Metaphysik durch Averroes liegt der Theologie an Notwendigkeit und Möglichkeit der Offenbarung. So wird die *metaphysica in nobis* [statt *in se*] als Wissenschaft vom Seienden als solchen bestimmt: Onto-logie, dies freilich nur im Modus des gewonnenen Begriffs des Seienden (54f.). Diesen Begriff versteht DS bekanntlich univok. Wobei allerdings seine Bestimmung von Univozität zu beachten ist. Für ihn impliziert sie keine Sacheinheit, sondern ist dort gegeben, wo Zu- und Absprache beim selben Subjekt zum Widerspruch führt und wo der Begriff ohne Äquivokation als Mittelbegriff im Schluß erscheinen kann (60). Die Verschiedenheit von Gott und Geschöpf bleibt unangetastet, weil *„ens"* der Differenz *finitum/infinitum* indifferent vorausliegt (68). Im Übersteigen solcher Gegensätze zeigt Metaphysik sich als *scientia transcendens*, Transzendentalwissenschaft. Näherhin entfaltet sie sich als Modalwissenschaft. Ein wichtiger Punkt dabei: die Existenz von Kontingentem kann sich nur einer kontingent-frei wirkenden Erst-Ursache verdanken (86), was den Kosmos indes keineswegs so unzuverlässig macht, wie Blumenberg in seiner Neuzeit-Legitimierung vertritt (87). Der philosophische Begriff Gottes ist *ens infinitum*. Der Beweis für seine Existenz „ist nicht nur der detaillierteste und differenzierteste, der von einem mittelalterlichen Autor verfaßt worden ist, er verbindet auch zwei verschiedene Ansätze [Platon/Aristoteles und Anselm] zu einer bis dahin nicht gekannten Einheit" (96). Zur Konstitution des endlichen Seienden denkt DS statt vom Hylemorphismus (den er der Physik zuschlägt) von der „Zusammensetzung aus Artnatur und individueller Differenz" (103). Individuierung besagt hier das Gegenteil von Verarmen durch Begrenzung. Die *differentia ultima* ist eine *ultima perfectio* (106). Was die Scotisten dann *haecitas/haecceitas* nennen, ist kein „neues formales washeitliches Element mehr, sondern eine neue letzte Weise der Wirklichkeit eines jedes, das im vollen ‚seiend' ist" (ebd.). Darum lehnt DS die Realdistinktion von Sein und Wesen samt Partizipation des Wesens am Sein ab (108). Schließlich kann so auch Materie als positiv eigenständig gedacht werden anstatt als pure Potentialität: *paene nihil* (112). – 3. Ethik als praktische Wissenschaft. Wenn Aristoteles ein rationales Vermögen durch seine Fähigkeit zu Gegensätzlichem bestimmt, dann ist für DS der Wille und nicht die Vernunft das „genuin rationale Vermögen" (113). Um sich zum Guten zu bestimmen, bedarf er der Vernunft, die ihm das Gute zeigt. Moralische Gutheit besteht in dieser Übereinstimmung (auch bei Gott). Nicht die Natur gibt das eigentliche Wollen vor, so daß die Selbstbestimmung nur Mittel und Teilziele betrifft (Aristoteles/Thomas), sondern DS vertritt eine ursprünglich wirkursächliche Selbstbestimmung des Willens, ohne daß dies „zu einem krassen Voluntarismus" führt (127). – 4. Zur Wirkungsgeschichte. Gedrängt informiert Honnefelder über die frühe Rezeption im 14. Jhdt., der zweite Abschnitt (16.–18. Jhdt.)

bringt im 17. auf der Basis der ersten gedruckten Gesamtausgabe die Blüte des Scotismus. Eigens wird die Aufnahme seines Metaphysik-Ansatzes von F. Suárez bis Chr. Wolff behandelt; sodann Rezeption und Transformation bei I. Kant; schließlich seine Rolle im 19./20. Jhdt.: Ch. S. Peirce, F. Brentano, M. Heidegger, H. Blumenberg und die historische Forschung. – Eine Schlußbermerkung nimmt nochmals drei Stichworte auf: Intentionalität, Transzendentalität, Moralität, ehe der Anmerkungsteil sowie Zeittafel, Literaturverzeichnis, Personen- und Sachregister den Bd. vervollständigen.

Einige Satzfehler sind nicht sinnstörend (doch 52,9: ycos [?], 67, 14 v.u.: statt seien: wären, 82,3 wird worauf verwiesen? Schließlich mein *ceterum censeo* zum falschen Dativ in Appositionen: 38,5; 148,II 9). Eine wohl dem PC geschuldete Verwirrung gibt es indes 76, Abs. 1: Im zweiten Sinn meint „Nichts" das, „was als ein Seiendes außerhalb der Seele weder ist noch sein kann" (*quod nec est, nec esse potest aliquod ens extra animam*: a. a. O.). Die jetzt dort stehenden Zeilen begegnen erneut in Abs. 2, wo sie hingehören. J. Splett

Gómez Tutor, Juan Ignacio, *Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff* (Christian Wolff – Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente; 90). Hildesheim [u. a.]: Olms 2004. 366 S., ISBN 3-487-12808-X.

In seiner als philosophische Habilitationsschrift an der Universität Trier angenommenen Studie untersucht Verf. die wissenschaftliche Methode beim bedeutendsten Vertreter der deutschen Schulphilosophie, Christian Wolff.

Das Buch gliedert sich in vier Kap. Der erste große Abschnitt behandelt die mathematische Methode bei Wolff (= W.) als *Einheit* und untersucht vornehmlich ihre Vorbilder, Quellen und Verfahrensweisen (18–119). Im ersten Unterabschnitt analysiert Verf. die mathematische Methode Wolffs und stellt heraus, daß sie für ihn als „universelle Verfahrensweise" für alle wissenschaftlichen Disziplinen gedacht war (18). „Wolffs mathematische Methode verlangt, daß die benutzten Begriffe genau definiert, die Herleitung der Grundsätze aus den Begriffsdefinitionen klar dargestellt und die Beweise streng durchgeführt werden" (26). Wissenschaft wird daher als Durchführung von Beweisen bestimmt, weswegen der Methode dieser Beweisführung konsequenterweise eine ausschlaggebende Bedeutung zukommt. Allerdings ist nun nicht die Mathematik als Quelle für W.s Methode anzusehen, sondern vielmehr als diejenige Disziplin, in der die notwendigen Grundregeln der Vernunft vollständig gebraucht werden und die daher auch als strengste und akkurateste Wissenschaft anzusehen ist (29; 44f.). Es ist also nicht die Mathematik, die für W. den Verstand schärft, sondern ihre Methode (30). W. schreibt selbst: „Wenn ich auf das genaueste überlege, was in der mathematischen Lehr-Art vorkommet, so finde ich diese drey Haupt-Stücke, 1. daß alle Wörter, dadurch die Sachen angedeutet werden [...] durch deutliche und ausführliche Begriffe erkläret werden; 2. daß alle Sätze durch ordentlich an einander hangende Schlüsse erweisen werden. 3. daß kein Förder-Satz angenommen wird, der nicht vorher ausgemacht worden und solchergestalt die folgenden Sätze mit dem vorhergehenden verknüpft werden [...]" (40). Diese drei Grundregeln der Mathematik sind dem Verstand vorgegeben, sind also nichts anderes als die Vorgaben, auf „natürliche Art zu denken", wie W. sagt (45). Auch im Bereich der Erkenntnisextension ist die mathematische Methode der Philosophie der nur beschreibenden (historischen) Erkenntnis überlegen, da diese nicht zur ‚Demonstration" von Wahrheit gelangen kann (61). Ohne die strenge Anwendung der mathematischen Methode, die man nach Ecole besser „wissenschaftlich" nennt, verbleibt die Philosophie für W. bei undeutlichen Begriffen, anstatt über gewisse und deutliche Erkenntnisse der Wissenschaft zum Fortschritt zu verhelfen (82). Wichtig ist der quellengeschichtliche Exkurs (86–92), der m. E. sehr überzeugend darlegt, daß W. nicht von der Logik von Port Royal beeinflußt war, wie dies Kreimendahl herausgestellt hat. Denn für W. spielte die Verkettung von Beweisen eine Schlüsselrolle. Dies ist aber bei der Logik von Port Royal, die nur eine schulmäßige Darstellung des Stoffs kennt und diese als vierte Operation des Verstandes ausweist, nicht der Fall. Gegen eine solche Schulordnung zieht W. gerade zu Felde (90), da für ihn das Ordnen des Stoffes keine eigene Operation des Verstandes sein kann, sondern nur eine Gedächtnisstütze. Die weiteren Ausführungen der

folgenden Unterabschnitte zeigen die Entwicklung der Wolffischen Methode in der *Lateinischen Logik*, in der W. auf höchstem Niveau die mathematische Methode als systematische Voraussetzung der Logik darstellt. Dabei kann Verf. die These von Risse (aus seiner „Logik der Neuzeit"), in W.s Werk zeichne sich chronologisch eine „relative Abwertung der Mathematik", zurückweisen (108). Es scheint, daß Risse wie auch andere Kommentatoren übersehen haben, daß die Mathematik für W. keine Quelle der mathematischen Methode darstellt. „Aber da die Mathematik die beste Anwendung der mathematischen Methode ist, scheint es nicht ratsam, auf die Mathematik als Vorbild zu verzichten, wenn man die mathematische Methode skizzieren will" (114).

Der zweite Hauptteil umfaßt Hauptmomente der wissenschaftlichen Methode W.s (120–242). Dabei nimmt als erstes Hauptmoment die Genauigkeit der Begriffsdefinitionen eine Schlüsselstellung ein (120). Die vom Subjekt wahrgenommene Empfindung wird zum deutlichen Begriff, wenn sie unterteilt werden kann; wenn nicht, stellt sie einen undeutlichen Begriff dar (120). Im Prozeß der Indetermination wird die Abstraktion durchgeführt, d. h., die genauen Bestimmungen der gesamten Empfindung werden durch „Indetermination" weggelassen, so daß man den Begriff der Art erhält (121). Wird dieser Prozeß wiederum auf den Artbegriff angewandt, führt er zum Gattungsbegriff. Aber auch die willkürliche Verbindung wird als legitime Quelle von Begriffen von W. zugelassen. Deren Realität kann *a priori* durch den Aufweis des notwendigen Zusammenhangs mit anderen Begriffen aufgezeigt werden, *a posteriori*, wenn man Objekte wahrnimmt, die die hervorgebrachten Begriffe enthalten (121–123). Nach einer Erläuterung von W.s Definitionslehre – er kennt Sach- und Wortdefinitionen – kommt Verf. zur Erläuterung des „klaren Begriffs", der für das Verständnis W.s von entscheidender Bedeutung ist: „Wenn ich die Sache aufgrund meiner Vorstellung derselben erkennen kann [...] dann habe ich einen klaren Begriff, z. B., wenn ich von einer bestimmten Figur weiß, daß sie Quadrat heißt. Da die Begriffe paarweise gegliedert werden, gehört als Gegenpart eines klaren Begriffs ein dunkler Begriff dazu. [...] Ein klarer Begriff ist deutlich, ‚wenn ich sagen kann, aus was vor Merckmahlen ich die vorkommende Sache erkenne' [...] Im Gegensatz zu dem deutlichen Begriff bleibt ein klarer Begriff undeutlich, wenn man nicht imstande ist, jemand anderem die Merkmale anzugeben, an denen man die vorkommende Sache erkennt" (127–128). Diese Definitions- und Begriffstheorie wurde in W.s Deutscher Logik weiter differenziert (133–146), um in der Lateinischen Logik ihre Vollendung zu finden (150–168).

Das zweite Hauptmoment der wissenschaftlichen Methode ist die Absicherung der Grundsätze (169–207). Dabei schickt Verf. die Satzlehre W.s voraus. Ein Satz, der unmittelbar aus einer Definition erschlossen wird, heißt bei W. „Grundsatz" (169), wobei ein Axiom ein Grundsatz ist, der zeigt, daß etwas ist, und Postulat ein Grundsatz, der angibt, wie etwas getan werden kann (169–170). Daneben gibt es Erfahrungssätze, die aus Empfindungen, sowie Lehrsätze, die aus verschiedenen Definitionen stammen (171). Nur letztere müssen auch bewiesen werden. Verf. geht im Verlauf der Untersuchung den sich verändernden Satzklassifikationen sowie den Wegen der Gewinnung von Sätzen und Urteilen nach. Die *Lateinische Logik* erweist sich auch hierin als ausgereifteste Behandlung dieser Themen im Wolffischen Œuvre (189–207).

Das dritte Hauptmoment der wissenschaftlichen Methode ist für Verf. die Strenge der Beweisführung (208–242). Dabei wird deutlich, daß für einen „richtigen" Beweis (215) *ein* Syllogismus allein ungenügend ist. Für W. ist Gewißheit über eine Proposition nur zu erlangen, „[...] wenn man die Richtigkeit der Prämissen verstanden hat; das bedeutet, daß die Prämissen mit anderen Syllogismen so lange bewiesen werden müssen, bis man zu einem Syllogismus kommt, in dem dessen Prämissen entweder Definitionen oder Grundsätze oder Erfahrungssätze oder schon im voraus bewiesene Sätze sind" (215). Ein Beweis wird also als Demonstration verstanden, d. h. als eine Kette von Syllogismen, die am Ende keinen Zweifel am Argument aufkommen lassen, weil die Prämissen nur unzweifelhafte Erfahrungen, Axiome oder bereits bewiesene Sätze enthalten (216; 237–238). Die Demonstration selbst wird in eine direkte und eine indirekte unterschieden (239–240).

Das dritte Kap. (242–270) umfaßt die Relation von mathematisch-wissenschaftlicher Methode und der „ars inveniendi". Das besonders lesenswerte, bündige vierte Kap. un-

tersucht das Verhältnis von Methode und System (271–277). Auch wenn sich der Begriff „System" in der *Deutschen Logik* kein einziges Mal findet (271), so ist er doch ein Schlüsselbegriff für die Interpretation W.s. Aus seinen übrigen Werken geht hervor, daß er ein *System* als Demonstration betrachtet, d. h. als vornehmste Frucht der wissenschaftlichen Methode. In einem System werden die Sätze untereinander verknüpft, „wenn die einen Sätze aus den anderen Sätzen, die als ihre Prämissen gelten, bewiesen werden" (273). Dies besitzt vier offensichtliche Vorteile, die oftmals nicht wahrgenommen werden. Erstens wird so die Wahrheit von Sätzen viel evidenter gemacht, zweitens ist der Fortschritt der Wissenschaften gesichert, drittens werden Widersprüche vermieden und viertens werden Irrtümer leicht und deutlich erkennbar (274–275).

Aber was hat nun die systematische Philosophie von einer Arbeit zur Wolffischen Methode? Tutors detaillierte Arbeit zeigt, welche Ansprüche eine wissenschaftliche Methode zu erfüllen hat, nämlich Klarheit der Begriffe, Rechtfertigung ihrer Aussagen, lükkenlose Beweise etc. (280). Aber vor allem wird durch seine Studie das Bestreben W.s nachvollziehbar, eine Synthese aus Erfahrung und Vernunft zu leisten, die zwar in einem geschlossenen System mündet, aber deswegen noch nicht als „dogmatischer Trugschluß" bezeichnet werden darf, wie dies weithin noch geschieht. W.s Suche nach Wahrheit und Gewißheit überzeugend nachgezeichnet zu haben, ist das Verdienst dieser lesenswerten Studie. U. L. Lehner

Watkins, Eric, *Kant and the Metaphysics of Causality.* Cambridge: University Press 2005. XI/451 S., ISBN 0-521-54361-4.

Noch ein Buch über Kant und Hume, so mag der Leser denken. Als ob in den Beiträgen von L. W. Beck, G. Buchdahl, P. Strawson und vielen anderen nicht längst alles Wichtige gesagt wäre. Doch E. Watkins (= W.) rekonstruiert in seiner eindrucksvollen Studie nicht abermals Kants Argument gegen Hume und für die Objektivität der Kausalrelation. Wie der Titel des Buches bereits andeutet, stellt er Kants Behandlung der Kausalität vielmehr in den Zusammenhang der Metaphysik seiner Zeit. Dieser „kontextualistisch-historiographische Zugang" (8) soll sicherstellen, daß nicht unsere heutigen, sondern Kants eigene Fragen die Grundlage der Lektüre bilden. Um den zeitgenössischen Kontext zu erschließen, beginnt W. den ersten Teil mit einer Darlegung der Auseinandersetzung um Leibniz' Lehre von der prästabilierten Harmonie (23–100). Sein besonderes Augenmerk gilt dabei der Wolffschule und ihren Kritikern. Da die einschlägigen Texte noch nicht ins Englische übersetzt sind, läßt W. die Autoren ausführlich selbst zu Wort kommen. Während sowohl Wolff als auch seine Schüler Baumgarten und Meier an der prästabilierten Harmonie in mehr oder weniger abgewandelter Form festhielten, vertrat Kants Königsberger Lehrer Knutzen die entgegengesetzte Auffassung, wonach endliche Substanzen gemäß ihrer Natur aufeinander einwirken. Dieser Umstand ist um so bemerkenswerter, als Knutzen seine Position ausgehend von den Vorgaben der Leibnizschen Metaphysik entwickelte. Wie W. überzeugend nachweisen kann, ist dafür die bei Leibniz unklar gebliebene Unterscheidung zwischen ursprünglichen und abgeleiteten Kräften verantwortlich (97). Der zweite bekannte Vertreter der *influxus physicus* genannten Lehre ist Crusius. Er gründete seine Metaphysik auf den Begriff der Kraft, verstanden als dasjenige, wodurch ein Ding das andere möglich oder wirklich macht. Auf Crusius gehen außerdem die für das Verständnis des vorkritischen Kant wichtigen Unterscheidungen zwischen dem Ideal- und dem Realgrund sowie zwischen dem zureichenden und dem bestimmenden Grund zurück. Was nun Kants eigene Theorie der Kausalität angeht (101–180), setzt er sich von Wolff und Crusius gleichermaßen ab. In der „Nova Dilucidatio" aus dem Jahr 1755 stellt er den Prinzipien des Widerspruchs und des bestimmenden Grundes die beiden Grundsätze der Aufeinanderfolge und des Zugleichseins an die Seite. Der erste soll zeigen, *daß* die Substanzen in kausalen Beziehungen aufeinander stehen müssen, weil sonst ein Wechsel ihrer Bestimmungen, wenigstens unter Wolffschen Vorgaben, unmöglich wäre. Der zweite Grundsatz klärt die Frage nach dem *Wie* der kausalen Beziehungen. Gegen Crusius gerichtet argumentiert Kant, sie könnten nicht in der bloßen Existenz der Substanzen, sondern müßten im göttlichen Verstand begründet sein. Da die Beziehungen dennoch real sind,

betrachtet W. den vorkritischen Kant, obwohl sich dieser selbst dagegen verwehrt (vgl. AA I, 415), als Vertreter des *influxus physicus*. Im Lauf der sechziger Jahre verfeinert Kant seine Kausalitätsauffassung. W. vermutet dahinter den Einfluß Humes, in dessen „Inquiry concerning human understanding" Kant die Auffassung vertreten finden konnte, die kausale Verknüpfung besitze keine logische Notwendigkeit. In dem „Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen", reagiere Kant darauf mit der Unterscheidung zwischen logischen und realen Gründen.

Im zweiten Teil seiner Arbeit wendet sich W. Kants kritischer Behandlung der Kausalität zu und kommt zunächst auf die Zweite und Dritte Analogie der Erfahrung zu sprechen (185–229). Er bettet sie in den weiteren Zusammenhang der Transzendentalen Analytik und des Problems der Bestimmung des objektiven Verhältnisses der Erscheinungen in der Zeit ein. Dabei stellt er klar, daß die Analogien weder bloß begriffsanalytische noch rein epistemologische Bewandtnis besitzen, sondern daß sich in ihnen epistemologische mit ontologischen Aspekten verbinden. „Kant behauptet, daß die Erkenntnis objektiver Verhältnisse in der Zeit wirkliche ontologische Prinzipien erfordert" (200). Erfahrung ist nur möglich unter der Bedingung, daß wir zu der Anwendung bestimmter Kategorien berechtigt sind, das heißt zum Beispiel, daß in der Welt eine kausale Ordnung herrscht. Den in der Literatur immer wieder untersuchten Beweis der Zweiten Analogie teilt W. in zwei Argumente ein. Das vorbereitende Argument schließe auf die Kategorie der Kausalität als die notwendige Bedingung der Möglichkeit, eine objektive Zeitfolge überhaupt vorzustellen. Das Hauptargument solle zeigen, daß die Erkenntnis einer objektiven Abfolge von Zuständen eine kausale Regel erfordert, worunter der Gegenstand steht. In vergleichbarer Weise rechfertige der Beweis der Dritten Analogie die These, daß wir das Zugleichsein von Substanzen nur erkennen können, wenn diese in dem Verhältnis wechselseitiger Interaktion stehen. In einem eigenen Kap. diskutiert W. sodann das den Analogien zugrunde liegende Modell von Kausalität (230–297). Im Gegensatz zu Hume versteht Kant Kausalität nicht als die Relation zweier Ereignisse, sondern hält an dem vorkritischen Begriffsrahmen fest und führt die Kausalität auf die „Gründe" und „kausalen Kräfte" zurück, mittels deren eine Substanz die Zustände der anderen bestimmt. W. verweist auf Kants eigentümliche Rede von der „Kausalität der Ursache" (*causalitas causae*; vgl. AA XXVIII, 573) und illustriert sie mit Hilfe der synthetischen Aktivität des Bewußtseins und der Weise, wie wir ihrer gewahr werden können. Aus alledem ergibt sich die eigentlich provozierende These des Buches, daß nämlich eine ganze Reihe von metaphysischen Grundüberzeugungen Kants „kritische Wende" unbeschadet überstanden hat. W. spricht von der „Kontinuität" der Kosmologie und Metaphysik bei gleichzeitiger „Diskontinuität" seines epistemologischen und metaphilosophischen Standpunkts. „Kurzum, Kants Welt bleibt weitgehend dieselbe, auch wenn sich seine Auffassung von der Art, wie wir die Welt erkennen können, ändert" (182).

Der dritte Teil des Buches beginnt mit der Erörterung des Problems der Freiheit (301–361). Nach einer kurzen Vorstellung der Dritten Antinomie vertieft W. seine Lesart des transzendentalen Idealismus. Sie ruht auf der Beobachtung, daß nach Kants Sprachgebrauch die Dinge an sich den „Grund" der Erscheinungen bilden. Zwischen beiden herrscht somit eine asymmetrische Relation der Abhängigkeit, wie sie für Kants Modell der Kausalität kennzeichnend ist. Eine solche Beziehung ermöglicht nicht zuletzt das Verständnis der Freiheit unseres Handelns. Als noumenale Wesen wählen wir (außerhalb der Zeit) einen Charakter, der den Gesetzen unserer Natur zu Grunde liegt und unser Handeln (in der Zeit) bestimmt. Nimmt man Kants Modell der Kausalität ernst, fällt schließlich neues Licht auf sein Verhältnis zu Hume (362–422). Die radikal unterschiedlichen ontologischen Voraussetzungen beider Autoren lassen es für W. ausgeschlossen erscheinen, bei Kant etwa eine Widerlegung Humes zu suchen. Vielmehr entwickle Kant eine eigenständige Alternative zu den Lehren Humes. Die These führt natürlich zu der Frage, wem der beiden wir aus unserer heutigen Sicht mehr Kredit einräumen sollten. Statt die Frage direkt zu beantworten, blickt W. am Ende auf eine Reihe gegenwärtiger Debatten. Wer an einer echten Alternative zu dem empiristischen Modell der Ereigniskausalität und der Regularitätsauffassung der Gesetze der Natur sowie an einem besseren Verständnis der Handlungskausalität interessiert sei, der finde bei Kant wertvolle Anregungen.

Das Buch ist flüssig und klar geschrieben. Kurze Ausblicke am Beginn und knappe Zusammenfassungen am Ende jedes Kap.s erleichtern es dem Leser, den Gedankengang zu verfolgen. Die Lektüre verhilft zu einer Fülle wichtiger Einsichten. Im ersten Teil weiß W. überzeugend darzulegen, daß sich die Positionen des vorkritischen Kant nicht einfach auf die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie im allgemeinen beziehen lassen, sondern daß Kant in ganz konkreten Auseinandersetzungen wohl abgewogen Stellung bezieht. Nicht weniger bedenkenswert ist die von W. ins Gespräch gebrachte These von dem Einfluß Humes auf die Entwicklung des vorkritischen Kant (166–170). Daß Humes „Inquiry" auf Kants Schrift über die negativen Größen wirkte, hat bereits K. Fischer vermutet, ohne daß ihm die Forschung darin gefolgt wäre (vgl. Immanuel Kant und seine Lehre, Erster Teil: Entstehung und Grundlegung der kritischen Philosophie, Heidelberg 1898, 232 und 312). Doch so nahe der Gedanke in der Sache liegen mag, fehlen für eine endgültige Entscheidung die philologischen Anhaltspunkte. Was die autobiographische Bemerkung Kants über seine Erweckung durch Hume anbelangt, wird man bei W. zumindest den Hinweis auf die Studie von L. Kreimendahl (Kant – Der Durchbruch von 1769, Köln 1990) vermissen. Auch im zweiten Teil des Buches ergibt sich ein von der gegenwärtigen Standardinterpretation deutlich abweichendes Bild. So ist W. der Umstand nicht entgangen, daß nicht nur in der viel diskutierten Zweiten, sondern auch in der selten beachteten Dritten Analogie der Erfahrung von kausalen Beziehungen die Rede ist. Richtet man sein Augenmerk auf das den Analogien zugrunde liegende ontologische Modell, besitzt der dritte Grundsatz sogar mehr Aussagekraft als der zweite. Angesichts dessen muß man es freilich bedauern, daß W. nicht auf die Frage eingeht, wie sich der in der Zweiten und noch mehr in der Dritten Analogie vorausgesetzte Begriff der Substanz genau zu dem in der Ersten Analogie eingeführten Konzept der Beharrlichkeit verhält. Kann das Beharrliche als der Ursprung von Kraft bzw. Aktivität gelten? Und wie läßt sich dann erklären, daß der Beweis der Ersten Analogie die Einheit der Erfahrung und mithin der Substanz (!?) dartun soll, die Dritte Analogie aber eine Mehrzahl von miteinander wechselwirkenden Substanzen voraussetzt? Auch nach der Lektüre des dritten Teils bleiben Fragen offen. Akzeptiert man die starke Lesart des transzendentalen Idealismus, wonach den Erscheinungen noumenale Substanzen zugrundeliegen, setzt man sich dem klassischen Einwand aus, unrechtmäßigen Gebrauch von der Kategorie der Kausalität zu machen. Gerade weil W. seine Formulierungen diesbezüglich mit großer Vorsicht wählt, wüßte der Leser gerne, wie sich der Begriff des Grundes in seinen Augen genau zu der Kategorie der Ursache verhält. Eine weitere Unklarheit betrifft die Deutung der Dritten Antinomie. Wenn es zutrifft, daß die Welt der Erscheinungen „wesentlich unbestimmt und unvollständig" ist, und daß die Gesetze der Natur nicht „mit unbegrenzter Allgemeinheit" auf sie angewandt werden können (315), in welchen Sinn läßt sich dann gleichzeitig behaupten, Kant könne der Welt der Erscheinungen „Determinismus beilegen" (316)? Als ähnlich unbefriedigend wird man W.s Darstellung der Freiheit empfinden müssen. Unter einem moralphilosophischen Blickwinkel mag es einleuchten zu sagen, indem wir uns einen Charakter wählten, bestimmten wir „unsere eigene Natur" (335 f.). Weniger klar ist indes, ob damit für den Kompatibilisten viel gewonnen ist, denn es liegt der Einwand nahe, die „Gesetze der Natur", die unser Handeln regelten, seien solche der Neurophysiologie und unterlägen daher keineswegs der freien Wahl des einzelnen. Die vorgetragenen Bedenken sollen nicht darüber hinwegtäuschen, sondern deutlich machen, daß W. ein äußerst anregendes und ambitioniertes Buch verfaßt hat, das zu lesen sich allemal lohnt. Insbesondere ist dem Autor beizupflichten, wenn er herausstellt, daß Kausalität für Kant die Aktivität einer Substanz einschließt und sich nicht einfach auf die wie immer geartete Verknüpfung von Ereignissen reduzieren läßt. Daß W. die Kontinuität zwischen dem vorkritischen und dem kritischen Denken Kants einschärft, kann man ebenfalls nur begrüßen. Erhellend ist endlich die Revision des gängigen Bildes, wonach es Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" vor allem auf die Widerlegung Humes abgesehen habe. Man mag es für ein Glück oder für ein Unglück halten: Auch zweihundert Jahre nach seinem Tod sind wesentliche Fragen der Kantinterpretation weiterhin offen. G. Sans S. J.

Tilitzki, Christian, *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich* (2 Bände). Berlin: Akademie-Verlag 2002. 1475 S., ISBN 3-05-003647-8.

Der Verf. (= T.) versucht, mit der vorliegenden umfangreichen Untersuchung, mit der er im Sommersemester 1998/99 an der Freien Universität Berlin promoviert wurde, neue Wege zu beschreiten. Im Blick auf die bisherigen Arbeiten zur deutschen Universitätsphilosophie zwischen 1918 und 1945 formuliert er kritisch, die deutschen Philosophen in der Weimarer Zeit und danach seien in ihrer überwiegenden Mehrheit keine Radikaldemokraten und keine ethischen Universalisten gewesen, und sie seien auch weder westliche Rationalisten noch östliche Leninisten gewesen. Solche Einordnungen seien also allesamt fehl am Platze. Wenn man auf diese zurückgreife, dann sei das Erkenntnisinteresse offensichtlich von weltanschaulichen Interessen gespeist, und der historische Gegenstand erfülle in diesem Fall lediglich die Funktion, „ideologisierte Retrospektiven zu illustrieren" (18). Was bisher an Arbeiten über den genannten Zeitraum vorliege, müsse man „als Philosophiegeschichte ohne Geschichte bezeichnen" (ebd.).

Nach T. ist es kein Zufall, daß fast alle Autoren, die sich mit diesem Zeitraum bisher befaßten, „‚exemplarisch' arbeiten und mit einem denkbar kleinen sample auskommen" (ebd.). So schnurre etwa bei Fahrenbach die politische Philosophie der Weimarer Republik „auf bekannte Größen wie M. Weber, Jaspers, Litt, Scheler, Plessner, Tillich, Bloch und Lukács zusammen" (ebd.). Lukács selbst genügten „ein gutes Dutzend ‚Repräsentanten'". Leske kündige zwar „eine ‚Auseinandersetzung' mit den ‚Dii minores, den kleineren Geistern der nazifaschistischen Philosophie'" (ebd.) an, weil sie der Meinung ist, daß politische Intentionen hier unvermittelter zu fassen sind, doch am Ende seien es im wesentlichen Baeumler, Kriek, Litt, Heidegger und Glockner, die sie ins Visier nimmt. Da das monographische Interesse sich entweder am geistigen Rang (Troeltsch, Heidegger), an ‚Vorbildern' (Kroner, Cassirer, Tillich, Hessen, Nelson) oder an ‚Schreckensmännern' (Baeumler, Freyer, Gehlen, Kriek) orientiere, sei man bei der breiten Masse der Philosophen dieses Zeitraums gezwungen, auf Glückwünsche, Nekrologe oder einen alten Gelehrten-Kürschner zurückzugreifen, um sich bio-bibliographisch notdürftig ins Bild zu setzen. Daß eine solche Kompilation von Sekundärquellen nicht als Grundlage institutionsgeschichtlicher Darstellungen tauge, ist für T. freilich keine Frage.

T.s vordringliches Ziel ist die „Historisierung der jüngeren Philosophiegeschichte" (32). Konkret setzt er an bei der Kommentierung national wie international bedeutsamer und bekannter Zeitereignisse durch publizistisch engagierte Philosophen. Wenn er diese Stellungnahmen zur Oktoberrevolution, zum Versailler Vertrag, zu den bildungspolitischen Querelen der Weimarer Zeit, zur nationalsozialistischen Machtergreifung oder zur deutschen Europapolitik thematisiert, dann geht es ihm darum, die Untersuchung fortzuschreiben, die Hermann Lübbe zum Verhältnis von Politik und Philosophie am Beispiel der ‚Ideen von 1914' begonnen hat. Hatte Lübbe dieses Verhältnis in einem zeitlich und thematisch begrenzten Rahmen untersuchen können, so bietet die Zwischenkriegszeit nach T. keinen vergleichbaren Abschnitt, in dem sich die politische Publizistik von Philosophen in ähnlicher Weise verdichtete. Zudem wiederholte sich 1939 die Kriegspublizistik der ‚Ideen von 1914' „nicht einmal in matten Imitaten" (33). Da ein repräsentatives Thema fehlt, sieht sich T. gezwungen, die politische Orientierung der Universitätsphilosophen in ihrer ganzen Breite zum Untersuchungsgegenstand seiner Studie zu machen. Das bedingt zwar, wie er einräumt, eine starke Individualisierung, schützt aber auch vor „ideologisch induzierten Verkürzungen" (ebd.). Konkret untersucht T. die politischen Verlautbarungen von fast 400 Philosophiedozenten, die im Untersuchungszeitraum an deutschen Hochschulen tätig waren. Andererseits möchte T. die politische Orientierung nicht bloß im Tagesschrifttum ermitteln, denn auch Fachpublikationen enthalten ihm zufolge „weltanschaulich-politisch relevante Aussagen, die oft den Standort des Autors deutlicher beleuchten als ein Allgemeinplätze bietender, von politischen Aktualitäten veranlaßter Presseartikel" (ebd.). Konkret geht es ihm darum, „die Rückwirkung politischer Orientierungen auf das im Selbstverständnis der Philosophen noch weitgehend ungebrochen als ‚rein wissenschaftlich' begriffene, ‚syste-

matische' ... Philosophieren ... im Spektrum praktischer Philosophie (Geschichts- und Kulturphilosophie, Staats- und Rechtsphilosophie, Ethik) aufzuzeigen" (ebd.). Beleg dafür, daß die deutsche Universitätsphilosophie von politischen Implikationen durchsetzt war, ist für T. das spätidealistische Bewußtsein, es gelte die Philosophie als universelle Deutungsmacht zu bewahren und das politische Handeln auf die Herstellung einheitlicher konfliktfreier Verhältnisse mindestens im eigenen Volk, tendenziell aber innerhalb der ganzen Menschheit zu verpflichten, das in allen Lagern anzutreffen war und es den Vertretern der Universitätsphilosophie verunmöglichte, „aus Interessengegensätzen resultierende politische Prozesse in ihrer Eigenart überhaupt zu erfassen" (34).

Ein weiteres Feld, das nach T. Aufschluß über die politische Orientierung der Philosophen verspricht, ist die Institutionsgeschichte, wozu er im einzelnen die Geschichte der Berufungen, die Nachwuchsförderung, das Prüfungswesen, die Beteiligung von Philosophen an akademischer Selbstverwaltung, ihre Aktivitäten im Vortragswesen innerhalb und außerhalb des akademischen Rahmens sowie ihre Mitarbeit an philosophischen Gesellschaften rechnet. T. betont, die Darstellung beider Bereiche, in denen sich das Engagement der Philosophiedozenten entfaltete – als politische Kommentatoren einerseits und als Hochschul- und Wissenschaftspolitiker andererseits –, verbinde das Prinzip, „Meinungen und Handlungen in höchstmöglicher Komplexität zu rekonstruieren" (37). In seiner Darstellung geht er allerdings so voran, daß er für die Weimarer Republik und das Dritte Reich jeweils die Personal- und Berufungspolitik des Faches gesondert untersucht. Daran schließt sich jeweils eine thematisch gegliederte Untersuchung der politischen Publizistik in der Weimarer Republik und in der Zeit des Dritten Reiches an, die, wie bereits angedeutet, „über die aus aktuellen Anlässen entstandenen Texte hinaus auch die politisch-weltanschaulichen Wortmeldungen in den nach vorherrschendem Selbstverständnis ‚rein wissenschaftlichen Werken' berücksichtigt" (38).

T. resümiert: Die Abkehr von der bislang geübten Praxis, Wissenschaftsgeschichte mit ideologisierten Konstrukten der jüngeren deutschen Geschichte kurzzuschließen, der fast drei Jahrzehnte umfassende Untersuchungszeitraum, die Ausdehnung auf sämtliche Universitäten und Hochschulen des Deutschen Reiches und die damit gegebene, föderal bedingte, nach 1933 im polykratisch geprägten Kompetenzkrieg perpetuierte hochschulpolitische Vielfalt sowie schließlich noch der schiere Umfang von einhundertundzwanzig Berufungs- und ebenso vielen Habilitationsverfahren, all dies scheine *in summa* „gegen die Herausbildung stringenter ‚Thesen' zum Verhältnis von akademischer Philosophie und Politik zu sprechen" (ebd.). Zur Vorsicht in der Beurteilung dieses Zeitraums mahne nicht nur die Tatsache, daß die wichtige Quellengruppe der Nachlässe weitgehend unberücksichtigt bleiben mußte, auch das in gut zwei Dutzend Universitäts- und Staatsarchiven erschlossene Material ist nach T. unterschiedlich aussagekräftig. Ebenso gäben auch die bis 1991 in Merseburg ausgelagerten Akten des Preußischen Kultusministeriums und jene der mitteldeutschen Hochschulverwaltungen „nicht in wünschenswertem Umfang Auskunft über die politischen Einflüsse und kulturpolitischen Motive, die in den Berufungsverfahren eine Rolle gespielt haben könnten" (ebd.).

Gleichwohl geht T. im Sinne einer „vorsichtig dann doch zu wagenden Thesenbildung" (ebd.) davon aus, daß bei aller föderalistischen Unübersichtlichkeit der deutschen Hochschulpolitik bis 1933 „eine gewisse berufpolitische Einheitlichkeit, bedingt durch eine relativ weltanschaulich homogene Erwartungshaltung dem Fach Philosophie gegenüber, nachgewiesen werden" (38f.) kann. Mit ihr korrespondierte ihm zufolge „der vielgeschmähte, Affinitäten zu totalitären Utopien ausbildende Hang zur Verneinung moderner ‚Entzweiungen'", der die tagespolitischen Stellungnahmen ebenso strukturierte wie „die vermeintlich unpolitische fachphilosophische ‚Denkarbeit' der Zwischenkriegszeit" (39) bis in die subtilsten erkenntnistheoretischen Reflexionen hinein. Nach 1933 sei dieser Hang dann „in einem nationalsozialistisch bestärkten, gleichfalls Personalpolitik wie politische Publizistik prägenden Anti-Universalismus weiterhin als konstitutives Element weltanschaulich-politischer Orientierung auszumachen" (39).

T. hat in seiner Studie sicher eine Fülle von Material zusammengetragen, das ein differenziertes Bild der jüngeren deutschen Philosophiegeschichte ermöglicht. Viele Philoso-

phen aus der zweiten und dritten Reihe bekommen durch T.s Forschungen wieder ein Profil, aber auch über die philosophischen Anfänge einer Reihe von Philosophen, welche die deutsche Philosophie nach dem Zweiten Weltkrieg maßgeblich geprägt haben, erfährt der Leser wichtige Details. Erhellend sind auch T.s Ausführungen über die Entstehung des Philosophen-Lexikons, das „Philosophische Jahrbuch" als „katholische Gegenöffentlichkeit" (1037), über die „katholische Kritik des Führerstaates" (1087) oder über Gadamers Kriegsveröffentlichungen, um nur einige Beispiele zu nennen. Sehr holzschnittartig sind freilich T.s Ausführungen über das Verhältnis Heideggers zum Nationalsozialismus ausgefallen. Denn T. schlägt sich hier ganz auf die Seite der Heidegger-Apologeten und läßt an den von ihm herangezogenen Heidegger-Kritikern kein gutes Haar, weil er offensichtlich der Meinung ist, durch Ernst Nolte sei über den Fall Heidegger alles Wesentliche gesagt. Im Blick auf die Ausführungen D. Thomäs zur Frage ‚Heidegger und der Nationalsozialismus' im Heidegger-Jahrbuch kann man hier aber mit guten Gründen auch anderer Meinung sein.

Generell dürfte bei allen Meriten, die man T.s ungemein kundiger und gründlicher Untersuchung gewiß nicht absprechen kann, nach wie vor gelten, was Hans Friedrich Fulda zum Themenkomplex ‚Deutsche Philosophie und Nationalsozialismus' vor einigen Jahren zu bedenken gegeben hat. Es mag sein, so schreibt er in einem Zeitschriftenbeitrag, „daß sich die jüngste Wissenschaftlergeneration diesem Komplex mit weniger Befangenheit nähert als die Älteren und daß sich daraus die Möglichkeit entwickeln kann, allen wesentlichen Gesichtspunkten der Rekonstruktion, Betrachtung und Beurteilung in gebührender Weise Rechnung zu tragen. Trotzdem wäre es wohl verfrüht zu hoffen, daß dadurch in naher Zukunft unter allen, welche die nationalsozialistischen Verbrechen uneingeschränkt verurteilen, auch eine einmütige Einschätzung der Rollen zustande kommen wird, welche deutsche Philosophen mit ihrem Denken für den Nationalsozialismus gespielt haben oder gar ein Konsens über die Frage, wie wir mit der Erinnerung daran umgehen sollten" (DZPhil 47 [1999], 208). H.-L. Ollig S. J.

Schönherr-Mann, Hans Martin, *Sartre.* Philosophie als Lebensform. München: Beck 2005. 174 S., ISBN 3-406-51138-4.

Die Philosophie Jean-Paul Sartres als Grundlage für eine Analyse des aktuellen Zustands unserer Gesellschaft zu wählen und sie gar als Leitfaden für die moderne „Lebensform" stark zu machen, ist ein mutiges Unterfangen. Mutig nicht nur deshalb, weil die Analyse der Komplexität modernen Lebens und der Gesellschaft „des 21. Jahrhunderts" einen jeden vor eine kaum mehr zu bewältigende Aufgabe stellt. Mutig auch deshalb, weil Sartres Philosophie spätestens seit den 70er Jahren abgedankt zu haben scheint. Zumindest haben weder seine auf dem Freiheitsbegriff beruhende Frühphilosophie noch seine späte Theorie, mittels derer er, angelehnt an Marx, die Mechanismen und Dynamiken einer entfremdenden Gesellschaft aufzudecken versucht, nachhaltig „Schule" gemacht. Seine Freiheitstheorie schien vielen zu illusorisch, seine Gesellschaftstheorie zu wenig originell – zumal er für den Geschmack des damaligen philosophischen Mainstreams trotz seiner Zugeständnisse an gesellschaftliche Determinierung zu sehr an der Freiheit des einzelnen festhielt. Auch in seiner Spätphilosophie ließ er nicht ab von dem Glauben an den „Kapitän auf der Brücke", vom Glauben daran, „daß verfügende Menschen entscheiden, nicht die anonyme Maschinerie" (Adorno). Man darf also gespannt sein, wenn heute jemand – dazu ein Politikwissenschaftler – versucht, Sartre ‚wiederzubeleben' und seine Theorie für aktuelle Probleme fruchtbar zu machen.

Schönherr-Mann (= S.) versucht dies und entscheidet sich für Sartres Frühphilosophie als Grundlage. Das Buch hat eine Einleitung und sieben Kap., denen sich ein Nachwort anschließt. Letzteres befaßt sich mit der Frage, ob uns die Philosophie bei der Bewältigung unserer lebensweltlichen Probleme hilft. (Für Ungeduldige: Ja, sie helfe, nämlich dabei zu lernen, „daß [...] man das unvermeidbare Leiden nicht zu ernst nehmen darf" [166 f.].) Dem Nachwort folgen die Anmerkungen, ein kleines Literaturverzeichnis und ein Personenregister.

In der Einleitung, *Zur Aktualität von Sartres Existentialismus: Eine Philosophie des Individuums für das 21. Jahrhundert*, und im gesamten Buch versucht der Autor zu zei-

gen, wieso gerade Sartres Philosophie eine Antwort auf die heutige kulturelle und politische Situation darstellt. Die heutige Situation: Gott ist tot, die Werte sind zerfallen, die Gesellschaft ist pluralistisch und globalisiert, der Mensch modern und individuell. Sartres Philosophie: Der Mensch ist frei, verantwortlich und engagiert. Und das wiederum passe gut zur modernen Gesellschaft, weil heute „der einzelne die sittliche Verantwortung für sein Leben selbst, und zwar in einem schier globalen Sinn" erhalte (14).

Diese These der schönen Harmonie zwischen philosophischer Theorie des (freien) Individuums und dem Zustand der Gesellschaft wird im folgenden ausgebaut, differenziert und gegen mögliche (meist vom Autor selbst erfundene) Einwände verteidigt. Das erste Kap., *Auf der Suche nach dem Sinn der individuellen Existenz in einer orientierungslosen Welt*, zeigt die Fundierung der Freiheit in der Struktur des Bewußtseins auf. Dabei geht S. von der These aus, daß sich Sartres Einsichten aus seiner Lebenserfahrung aufdrängten (22), vor allem, nachdem „der Faschismus über Europa hergefallen" sei (23). Sartres Erfahrung während der Nazi-Herrschaft (Aussichts- und Hoffnungslosigkeit, totale Unterdrückung, „die Erfahrung des Untergangs des Abendlandes, nämlich seiner ethischen Werte und Traditionen" [28]) prägten S.s Ansicht nach nicht nur dessen philosophischen und literarischen Werke, sie prägen, wie der Autor durchgängig aufzuzeigen versucht, auch den heutigen Menschen. Auch heute befänden wir uns in derselben Lage wie während der Nazi-Herrschaft: „Es gibt keine gemeinsamen obersten Werte der Ethik und der Moral mehr, jeder ist auf sich selbst zurückgeworfen, muß sich seine Werte selber suchen" (29). Es folgt die Erläuterung der Bewußtseinstheorie Sartres, die auf diese Situation der Orientierungslosigkeit eine Antwort zu bieten vermöge, insofern sie darauf abziele, daß man sich stets selbst neu erfinden und gestalten müsse.

In den folgenden drei Kap. geht es aus je unterschiedlicher Perspektive um mögliche Einwände gegen die Freiheitstheorie Sartres. Im zweiten Kap., *Die riskante Freiheit des Individuums als Chance und Zwang, die Lebensform selbst zu gestalten*, diskutiert der Autor die „objektiven, wissenschaftlichen wie politischen Einwände" (41), auch „deterministische Einwände" (59) genannt. Das dritte Kap., *Zwischenmenschliche Herausforderungen und situative Grenzen der individuellen Freiheit*, beschäftigt sich mit der Frage, ob sich „die Freiheit als subjektive Perspektive vertreten läßt, obgleich sie überall an [äußere; D. W.] Grenzen stößt" (59). Die „inneren Grenzen, die den Menschen hindern, seine Freiheit zu leben" (78), sind Thema des dritten Kap., *Ein verdrehtes Bewußtsein (mauvaise foi) als Flucht vor der Entscheidung*.

In einem – teils mechanisch wirkenden, auf die Dauer recht enervierenden – Frage- und Antwort-Spiel geht der Autor möglichen Einwänden gegen Sartres Freiheitsphilosophie nach und beantwortet sie. Die (nicht näher konkretisierten) Einwände eines naturwissenschaftlichen, sozialwissenschaftlichen oder auch psychoanalytischen „Determinismus" (Kap. 2) beantwortet der Autor damit, daß wir – nach Sartre – über die reflexive Fähigkeit verfügen, „nein" sagen zu können. Wir sind zur Freiheit verurteilt und damit auch dazu, unser Leben zu gestalten und „die eigene Lebenssituation kreativ zu überschreiten" (56). Was die möglichen äußeren Grenzen betrifft (3. Kap.), durch die die Freiheitstheorie widerlegt werden könnte, so läßt der Autor auch diese nicht gelten. Hier thematisiert er Sartres Intersubjektivitätstheorie, den „Blick" des anderen, durch den das Individuum objektiviert und auf sein An-sich reduziert zu werden droht und aus dem sich der intersubjektive Grundkonflikt ergibt; denn der Angeblickte kann zurückblicken und seinerseits versuchen, den anderen zu objektivieren. „Endet also in der Zwischenmenschlichkeit doch die Freiheit?" (64) Man weiß zwar nicht recht, wie der Autor auf die Idee kommt, daß die Freiheit dort enden könnte (ist sie doch gerade die Bedingung der Möglichkeit dieses Konflikts), aber die beruhigende Antwort folgt auf dem Fuße: Nein, sie endet nicht, denn aus dem Konflikt entspringe „die Anerkennung des anderen als Person", ebenso auch wie die Anerkennung meiner selbst, die wesentlich „zu meiner eigenen Selbstfindung" beitrage (64 f.). Wo allerdings bei Sartre nachzulesen ist, daß es hier um ‚Anerkennung des anderen als Person' geht oder gar darum, ihn „politisch mit eigenen Rechten" anzuerkennen – dafür bleibt der Autor einen Beleg schuldig. Daß „Sartres Existentialismus die Strukturen des Zeitalters der Individualisierung" antizipiere, weil man auch „in der demokratischen Zivilgesellschaft [...] gegenseitig die Eigenrechte und die Eigenheiten des anderen anerkennen" müsse (64) – diese These

kann schon deshalb nicht aufrechterhalten werden, weil Sartre nicht sagt, was der Autor ihm unterstellt. Aus dem zwischenmenschlichen Konflikt erwächst zwar alles mögliche (z. B. Masochismus oder Sadismus), sicherlich jedoch kein ‚politisches Eigenrecht'. Keine Situation kann die Freiheit ersticken, wie S. weiter ausführt, jeder ist im Gegenteil für seine Situation verantwortlich. Schließlich geht es um die inneren Grenzen (Kap. 4), die die Freiheit tangieren könnten: „Fordert Sartre nicht zuviel vom Menschen? [...] Flieht er nicht überall und in Massen vor Freiheit und Verantwortung?" Natürlich tut er das, vor allem in der Unaufrichtigkeit, die der Autor unsinnigerweise als „verdrehtes Bewußtsein" bezeichnet. Aber auch diese hebe die Freiheit nicht auf. Denn: „Nicht zu wählen und das für Freiheit zu halten, sein Bewußtsein also derart zu verdrehen, das setzt Freiheit voraus" (87).

Nachdem diese Einwände gegen Sartres Freiheitstheorie abgewehrt wurden (inwieweit eine Unterscheidung von ‚objektiver', ‚subjektiv-äußerlich' und ‚subjektiv-innerlicher' Perspektive möglich ist, wird nicht diskutiert), geht es in den folgenden zwei Kap. um die Konsequenzen, die sich daraus „unter Globalisierungsbedingungen" ergeben. Hier spielen die Begriffe *Verantwortung* (Kap. 5) und *Engagement* (Kap. 6) die zentrale Rolle. Dabei kommt der Autor im fünften Kap., *Individuelle Verantwortung als Realisierung der Freiheit unter Globalisierungsbedingungen*, zu dem Schluß, daß Sartre mit seiner Theorie „die Struktur der modernen Verantwortungsethik genau getroffen" habe, daß ich „keinesfalls gegenüber einer höheren Instanz verantwortlich, sondern primär gegenüber mir selbst und gegenüber den anderen Menschen" verantwortlich sei (107), und daß ich sogar nur durch die Urteile der anderen zu Authentizität gelangen könne. „Nur wer verantwortlich lebt", so der Autor, „kämpft erfolgreich mit dem entfremdenden Blick der anderen und erreicht dadurch jene Authentizität, bei der mein Für-sich mit meinem Für-andere einen gewissen Einklang erreicht" (109). Einen gewissen Einklang? Abgesehen von dieser unverständlichen Formulierung bleibt es fraglich, wie man aus Sartres Frühphilosophie eine Ethik der Verantwortung und des authentischen Miteinanders ableiten kann.

Das sechste Kap. befaßt sich mit dem Engagement, und zwar dem *Engagement als reflexive Lebensform zwischen Hingabe und Distanz gegenüber der Umwelt*. Dieses Kap. liest sich schließlich wie eine neoliberale Predigt. Engagement? Ja, natürlich, Freiheit und Verantwortung realisieren sich im Engagement. Geht das Engagement der Freiheit voraus? Ja, denn: „Unter Individualisierungsbedingungen [...] vor allem natürlich in einer demokratischen Welt der Meinungsäußerung und der demokratischen Partizipation[,] müssen wir aktiv und selbständig leben, die Form unseres Lebens selber gestalten. Ohne eine besonders aktive eigene Haltung, ohne Engagment wird das kaum gelingen" (122).

Das letzte Kap., *Entscheidung als vergeblicher Abschied von der Freiheit? Kommunismus, Marxismus, Linksradikalismus: Etappen von Sartres Engagement*, nimmt dessen politisches Engagement in den Blick und fragt, ob er seine Freiheit und Verantwortung im Engagement für soziale Gerechtigkeit bewahrt habe oder sich nicht vielmehr von dieser verabschiede und in eine „verantwortungslose Dogmatik" (gemeint ist der Marxismus) einkehre (135). S. beschreibt hier das übliche Klischee der politischen Verstrikkungen Sartres und meint, „daß Sartres Engagement gelegentlich Züge der Hingabe annahm, die jede Distanz und jede Freiheit vermissen ließen" (140). Es wäre wirklich an der Zeit, das marxistische und kommunistische Engagement Sartres einmal detailliert und aus der Gesamtsicht der damaligen Epoche zu analysieren (ganz gemäß seiner regressiv-progressiven Methode), *ohne* bereits immer schon zu wissen, wer damals falsch und wer richtig lag.

Fazit: Abgesehen davon, daß Sartres Theorie unter der Hand zu einer Anerkennungs- und Verantwortungsethik transformiert wird, ohne daß diese Interpretation durch Textbelege gestützt würde, werden nach Auffassung der Rez.in in erster Linie zwei Chancen vertan. Eine hätte darin gelegen, Sartres Philosophie in ihrer Komplexität und Differenziertheit darzulegen. Sie wird auf seine frühe Freiheitsphilosophie reduziert, Sartres späte Untersuchungen betrachtet der Autor als Rückschritt hinter den Existentialismus, da Wahl und Engagement zugunsten der Begriffe Totalisierung und Dialektik verdrängt würden (142). Auch dadurch bleibt die Darstellung klischeehaft, so daß man sich – dann

zu Recht – mit Marcuse fragen muß, ob eine solche Philosophie nicht die eigene Selbstabdankung erreicht habe. Damit beraubt sich der Autor zugleich der weiteren Chance, nämlich der, mit Sartre einen *konkreten* Blick auf die moderne Gesellschaft zu werfen. Gebetsmühlenartig wird das Lied der Freiheit des modernen Individuums intoniert, ohne auch nur einmal kritisch nachzufragen, ob der Mensch „unter Globalisierungsbedingungen" wirklich so frei ist, wie es gerne behauptet wird. Dieser abstrakte und ideologische Blick auf die Gesellschaft macht den Autor blind für just die „Disziplinierungs- und Unterdrückungsmethoden", die auch Foucault analysiert, dessen Denken demjenigen Sartres, wie der Autor selbst erwähnt, „gar nicht so fern" (134) liege. Leider erfährt man von dieser Seite der Philosophie Sartres nichts und damit auch nichts von den disziplinierenden und unterdrückenden Aspekten der modernen Gesellschaft. Daher rührt nicht zuletzt vermutlich auch die Tatsache, daß der Autor die Zeit des Faschismus mit der heutigen Zeit der modernen Globalisierungsgesellschaft vergleichen kann. Ganz *abstrakt* ist ein solcher Vergleich sicher möglich, sagt aber kaum etwas aus. *Konkret* analysiert würde er wohl kaum einer Prüfung standhalten. Zudem wird teilweise ein merkwürdiger Gemeinschaftssinn beschworen, der nicht zu Unrecht von Kritikerinnen wie Simone de Beauvoir hinterfragt wurde. („Doch als Sartre in Krieg und Kriegsgefangenschaft geriet, umweht den individualistischen Bohémien plötzlich die Geschichte, spürte er sich als Teil eines Volkes, als Kamerad unter Kameraden [...]. In Kriegsgefangenschaft erlebte Sartre die Gemeinschaft, die der jetzt übermächtige äußere Feind stiftete und intensivierte" [25]).

Am Ende weiß man nicht recht, wem man das Buch empfehlen soll. Sartre-Kritikern wird es Wasser auf ihre Mühlen sein, Sartre-Experten greift es zu kurz, für Anfängerinnen und Anfänger ist es ebenfalls wenig geeignet, da Sartres Theorie nicht detailliert genug dargelegt wird. Es könnte jedoch allen drei Gruppen als Motivation dienen, ein ähnlich anspruchsvolles Unternehmen in komplexerer Form in Angriff zu nehmen.

D. Wildenburg

Seibert, Christoph, *Politische Ethik und Menschenbild.* Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer (Forum Systematik; Band 20). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 401 S., ISBN 3-17-018366-4.

Es ist für die Einordnung der Dissertation von Chr. Seibert (= S.) nicht unwichtig zu sehen, in welcher Reihe sie erschienen ist: in „Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie". Denn Titel wie Untertitel liefern keinerlei Hinweis auf diese theologische Ausrichtung oder Akzentsetzung. Drei Interessen prägen die Untersuchung von S.: zum einen die Frage, welche Anliegen die beiden Entwürfe bestimmen, den von Rawls und den von Walzer; zweitens, welche Bedeutung diesen Anliegen für theologische Fragestellungen zukommt; und drittens, welchen Nutzen eine theologisch ausgerichtete Sozialethik aus den beiden solcherart entschlüsselten Entwürfen zu ziehen vermag. S. beginnt mit der „Frage nach den Leitorientierungen politischer Ethik" (1–27). In der politischen Ethik unterscheidet S. offensichtlich eine grundsätzlich-theoretische Ethik und die angewandte Ethik. Letztere bedarf der Orientierung. Und die erstere? Woran richtet sie sich aus? S. will zum Verständnis des neuzeitlichen Naturrechts beitragen und zum Diskurs über das „Menschenbild".

Es schließt sich das Kap. über John Rawls' „Gerechtigkeit als Fairneß" an (29–182), doch nur auf den ersten Blick legt S. das letzte Werk aus der Hand von Rawls zugrunde. Wer dies erwartet, wird enttäuscht. Denn S. arbeitet erst einmal mit dem „Erstwerk" von 1971, und geht dann ab S. 128 auf das „Zweitwerk" über, mit dem er allerdings die Artikel meint, welche nach 1971 erschienen sind, und dem Buch „Political Liberalism" aus dem Jahre 1993. „Justice as Fairness. A Restatement" von 2001 bezeichnet S. als „Monographie", welche mehrere Vorlesungen zum gerechtigkeitstheoretischen Programm enthält, „die, obgleich später erschienen, zeitlich früher zu datieren sind als das Zweitwerk" (29). Also überflüssig? Man lese die Einleitung, welche Rawls diesem Werk vorangestellt hat. Ich werde jedoch auf dem Unterschied nicht insistieren. S. geht die einzelnen Theorieelemente durch; dies ist verdienstvoll, doch in den letzten dreißig Jahren sattsam oft geschehen. Gibt es neue Akzente? Hat S. sich eine eigenständige Lesart

erarbeitet? S., soviel sei gesagt, arbeitet zahlreiche interessante Perspektiven heraus. Es lohnt sich, während eines Rawls-Studiums das Werk von S. zur Hand zu nehmen, dies gilt auch für die Auslegung von M. Walzers Werk. Folgen wir der Darstellung von S. in den wichtigen Schritten! Die Begründung der Gesellschaft *und* der Theorie hat im ersten Werk die Figur des „reflexiven Gleichgewichts" zu leisten (73–78). Was „Die Lösungsstrategien des Zweitwerkes" (121–181) betrifft, so schien es Rawls nötig, sein Werk kritisch umzuarbeiten, da er bis dato in ihm dem weltanschaulich-religiösen Pluralismus zu wenig Rechnung getragen hatte (121). Den Pluralismus machte Rawls, S. zufolge, zum Ausgangspunkt, und „frisierte" von ihm her sozusagen sein Werk um. Nun stellte sich im Rahmen des neu geordneten Rawlsschen Systems die Frage des Konsenses, der Legitimierung und der Trennung in das Gute einerseits und in das Rechte andererseits neu. Dem „overlapping consensus" ist nun die entscheidende Rechtfertigungsleistung übertragen worden. Worum geht es jedoch auch hier und immer noch Rawls? Er sucht „die Bedingungen für wohlgeordnetes gesellschaftliches Zusammenleben zu bestimmen und zu rechtfertigen" (30). Die Ausführungen von S. zu dem Gedankengebäude von Rawls sind klar und zuverlässig.

S. bespricht im 2. Kap. sodann das Werk M. Walzers und stellt seine Darstellung unter den Titel „Komplexe Gleichheit" (183–331). Die Abgrenzung, welche Walzer und der Kommunitarismus gegenüber Rawls und Nozick vornehmen, hat ebenfalls Vorläufer, und die pluralistische Gütertheorie Walzers, vor allem in „Spheres of Justice" (1983), entwickelt, wird auch hier nicht zum ersten Mal den Lesern vorgestellt. Sinnvoll war es, daß S. „kritische Stimmen" zu Walzers Ansatz beigefügt hat (238 f.). Im Anschluß daran befragt S. den „moraltheoretischen Leithorizont" (240–331), ein Kap., welches man nach der Ankündigung des Klappentextes auch schon im Abschnitt über Rawls hätte erwarten dürfen. Hier liefert S. sehr gute Einblicke in Walzers Werk, gibt den Ansätzen Walzers eine klare Kontur und dies immer in sprachlicher Prägnanz.

Worauf nun der Hunger des Lesers geht, ist das Versprechen von S., beide Entwürfe daraufhin untersuchen zu wollen, ob und inwieweit sie für die Theologie und im besonderen für die christliche Sozialethik, S. sagt „theologische Sozialethik", einen Beitrag liefern. Der Schluß (333–367) setzt tatsächlich die „Politische Ethik" in ihrer zweifachen Ausprägung, der rawlsschen und walzerischen, mit dem normativen „Menschenbild" christlicher Herkunft in Beziehung und fragt, *wie* – nicht mehr *ob*! – „die theologische Ethik an den skizzierten Diskurs konstruktiv anknüpfen kann" (333). Sehr konturenreich arbeitet S. die „Programmatik der Theorieansätze" der beiden US-Amerikaner heraus (333–352) und begutachtet sie daraufhin, ob und wie sich beide vermitteln lassen. Im zweiten Teil dieses Vergleichs untersucht S., ob eine theologische Ethik nun etwas anfangen könne mit den beiden Entwürfen, ob sie diese zu korrigieren, zu verwerfen oder schlichtweg zu übernehmen habe (353–367). Ich stelle zuerst einmal, mit S.s Hilfe, markante Punkte aus beiden Theorieentwürfen zusammen.

J. Rawls: Das eine, kollektive moralische Bewußtsein und die eine gemeinsame Praxis (334) ermöglichen eine vernünftige Argumentation aus der einheitlichen öffentlichen Vernunft, die sich zur Gestalt des overlapping consensus heranbilde (335); es gebe den Vorrang der Gleichheit und der Universalität; der normative Personbegriff (338) meine die „free and equal moral person" (339), mit ihrer Fähigkeit zu einer rationalen Lebensführung und zur Ausbildung eines Gerechtigkeitssinnes (340); es gelte die Annahme von der „Kongruenz des Rechten und des Guten" (341): Alle sind darin gleich, daß sie eine Konzeption des Guten wollen und um des Zusammenlebens willen die Trennung in die Ordnung des Rechts und die der Wahl des guten und des je eigenen Lebensplanes bejahen (341). – S. übt in diesem Teil auch Kritik an Rawls: Das Phänomen des Unverfügbaren werde nicht als wesentlicher Bestandteil des Guten gedacht und auch nicht in das Konzept der Freiheit integriert (341); die je individuellen Konzeptionen des Guten seien einer öffentlichen Diskussion entzogen (341 f.); auch werde im Prozeß der Anerkennung des anderen als anderen nur als „generalisierter Anderer", und darin nur seine Gleichheit und nicht seine je besondere Andersheit anerkannt (342). Soweit sich Anerkennung in der Ordnung des Rechts abspielt, halte ich diese Einschränkung für völlig angemessen.

M. Walzer: Er strebt keinen universalen Standpunkt der Rechtfertigung an (336); im Zusammenleben und -sprechen hat „die komplexe Dynamik nicht ineinander überführ-

barer Gerechtigkeitsdiskurse" sichtbar zu werden (336); die Gerechtigkeitskriterien müssen je neu ausgehandelt werden (336f.); vorgängige lebensweltliche Hintergründe und nichtrationale Momente des Handelns seien in das Ringen um diskursives Einverständnis miteinzubeziehen (337, 345); die Moral habe einen narrativen Aufbau (337); jedes einzelne und das gesellschaftliche Selbstverständnis gingen von einem semantischen Bezugsfeld aus, einer Welt-Interpretation (344); es gebe den Vorrang der Verschiedenheit und der Partikularität (345), und zwar des einzelnen wie seiner Gemeinschaft (344); der andere werde als „concrete other" aufgefaßt (343, Anm. 32; 346) und Anerkennung erkenne die Verschiedenheiten des anderen ausdrücklich an (345); jeder befinde sich in einem ständigen Prozeß der Selbst-Auslegung (346), er ist „culture-producing-creature" (344, 347) und verstehe sich „als ein ..." (346); das gesellschaftliche Gespräch bleibe „von Faktoren abhängig [...], die sich einer methodischen Sicherstellung entziehen" (350); es bestehe eine Gemeinsamkeit, welche Bedingung der Verständigungsprozesse ist (351).

S. wertet nun wiederum die Bewertung beider Theorien aus (348–352). Gestärkt durch Walzers Ansatz kritisiert S. den Rawlsschen Ansatz und möchte ihn gern erweitert denken. Im besonderen bemängelt S. an den Ansätzen von Rawls, daß über all den wichtigen Elementen des Konsenses und der Einheitssuche das Nichtverhandelbare, das Unverfügbare oder Unantastbare ausgeblendet geblieben sei. Nun wäre es interessant, von einem solchen Vorwurf her die Schriften von Rawls noch einmal durchzugehen und sie daraufhin abzuklopfen („Lebensplan", „Ziviler Ungehorsam", die Basis der Grundfreiheiten etc.).

Nun zu den „Anschlußmöglichkeiten theologischer Ethik" (353–367)! Immer wenn die theologische Ethik mit anderen Entwürfen politischer Ethik ins Gespräch tritt, so gelte folgendes: Erstens ist die Rekonstruktion der anderen Theorieentwürfe im Licht der eigenen Leitüberzeugungen vorzunehmen, und zweitens sind die eigenen Leitüberzeugungen als Gesprächsangebot für die anderen Teilnehmer zu überdenken und zu formulieren (353). Das zweite Anliegen unternimmt S. aus Platzmangel nicht, wendet sich damit dem ersten zu und sucht also, in systemtheoretischer Weise, Andock- und Anschlußmöglichkeiten. Er findet sie im Anerkennungskonzept (353). S. trifft in Walzers Politischer Philosophie die reichere, lebensnähere Deutung und Fassung des Anerkennungsgeschehens an (354). Dieses Konzept ist aber der christlichen Ethik nicht neu, findet es sich doch bereits in Fr. Schleiermachers philosophischer Ethik von 1812/13 bzw. in seinem Werk „Der christliche Glaube". Das irreduzible Ineinander von Gemeinsamkeit und Differenz stellt sich auch in dieser Ethik (355). S. holt dankenswerterweise etwas aus und trägt zentrale Elemente der Ethik Schleiermachers vor: Der Sozialbezug ist dem Menschen immer schon vorgegeben; Handeln ist Wechselwirkung, und in jedem Handeln sind Identitäts- und Differenzierungsmomente vorhanden und miteinander verschränkt (355); die Vernunft bringt sich im organisierenden und symbolisierenden Handeln zum Ausdruck; Gemeinsamkeit und Differenz sind gleichursprünglich und treten nie eine ohne die andere auf (356); individuelle Freiheit entwickelt sich in einer Verbindung mit den Entwicklungsmöglichkeiten der Gesellschaft (357); Schleiermacher ist einem Liberalismus abhold, welcher den sozialen Bezug als sekundär, abkünftig oder gar akzidentell ansetzt; insoweit steht er näher zu Walzer als zu Rawls (so wie S. ihn versteht). Andererseits verweigert sich die Schleiermachersche Freiheits- und Menschenbildposition jeglicher Kollektivideologie, etwa à la O. Spann, oder einer bestimmten spätmarxistischen und nationalsozialistischen Ideologie: Richtig (358 und Anm. 79)! Treffend ist, was S. zum Pflichtbegriff von Schleiermacher her ausführt (358f.).

Nun „beutet" S. gleichsam die Verschränkung von Identitäts- und Differenzierungsmomenten aus: 1) Wie im Differenzprinzip Rawls' gilt: Jede Vermehrung auf der einen Seite hat die Verpflichtung zur Mehrung auf der anderen Seite zur Folge: Je stärker die Gesellschaft ihre Forderungen stellt, desto nachdrücklicher ist die Individualität zu fördern (358). Diese Verschränkung wird weiter unten im Buch (364) noch eine Rolle spielen. Und dann wandern 2) die Gedanken von S. hinüber zum Verhältnis von Universalität und Partikularität! Von dieser Schleiermacherschen Position ausgehend ist dann „das Rawlssche Urzustandskonzept [...] ebenso zu modifizieren wie Konzeptionen der öffentlichen Vernunft, die auf eine radikale Exklusion von Partikularität drängen" (359).

Denn: Die anderen sind als je konkrete andere miteinzubeziehen, jede Wir-Bildung hat das Ich zu wahren. Gleichfalls sind 3) Universalität und Partikularität zu vermitteln. Ebenso gelangt S. zu der Erkenntnis, daß 4), ausgehend von Schleiermacher, der Unverfügbarkeitsbegriff radikalisiert werden kann und muß, was heißt, daß Abstand zu Walzers und Rawls' Entwürfen zu gewinnen und zu behalten ist (360). Diese Öffnung auf bzw. Bindung an das Unverfügbare sei weder freistehend noch aperspektivisch, sondern trete in bestimmter kontingenter historischer Perspektive auf (364). Daß sie damit 5) Gegenstand öffentlichen Interesses werde, folgert S. (364). Das Intimste muß nämlich aufgrund der Verschränkung öffentlich werden und das Öffentliche zur innersten Auseinandersetzung führen. Immer wo eine weltanschaulich-religiöse Position bezogen werde, komme ihr eine öffentliche Bedeutung zu (365)!

S. nimmt also Abschied von Rawls und Walzer und geht zu Schleiermacher über. Wie man sieht, ist nicht so sehr von „Anschlussmöglichkeiten", sondern von Gegensätzen und von Korrekturen die Rede. Das Besondere theologischer Ethik wird nun im Gegenlicht zu zahlreichen ethisch-politischen Entwürfen deutlich und läßt sich herausarbeiten; nicht nur gegenüber den beiden Ansätzen, dem von Rawls und dem von Walzer. War mit Walzer gegen Rawls bereits eine Ausweitung der Anerkennungsbeziehungen ins Horizontale gelungen, so erweitert die christliche Ethik diese Beziehungen auf die Vertikale hin (361). So erst komme eine Potentialität des Freiheitsaktes in den Blick, die bei Rawls und Walzer nicht in Anspruch genommen wurde, aber natürlich auch beansprucht werden dürfe (361), nämlich aus einer Haltung der Anerkennung der immer schon vorverfügten und somit gebundenen Freiheit heraus. Eine Tür ist mit Schleiermacher aufgestoßen, und nun kommt alles herein, was anderswo zum christlichen Freiheitsverständnis erarbeitet wurde und S. in einer einfühlsamen und einprägsamen Sprache auch wiedergibt (361–364). Diese Unabtrennbarkeit von partikulär und universal, ich und wir, dem Guten und dem Rechten, führt S. zu einem weiteren Schritt: Daß dieser Freiheit eine ethosbildende Kraft zukommt, sieht S. richtig (365). Nur, eine öffentliche Rolle – wohl Wirkung – im öffentlichen Raum kann deshalb m. E. doch noch nicht beansprucht werden. Rawls nimmt den Pluralismus ernst und kann es nicht zulassen, daß sich ein partikulärer Ansatz gesellschaftliche Verpflichtungskraft für alle Mitglieder anmaßt. Es gilt, Unfrieden zu verhindern, Grenzen des Ethos zu bezeichnen oder manchem Ethos den Zutritt zur öffentlichen Sphäre zu verbieten.

Spannend ist aber sicherlich die Suche, welche S. einleitet, ob es zwischen dem Ausblenden der Lebensentwürfe „des Guten" aus der Ordnung des Rechten einerseits und der (Wieder-)Einführung von Religion und eines christlichen Ethos in die öffentliche Ordnung andererseits nicht einen Zwischenweg gibt; und zwar eine „formale Minimalbedingung, der eine jede Position zu genügen hat" (364). Zu ihr würden drei Elemente gehören (362 f.): daß in jedem Freiheitsakt unvermeidlich eine weltanschauliche Position bezogen wird, daß die Anerkennung des anderen sich nicht nur auf das beziehen kann, was vereint, sondern auch auf das, was trennt, und daß drittens die Gemeinsamkeit zwischen den Menschen, der Nährboden jeglicher Verständigung und Solidarität, weder von diesem noch dem anderen Menschen gestiftet, sondern vorgängig geschenkt wurde. Ob nicht auch dieser Ansatz – partikulär ist? Was ja soziologisch gemeint ist und nichts über seine Wahrheit aussagt.

Ein ausführlicher Anhang mit Literaturverzeichnis zu Rawls, Walzer und zur theologischen Ethik schließt diesen Bd., der nach einem langen und gründlichen Anstieg nicht eigentlich eine Vermittlung, sondern eine Korrektur des Zusammenlebens versucht: nicht ohne Gewinn für das Verständnis unserer Zeit und unserer Gesellschaften.

N. Brieskorn S. J.

Rentsch, Thomas, *Gott* (Grundthemen der Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005. X/232 S., ISBN 3-11-017692-0.

„In unserer gegenwärtigen, epochalen Umbruchsituation bleibt ohne explizite Klärung und vernünftige Neubestimmung der Gottesfrage aus philosophischer Sicht ein ‚Erfassen unserer Zeit in Gedanken' in einem entscheidenden Punkt partial" (VIII). Rentsch (= R.) unternimmt dies in drei Kap.: 1., negativ: Wie man über Gott nicht den-

ken soll, 2., positiv: Grundzüge einer philosophischen Theologie, 3. historisch: Neue Ansätze des Gottesdenkens. Dabei sind fünf Ebenen zu unterscheiden, auf und zwischen denen die Auseinandersetzung verläuft (2): religiöse oder areligiöse Alltagspraxis, theologische Reflexion, Untersuchung dessen in den Religionswissenschaften, Religionsphilosophie im weiteren Sinn, philosophische Theologie bzw. deren Kritik im engeren Sinn.

I. Sieben Weisen, die Gottesfrage mißzuverstehen, bei Kritikern wie Apologeten: 1. Szientistische Mißverständnisse, als ginge es um empirische Wissensansprüche; 2. Subjektivismus in Religion und Theologie, ohne Sinn für die „interexistentiellen Sprach- und Praxisformen der Religion" (26); 3. Relativismus angesichts der Vielfalt der Religionen („Jedwede Form des dogmatischen Relativismus gerät in die Nähe von Fanatismus und Gewalt – auch ein Fetischismus der Differenz, wie er in der Gegenwart von manchen als bequeme Pseudoantwort vertreten wird" [29]); 4. entfremdungstheoretische Analysen (die zu wenig zwischen Geltung und Genese unterscheiden); 5. Funktionalismus; 6. Gott als Hypothese, Fiktion, Postulat, „erstaunlich verbreitet" (41); 7. Reduktion auf die ethische Dimension.

II. „Prototheologie", in positiver Anknüpfung an den abgewiesenen (doch unbeseitigbaren) Mißverständnissen und ausgehend „von der Untrennbarkeit von Methode und Selbsterkenntnis in der philosophischen Reflexion" (54). Bestimmend ist das Bewußtsein der Transzendenz: der geschaffenen Welt, der Sprache und damit, anthropologisch-praktisch, des Menschen selbst. Das führt zur Einzigkeit Gottes: „als (selbst unerkennbarer) Grund und Ursprung der unerklärlichen und dauernden Schöpfung aus Nichts verstanden, die – auf unerklärliche Weise – Sein, Sinn, Freiheit und Vernunft hervorgehen laßt" (92), so daß dem Wort ‚Gott' eine ganz eigene Grammatik zukommt, in Verknüpfung von Negativität und Sinn („Eigenname des einzigartigen Daß des Seins des Sinns" [90]). Damit stellt sich – Vernunft und Offenbarung – die Aufgabe einer „philosophisch-theologische[n] Tiefenhermeneutik der Transzendenz in der alltäglichen Immanenz" (98). Die Frage nach der „Existenz Gottes" ist irreführend (109), weil er nicht zu den einzelnen Seienden gehört. Entsprechend verlangen „Ewigkeit" und „Jenseits" nach einem neuen Verständnis. Zur „Theodizee" schließlich: „Absolute ‚Transzendenz' in ihrer Totalität besagt, daß *alles* Gottes Sein ausmacht, unter Einschluß unserer Freiheits- und Vernunftgeschichte. Die Allmacht Gottes zeigt sich indirekt gerade im Scheitern des Guten und der Liebe, die dennoch ihren unbedingten, absoluten Wert behalten" ([?]117).

III. Exemplarische Analysen zur Unvermeidbarkeit philosophischer Theologie: Traditionen negativer Theologie, Kant (in einer wohlwollenden Rekonstruktion der Religionsschrift), nach ihm: Hegel, Kierkegaard, Peirce, Benjamin, vor allem Wittgenstein über seinen Denkweg hin. Kritisch werden sodann Substitute und Surrogate des Absoluten gesichtet: in Totalitarismus und Kapitalismus, doch ebenso in Philosophien: außer bei Kant und Wittgenstein, bei Heidegger, Adorno, Habermas und Derrida. Diese Ersatzbildungen (das Mystische, das Sein ... Differenz) sind nicht ohne geschichtlichen Hintergrund verstehbar, so sehr sie sich von diesem absetzen; ihnen eignet starke Negativität und zugleich eminente Emphase; lebenspraktisch-existentiell indessen sind sie deutlich unterbestimmt. Nicht minder kritisch steht R. zu den neuen systematischen Ansätzen von Swinburne, Plantinga, Mackie und Hick. Positiv verweist er unter anderen auf F. Kerr, G. Scherer, (leider auch G. Vattimo), F. Kutschera, M. Theunissen, P. Strasser. – Ein Ausblick benennt wichtige zu bearbeitende Themen: die Frage nach dem Status der Philosophie selbst, nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, das Problem der Sprache und die existentiell-praktische Dimension. – Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Register ergänzen den anregenden Bd.

Der Leser wird zu einem dankenswert unzeitgemäßen Gedankengang eingeladen. Anderseits denkt R. natürlich heute. Die Negativität, die er bei verschiedenen Positionen anmerkt, prägt – von seinen Arbeitsschwerpunkten Heidegger und Wittgenstein her – auch seinen eigenen Zugang stärker, als der Rez. es nötig fände (hier kommen Konfessionsverschiedenheiten zum Tragen). Um Einzelpunkte anzusprechen (vorweg zwei Sprachhinweise für die Folgeauflagen: 1. [137, 138] schreibt Kant: „statutarisch", es geht um Statuten [statuarische und transitorische Künste unterscheidet Gadamer]; 2. [durch-

gängig] lautet der Genitiv von „uns" – im Unterschied zum Possessivum – „unser"). S. 14 wird gegen „orthodoxe, biblizistische Richtungen" „das Fazit kritischer Exegeten" über das Selbstbewußtsein des historischen Jesus ins Feld geführt, als stünde 1. dies fraglos fest und hätte 2. philosophische Theologie hier mitzureden. Wird Plotins Emanation (62) „dem Transzendenzereignis" der Schöpfung gerecht? 118, zum Guten des Bösen, ist unbedingt zwischen „faktisch" und „notwendig" zu unterscheiden (oder hätte hier doch ein Denker das heilsame Nichtwissen aller anderen überwunden?). 158: Das sittlich Gute leuchtet dem „hörenden Herzen" als gut ein, hier bedarf es keiner Erklärung, ob utilitaristisch oder voluntaristisch. 164 wäre wieder die Unterscheidung von Gott und Christus, auch bzgl. ihrer „Unkenntlichkeit", einzubringen. Ganz unbefriedigend erscheint mir die These (199), daß die eschatologische Falsifizierung der Hoffnung den Geltungssinn des Gottesglaubens nicht berühren würde. Natürlich ist das Böse „nicht dadurch böse, daß es dereinst im Jenseits durch drastisch ausgemalte Höllenstrafen geahndet wird [in welchem Katechismus oder Lehrbuch hat R. das gelesen?], sondern das böse Handeln ist bereits selbst die Strafe ..." Aber wäre es damit getan, mitsamt dem „klägliche[n] Untergang vieler Tyrannen", den R. immerhin mit dem zuvor schon angefragten „Scheitern des Guten" (117) in Zusammenhang bringen sollte? Oder wie „theo-logisch" sind (201) Ansätze eines „Transzendierens des Menschlichen um des Menschen willen" (Bloch: Transzendieren ohne Transzendenz)? – 210: „Szientifische Metaphysik wie auch formalistischer Szientismus sind Schwundstufen der okzidentalen Vernunft. Deswegen gilt es jetzt, den genuinen Wahrheitsanspruch und Geltungssinn der authentischen Formen der Metaphysik (als bereits sinnkritische Grenzreflexion in praktischer Hinsicht) – von Platon, Plotin und Augustinus bis zu Cusanus – neu zu entdecken."

J. Splett

Honneth, Axel, *Verdinglichung.* Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 110 S., ISBN 3-518-58444-8.

Mit dieser kurzen Studie, hervorgegangen aus den Tanner-Lectures an der Universität Berkeley im März 2005, verfolgt Axel Honneth (= H.) das Ziel, einen traditionellen Grundbegriff der älteren Kritischen Theorie anerkennungstheoretisch zu reformulieren. Er legt seinen Ausführungen Georg Lukács' Text über „Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats" zugrunde, der in den heimlichen Literaturkanon der Kritischen Theorie aufgenommen wurde – und vielleicht auch deshalb keine produktive Weiterentwicklung erfahren konnte. Doch wer den Untertitel des Buches nicht deutlich hervorhebt, verfehlt die eigentliche Zielsetzung des Autors. Es geht diesem nicht ausschließlich um eine Auseinandersetzung mit dem Begriff der „Verdinglichung"; denn im Verlauf der Studie wird sehr deutlich, daß eine Reformulierung dieser Kategorie nur mit Bezugnahme auf den Anerkennungsbegriff möglich sein soll. Dazu ist nicht nur die Darstellung und Analyse des von Lukács geprägten Begriffs der Verdinglichung notwendig, sondern darüber hinaus gilt es, den anerkennungstheoretischen Ansatz zu plausibilisieren. Ein solches Projekt läßt sich in sechs kurzen Kap. auf 110 Seiten nur skizzieren. Neben der Darstellung der theoretischen Grundlinien der Verdinglichungsanalyse formuliert H. deshalb im wesentlichen Fragestellungen, die den Bedarf nach einer weiteren Ausformulierung des anerkennungstheoretischen Ansatzes markieren. H. betont, daß ein solches Vorhaben in den Diskussionen in Berkeley kritisch begleitet wurde, und ihn die daraus resultierenden produktiven Nötigungen gezwungen haben, die Vortragsmanuskripte an einigen Stellen zu präzisieren und zu erweitern. Daß die intellektuellen Rahmenbedingungen der kalifornischen Universität einen solchen produktiven Prozeß anstoßen und guten Nährboden bieten, ist nicht erstaunlich, verfolgt doch beispielsweise die in Berkeley lehrende Judith Butler ebenfalls ein Theorieprojekt, das den Hegelschen Begriff der Anerkennung konzeptualisiert – wenngleich ihre poststrukturalistische Sichtweise des Anerkennungsgeschehens in theoretischer Opposition zu H.s Perspektive stehen dürfte.

Um eine Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs anzustoßen, bedarf es zuerst einer Darlegung der Kerngedanken der Verdinglichung bei Lukács (vgl. dazu Kap. 1, 19–28). Schon in der Einleitung (11–17) verweist H. auf den normativen Gehalt, welcher

Lukács' Analyse trotz des Verzichts auf ein moralisches Vokabular innewohnt (vgl. 16) und erklärt, daß diese „die sozialontologische Erklärung einer Pathologie unserer Lebenspraxis liefert" (17). Doch gerade zur Darlegung dieses Gedankengangs bedarf es einer ausführlichen Rekonstruktion. Unter Verdinglichung verstehe Lukács „den Habitus oder die Gewohnheit eines bloß beobachtenden Verhaltens, in dessen Perspektive die natürliche Umwelt, die soziale Mitwelt und die eigenen Persönlichkeitspotentiale nur noch teilnahmslos und affektneutral wie etwas Dingliches erfaßt werden" (24). Es handelt sich hier um keinen subjektiven Vorsatz, kein unmoralisches Verhalten der Menschen, sondern der Prozeß der Verdinglichung ist ein „soziales Faktum" (25). Allerdings handelt es sich hierbei um keine rein beschreibende Analyse; vielmehr enthält der Verdinglichungsbegriff einen normativen Überschuß, ist damit doch eine verfehlte, pathologische soziale Praxis gemeint. Damit muß dem Begriff aber eine Kontrastfolie unterliegen, auf der die Idee einer nicht-verfehlten, unverzerrten sozialen Praxis gezeichnet ist. Hiermit sind wir auf das sozialontologische Fundament des Verdinglichungsbegriffs gestoßen. H. weiß um die damit verbundenen Schwierigkeiten und benennt zudem als Probleme die marxistischen Erblasten dieses Begriffs und die Unterstellung der Totalität des Verdinglichungsgeschehens (vgl. 16–17; 27–28, 32–34). An dieser Totalität muß sich zwangsläufig dieselbe Kritik entzünden wie am postulierten Verblendungszusammenhang aus der „Dialektik der Aufklärung" von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer. Eine kritische Gesellschaftstheorie kann schließlich nur dann kritisch sein, wenn nicht auch sie vom Verdinglichungsgeschehen oder Verblendungszusammenhang betroffen ist, sondern eine nicht-verdinglichte Form der Praxis darstellt. Damit ist die Totalität aber nicht länger total. In H.'s Lesart muß Lukács annehmen, „daß die verdinglichten Verhältnisse nur einen falschen Interpretationsrahmen, einen ontologischen Schleier darstellen, hinter dem sich die Faktizität der tatsächlichen Daseinsweise des Menschen verbirgt" (33). Lukács' Verdinglichungsbegriff ergänzt H. nun um die Analyse des Begriffs im Kontext der Philosophie Martin Heideggers (vgl. Kap. 2, 29–45). Er rekonstruiert bei diesen beiden Denkern eine gemeinsame These: „Die zur zweiten Natur gewordene Gewohnheit, sich die Beziehung zu sich selber und zur Umwelt nach dem Muster eines neutralen Erfassens von dinglichen Gegebenheiten vorzustellen, verleiht auch der menschlichen Handlungspraxis über die Zeit eine andere, verdinglichte Gestalt, ohne daß der ursprüngliche Sorgecharakter jener Praxis aber jemals vollständig zum Verschwinden gebracht werden könnte; vielmehr muß in Form eines präreflexiven Wissens oder elementarer Handlungsreste diese vorgängige Eigenschaft stets so präsent bleiben, daß eine kritische Analyse sie jederzeit wieder zu Bewußtsein bringen könnte" (35–36). H. greift hier auf Heidegger zurück, weil er sich von dessen Begriff der „Sorge" eine begriffliche Aufhellung von der Vorstellung der Praxis bei Lukács erhofft. Außerdem ist dieser Begriff der Sorge anerkennungstheoretisch leichter zu transformieren und in eine neue Theoriesprache zu übersetzen. H. will aber nicht nur den sprachlich-begrifflichen Übergang rechtfertigen, sondern auch den „Primat einer solchen Anerkennung vor allen bloß kognitiven Einstellungen zur Welt demonstrieren" (40). Deshalb wird neben den bisherigen Gewährsmännern Lukács und Heidegger auch noch John Dewey zur Unterstützung ins Feld geführt. Er bildet den Brückenkopf, um so zur kategorialen Erschließung des Anerkennungsbegriffs zu gelangen. Alle drei dienen H. dazu, seinen eigenen theoretischen Ansatz mit deren Hilfe – aber zugleich mit einem neuen Vokabular – zu plausibilisieren. Es handelt sich hier um ein wechselseitiges Verhältnis der Inanspruchnahme: Einerseits benötigt H. diese Gewährsmänner zur Explikation und Profilierung seiner eigenen Konzeption, andererseits soll deren eigentliche Grundintention unter der Bezugnahme auf einen anerkennungstheoretischen Bezugsrahmen deutlich werden. Gegenüber dem wechselseitigen Akt der Perspektivübernahme geht die im Begriff der Sorge anklingende intersubjektive Einstellung weit hinaus, weil sie „vorgängig stets an ein Moment der positiven Befürwortung, der existentiellen Zugewandtheit gebunden ist, welches in der Zuschreibung von rationaler Motiviertheit nicht hinlänglich zum Ausdruck kommt" (38). Mit dieser argumentativen Stoßrichtung wird auch angezeigt, daß es H. mit seinem anerkennungstheoretischen Konzept auch um die Auseinandersetzung mit dem kommunikationstheoretischen Ansatz geht. Die intersubjektive Praxis des kommunikativen Handelns von Subjekten ist für H. viel zu sehr auf

einen kognitiven Akt reduziert. Im Gegensatz dazu will H. in Anlehnung an den Hegelschen Begriff der Anerkennung die These begründen, „daß im menschlichen Selbst- und Weltverhältnis eine befürwortende, anerkennende Haltung sowohl genetisch als auch kategorial allen anderen Einstellungen vorhergeht" (39).

Am Ende des zweiten Kap. und zur Überleitung auf das folgende Kap. 3 (46–61) formuliert H. nochmals kurz und knapp seine These, daß für ihn „das Anerkennen gegenüber dem Erkennen sowohl genetisch als auch begrifflich einen Vorrang besitzt" (45). Er stellt sich dann im dritten Kap. der Aufgabe, von nun an nicht länger theoriegeschichtlich, sondern „ohne die bloße Berufung auf philosophische Autoritäten" (46) den Vorrang der Anerkennung systematisch zu erläutern. Er grenzt sich explizit von einem Theoriedesign ab, das das menschliche Verhalten vorrangig durch den Akt der wechselseitigen Perspektiveübernahme charakterisiert. Diese kommunikationstheoretische Lesart einer „Anerkennung des Anderen" räumt dem Begriff der Anerkennung keinen wirklichen kategorialen Primat ein. H. untermauert seine These vom ontogenetischen Vorrang der Anerkennung argumentativ mit dem Rückgriff auf entwicklungspsychologische Befunde. Die für das kommunikative Handeln notwendige Dezentrierung des Subjekts versteht er zwar durchaus auch als einen kognitiven Akt; doch dieser kognitive Akt ist seines Erachtens von einer vorgängigen affektiven Haltung abhängig. Erst durch diese affektive Haltung wird es dem Subjekt überhaupt möglich, der Perspektive des anderen eine Bedeutung zuzuschreiben. „Das Sich-Hineinversetzen in die Perspektive der zweiten Person verlangt den Vorschuß einer Form von Anerkennung, die in kognitiven oder epistemischen Begriffen nicht vollständig zu erfassen ist, weil sie stets ein Moment der unwillkürlichen Öffnung, Liebe und Hingabe erhält" (51). Allerdings weiß H., daß ein solcher ontogenetischer Befund nicht mehr als ein vorläufiger Bezugspunkt für die Ausarbeitung eines auf den Anerkennungsbegriff aufbauenden Theoriekonzepts ist. Bei der weiteren kategorialen Ausarbeitung einer Theorie der Vorrangigkeit des Anerkennens vor dem Erkennen ergänzt er seine bislang an Lukács, Heidegger und Dewey angelehnte Argumentation um einen Rekurs an Stanley Carvells, mit dem er nochmals die Eigenart der intersubjektiven Kommunikation in anerkennungstheoretischer Hinsicht präzisiert: „Das Gewebe der sozialen Interaktion ist nicht, wie in der Philosophie häufig angenommen, aus dem Stoff kognitiver Akte, sondern aus dem Material anerkennender Haltungen gewebt" (58). Und weiter: „Sprachliches Verstehen ist [...] an die nicht-epistemische Voraussetzung der Anerkennung des Anderen gebunden" (59). Anerkennung ist ein Akt einer vorgängigen Identifikation mit dem anderen, der über den kognitiven Akt des rationalen Erschließens der Handlungsgründe des anderen im Kontext einer reziproken Perspektivübernahme weit hinausgeht.

Im vierten Kap. (62–77) taucht das Problem der Totalität der Verdinglichung wieder auf – allerdings unter anderen Vorzeichen als in den vorherigen Kap. H. thematisiert nun die Schwierigkeit, mit der eine anerkennungstheoretische Reaktualisierung des Verdinglichungsbegriffs behaftet ist. „Wie also läßt sich der Prozeß der „Verdinglichung" als ein gesellschaftlicher Vorgang explizieren, wenn doch das, was dadurch verlorengehen soll, eine derart konstitutive Bedeutung für die menschliche Sozialität besitzt, daß es in allen sozialen Vorgängen irgendwie zum Ausdruck kommen muß" (64)? Auf die negative Totalität der Verdinglichung bei Lukács folgt nun eine positive Totalität des Anerkennungsgeschehens. Um diese positive Totalität aufzusprengen, führt H. als anerkennungstheoretisches Korrelat zum Verdinglichungsbegriff den Terminus der „Anerkennungsvergessenheit" ein: „Gemeint ist damit mithin der Prozeß, durch den in unserem Wissen um andere Menschen und im Erkennen von ihnen das Bewußtsein verlorengeht, in welchem Maß sich beides ihrer vorgängigen Anteilnahme und Anerkennung verdankt" (68). Dieser anerkennungstheoretisch reformulierte Verdinglichungsprozeß, H. spricht auch von „Anerkennungsleugnung", „Anerkennungsabwehr" (vgl. 72) oder „Aufmerksamkeitsminderung" (71), kann einerseits durch „die Verselbständigung eines Zwecks gegenüber seinem Entstehungskontext" (71–72) initiiert werden, oder er entsteht anderseits durch eine Überformung mittels einer „Reihe von Denkschemata, die unsere Praxis beeinflussen, indem sie zu einer selektiven Interpretation sozialer Tatsachen führen" (72).

Diese Idee der Anerkennungsvergessenheit konkretisiert H. im fünften Kap. (78–93) mit der Bezugnahme auf den Begriff der „Selbstverdinglichung". Er entfaltet in seinem

theoretischen Vokabular reformulierte Konturen einer Anerkennungsvergessenheit des Selbst und wendet sich damit der subjektiven Dimension von Verdinglichung zu. Die Selbstverdinglichung stellt für ihn „nicht anders als die Verdinglichung anderer Personen, das Ergebnis einer Aufmerksamkeitsminderung für das Faktum einer vorgängigen Anerkennung dar: So, wie wir dort aus den Augen verlieren, daß wir die Anderen zuvor stets anerkannt haben, neigen wir auch hier zum Vergessen der Tatsache, daß wir uns selbst zuvor immer schon deswegen anerkennend begegnet sind, weil wir nur so Zugang zu unserer eigenen Befindlichkeit finden konnten" (92–93). Im Kontext der Selbstverdinglichung knüpft H. an eine sozialontologische Erklärung an, die er als Erklärungsansatz schon in der Einleitung der Studie andeutet (vgl. 17): „wenn nämlich die Verdinglichung sich bis in das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst hinein erstrecken können soll, so muß ihr eine „originäre", normale Form der Selbstbeziehung vorausgesetzt werden können, der gegenüber sie sich als problematische Abweichung verständlich machen läßt" (82). Ein plausibler Begriff der Selbstverdinglichung beschreibt negativ jenen Zustand der Selbstbejahung, der den Subjekten ein unverzerrtes Anerkennungsverhältnis zu sich selbst ermöglicht. Diese Form der Anerkennung wird nicht dem Interaktionspartner entgegengebracht, sondern ist eine Anerkennung meiner selbst. Eine solche Fähigkeit hängt nicht nur von einer Anerkennung durch andere ab (vgl. 89); die elementare Struktur der Anerkennung meiner selbst ist die Voraussetzung für die Anerkennung des anderen. Auch dieser Form der Anerkennung schreibt H. nicht nur genetische, sondern auch kategoriale Vorrangigkeit zu.

Im abschließenden sechsten Kap. (94–107) wird nochmals die Kernthese von Lukács' Verdinglichungsanalyse aufgegriffen, die in der anspruchsvollen gesellschaftstheoretischen Unterstellung besteht, daß für die unterschiedlichen Formen der intersubjektiven, objektiven und subjektiven Verdinglichung letztlich die sozialen Praktiken des Kapitalismus verantwortlich sind. Diese Kapitalismuskritik will H. im Kontext seiner Analyse der Anerkennungsvergessenheit in dieser Totalität nicht als Erklärungsmuster gelten lassen, sieht in ihr gleichwohl Anregungspotential. Er sucht wie Lukács nach den sozialen Quellen, aus denen sich die Anerkennungsminderung speist, will aber die „systematische Blindheit" (98) vermeiden, aufgrund deren Lukács nur die ökonomische Sphäre als Quelle der Verdinglichung ausmacht. Gegen ein rein ökonomisches Erklärungsmuster spricht beispielsweise die „Schutzfunktion des Rechts, in der letztlich eine dürftige, aber um so wirksamere Übersetzung des Faktums vorgängiger Anerkennung zu sehen ist" (101), und die H. nicht auch für ein Produkt der Verdinglichung des Kapitalismus hält. Auch unterscheidet er zwischen der Anerkennungsvergessenheit gegenüber den anderen und der Anerkennungsvergessenheit gegenüber sich selbst. Durch diese Unterscheidung kommt aber mehr als eine soziale Quelle für die Entstehung von Verdinglichung in Frage.

H. begründet das Fehlen des Verdinglichungsbegriffs in den philosophischen Debatten durch eine Konzentration auf den Gerechtigkeitsbegriff (vgl. 106). Seine anerkennungstheoretische Studie ist deshalb auch als eine Distanzierung von einer Gesellschaftskritik beziehungsweise Moralphilosophie zu lesen, die sich nur auf Gerechtigkeitsfragen beschränkt und Fragen des guten Lebens ausblendet. Mit seinem Versuch einer anerkennungstheoretischen Reformulierung des Verdinglichungsbegriffs will er die Idee einer Gesellschaftskritik wiederbeleben, die davon ausgeht, „daß Gesellschaften auch in einem anderen Sinn normativ scheitern können als in der Verletzung von allgemein gültigen Gerechtigkeitsprinzipien" (106–107). Der angestrebte Rückgriff einer solchen Gesellschaftskritik auf eine sozialontologische Basis bedarf allerdings über diese Studie hinaus noch einer weiteren Ausformulierung. Es darf nämlich bezweifelt werden, daß sich eine Sozialontologie beziehungsweise philosophische Anthropologie im Deskriptiven erschöpft. Dann aber gilt es, einen normativen Maßstab darzulegen, mit der die sozialontologisch fundierte Ordnung der Gesellschaft bewertet werden kann.

A. Bohmeyer

Schwerin, Hans-Joachim, *Philosophie vor der Gottesfrage.* Hamburg: Mein Buch 2003. 284 S., ISBN 3-86516-027-1.

Der Verf., Theologe, Pastor in der Evangelischen Kirche in Pommern, legt in diesem Buch das Ergebnis des Nachdenkens über den Platz, den die natürliche Theologie in der christlichen Theologie beanspruchen darf und muß, vor. Ein halbes Jhdt. hindurch haben ihn die damit gestellten Fragen nicht losgelassen. Daß er sich dieser Thematik zugewandt hat, ist nicht zuletzt dadurch zu erklären, daß er ein Schüler des Philosophen G. Jacoby war und die Impulse, die von diesem ausgegangen sind, aufgegriffen hat, ohne ihnen aber blindlings zu folgen. G. Jacoby war seit 1921 Lehrstuhlinhaber in Greifswald, wurde aber in der NS-Zeit von seinem Lehrstuhl vertrieben, weil er jüdische Vorfahren hatte. In der DDR wurde ihm 1958 alle Lehrtätigkeit erneut verboten, weil er, der Philosoph, meinte, sich auch mit Fragen einer theologischen Ontologie befassen zu sollen.

Der Verf. bewegt sich auf Wegen, die man gewöhnlich mit dem Namen und dem Werk Emil Brunners und einiger anderer, die ähnliche Absichten verfolgten, in Verbindung bringt; denn er, der evangelische Theologe, hatte ja auf seine Weise den Sinn und das Recht der natürlichen Theologie herausgestellt und verteidigt. Er will die Augen davor nicht verschließen, daß die bedeutenden Philosophen der hinter uns liegenden zweieinhalb Jahrtausende, daß die menschheitlichen Kulturen in ihren besten Repräsentanten und daß auch eine Reihe zeitgenössischer Philosophen bis zu einer philosophischen Theologie vorgedrungen sind, – wie immer sie dann auch im einzelnen vorgegangen und zu ihren Ergebnissen gelangt sein mögen. In all dem hat sich, so der Verf., Wirklichkeit gezeigt, Wahrheit geoffenbart. Und wenn dies so ist, dann darf, ja muß es auch im Innern der Theologie seinen Platz haben. Die katholische Theologie hat dem immer Rechnung zu tragen versucht, ja vermocht, aber auch die evangelische Theologie hat sich diesem Anspruch zu stellen. Wenn sie sich diese Ergänzung zumutet, so wachsen die Möglichkeiten ihres Gesprächs mit den Menschen unserer Tage. „In einer Zeit zunehmender Entchristianisierung und multikultureller Einflüsse ist die Gesprächsoffenheit einer theologia naturalis mehr als notwendig, wennschon sie das Proprium des Christianum nie ersetzen kann. Letzteres wird sich existentiell immer neu ausweisen müssen und dürfen; der ‚Beweis des Glaubens und der Kraft' ist gewiss unersetzbar" (279).

Bewegt von der Absicht, die Wahrheitsgehalte einer *theologia naturalis* herauszustellen, hat der Verf. die philosophischen Konzepte einiger neuzeitlicher Denker durchleuchtet und die Linien aufgespürt, die entweder bereits eine philosophische Theologie darstellen oder doch auf eine solche hin verstärkt werden könnten. Es sind W. Weischedel, M. Heidegger, K. Jaspers, G. Krüger, G. Jacoby, M. Scheler und O. F. Bollnow. Manchmal zeigen sich diese Linien in den Grundlegungen von Ethiken – so beispielsweise auch in den Philosophien asiatischer Herkunft. Manchmal begegnet man ihnen dort, wo Gottesbeweise durchgeführt werden, sei es kosmologisch, sei es teleologisch. In all diesen Erörterungen geht es dem Verf. darum, Spuren einer *theologia naturalis* auch dort zu entdecken, wo es, wie es scheint, um anderes, bisweilen vermeintlich ganz Weltliches geht. Er sucht den Kreis möglicher Bundesgenossen nicht nur abzuschreiten, sondern auch zu erweitern.

Was sich in diesen Durchgängen gezeigt hat: daß der Mensch als denkendes, als handelndes Wesen, wenn er nur gründlich genug durchdenkt, was er derart tut, auf seinen Bezug zu einem Gott stößt, das wird in einem weiteren Kap. ins Gespräch mit einigen evangelischen Theologen des letzten Jhdts. eingebracht. K. Barth, G. Ebeling, R. Bultmann, E. Jüngel, E. Brunner, P. Althaus, P. Tillich, W. Pannenberg werden in jeweils eigenen Abschnitten auf ihre Nähe oder auch Ferne zu solchen philosophisch-theologischen Einsichten befragt. Dabei zeigt sich, daß es Berührungspunkte mit dem Projekt einer Philosophischen Theologie am ehesten im Bereich der Theologie der Schöpfungsoffenbarung gibt.

Mit diesem Buch läßt der Verf. seine Leser an einem langen, persönlichen, von großem Ernst getragenen Prozeß der theologischen Selbstvergewisserung teilhaben. Er weiß, daß er damit quer zu den Moden und Trends der Zeit, die er als relativistisch deutet, ar-

beitet. Gleichwohl liegt ihm daran, sich als Christ und Theologe an den zu allen Zeiten notwendigen Brückenbauten zu den Außen- und Fernstehenden hin zu beteiligen.

W. Löser. S. J.

Ebers, Thomas/Melchers, Markus, *Praktisches Philosophieren mit Kindern.* Konzepte, Methoden, Beispiele (Philosophie und Bildung; Band 4). Münster: LIT 2005. 181 S., ISBN 3-8258-8479-1.

Eingebunden in die Publikationsreihe *Philosophie und Bildung*, die Philosophie i. S. von E. Martens zunächst aus ihrem Charakter als Kulturphänomen heraus begreift, um sie dann in ihrer eigentlichen Leistung als „Kulturtechnik" (119) zu spezifizieren, versuchen die Autoren die Fragen von Kindern, die auf grundlegende oder prinzipielle Momente ausgreifen, näher zu fassen. Die Themen sind freilich diejenigen, die auch in der akademischen Philosophie vorherrschen – aber ihre Artikulation verlangt es doch wohl, daß hier zunächst von einer Philosophie in Anführungsstrichen gesprochen wird. Inwiefern nun Kinder also denjenigen *actus humanus* vollziehen können, der als Philosophieren bezeichnet wird, stellt die Ausgangsfrage dar, die die Autoren durch einen bidirektionalen Abgleich zu klären antreten: Wie kommt die Philosophie zum Kind? Und wie kommen Kinder zur Philosophie? (1 f., so auch 44)

Hierzu stellen die Autoren, ohne einen Hinweis auf ihre interne Arbeitsteilung zu geben, zunächst die Philosophie als elementare Kulturtechnik heraus (40). Das (inner- oder außerakademische) Studium der Philosophie dient in diesem Verständnis dem „Aufbau und Bewahren einer Fragekultur" (4). Die methodische Spitze im Bereich der Kinderphilosophie bestehe darin, „philosophiehaltige Situationen" im schulischen Unterricht und familiären Alltag aufzugreifen. Hierzu müssen Lehrer bzw. Eltern „die Tugend der ‚Überraschungs-Toleranz'" (5) pflegen, so daß sie die Aufmerksamkeit der Kinder gegenüber Fragen nicht abwürgen. Die Tugend steht aber (eine punktuelle Adaption der aristotelischen Ethik) zwischen den Extremen, die sich als zwei doppelte Gefahren erkennen lassen: Einmal ist sowohl (a) die Überforderung der Kinder („Kinder sind Philosophen!") als auch (b) die entsprechende elterliche Panik („Hilfe, mein Kind philosophiert nicht!") zu vermeiden; einmal darf es weder (c) zu einer Überforderung der kindlichen Erfahrungs- und Artikulationskompetenz noch (d) zu einer „systematischen Unterforderung des Philosophierens" kommen (6 f. und 52). Daher empfiehlt es sich, um zwischen diesen vier Fehlformen hindurch sowohl dem Kind als Subjekt seiner Bildung als auch der Philosophie als Thema und Medium gerecht zu werden, einen Blick in die Geschichte der Philosophie zu werfen. Diese Vorgehensweise zeigt dabei, daß sich die Autoren nicht auf ein eindeutiges philosophisches Paradigma festlegen lassen wollen, um sich gemäß einer Grundanforderung der Kinderphilosophie keiner philosophischen Methodik oder Tradition zu verschließen. Daher weisen sie auf der Ebene des *common sense* die Forderung nach Kriterien oder fachspezifischen Ansprüchen auf.

Bei dem Blick in die Philosophiegeschichte fallen gleichermaßen diejenigen Positionen auf, die das Kind als gänzlich unverständig abtun, oder die es bis zur eigentlichen Fähigkeit der Philosophie zu einem ursprünglichen Staunen hin deuten. Betrachtet man jedoch zudem noch eine zivilisationsgeschichtliche Achse, so gelangt man zu dem Ergebnis, daß es eine Kindheit als solche keineswegs immer schon gab. Die biologische Kategorie mußte erst soziologisiert werden: „Kinder hat es immer gegeben. Die Kindheit aber mußte entdeckt und erfunden werden" (13). Und so zeichnen die Autoren eine Migration des Kindes vom gesellschaftlichen Rand des „Desinteresses" (14) über eine „Angst" vor der moralischen Korruption durch die eigene kindliche Unvollkommenheit (17) bis in die „Mitte" der Familien nach (19). Erst die Aufklärung, vertreten durch J.-J. Rousseau und K. P. Moritz, konnte diese Position des Kindes herausstellen. Ersterer bestimmt die „Kindheit erstmals als eigenständige Daseinsform" (20), während letzterer die bis heute dominante pädagogische Hermeneutik stiftet: „Dieser innere Blick, der die Zeit des Kindseins aus der Eigenperspektive analysiert, markiert die literarische Erfindung der Kindheit" (21).

Neben dieser geistesgeschichtlichen Einordnung tragen die Autoren ferner eine entwicklungspsychologische und eine soziale Annäherung vor, was ein Kind sei. Dabei

werden im Bereich der Psychologie, für die pars pro toto J. Piaget steht, die Probleme einer Einteilung der (kognitiven) Leistungsfähigkeiten des Kindes nach Phasen entlang dem Lebensalter herausgestellt (27). Daneben läßt sich hieraus eine für die Praxis äußerst relevante Größe ableiten, nämlich ein Indikator. Da keine allgemein geteilte Definition von *Kind* gegeben werden zu können scheint, ist die interdisziplinär gewonnene Eingrenzung auf die vorpubertäre „Altersgruppe der Vier- bis Elf-/Zwölfjährigen" (57) sehr wertvoll.

Anders als die psychologische Charakterisierung benennt die soziale Bestandsaufnahme das Problem der Sozialisation in einer postmodernen Gesellschaft, die anstelle von „Normalbiographien" nur noch kriterienlose „Wahlbiographien" kenne (31). Die Expansion dieser Lebenswelt auf die Konsumkinder stelle dabei eine doppelte Herausforderung für die Kinderphilosophie dar, indem sie eine „Konkurrenz zu anderen Sozialisationsinstanzen" wie Schule oder Elternhaus bestärke (32), was insgesamt zu einem „Verschwinden der Kindheit" und einer Art „Rückfall ins [pädagogische] Mittelalter" (i. S. von N. Postman) führe (32f.). Die Anforderung an eine Kinderphilosophie besteht demnach darin, „einen Beitrag" zu liefern, damit Kinder „sich in der Welt heimisch fühlen" (37).

Ausgehend von diesem Programm und seinem realitätsnahen Anforderungsprofil werden die bisherigen Ansätze im Feld der Kinderphilosophie in drei Gruppen systematisiert, für die jeweils ein Hauptvertreter benannt wird: zunächst (a) die Vermittlungstheorie von M. Lipman, dann (b) die Haltungstheorie bei G. B. Matthews und schließlich (c) die Aufklärungstheorie von E. Martens. Bevor sie im einzelnen diskutiert werden, benennen die Autoren jedoch bereits das Kriterium, woran sich die Theorien messen müssen, nämlich die Frage: „Was ist Philosophie?" (44) Es zeichnet sich also bereits ab, daß eine definitive Antwort nicht zu erwarten sein wird, sondern die jeweils fruchtbaren Momente der einzelnen Theorien hervorgehoben werden sollen.

(A) Wenn von einem vermittlungstheoretischen Ansatz die Rede ist, so ist die Gefahr zu erwarten, daß jemand die Kinderphilosophie instrumentalisieren könnte, um „bestimmte Philosophien oder gar Weltanschauungen ‚beizubringen'" (45). Tatsächlich handelt es sich um einen deutlich anspruchsvolleren Gedanken, da er Philosophie über eine bloße „Vermittlung von Denkfertigkeiten" (46) erheben will. Um also die gesamte Tiefe im Denken, die Wittgensteins Diktum „auch jenseits philosophischer Fachgespräche" (48) reklamiert, zu erreichen, benennt Lipman drei Bedingungen, um verschiedene Abarten philosophischer Dialoge ausschließen zu können: Erstens müssen sie auf Grundsätzliches gehen, zweitens sich der Werkzeuge der Logik bedienen und drittens als „selbstbestimmter Dialog" in einem entsprechenden „Klima" stattfinden, das jeden (z. B. in einem Klassenverband) als gleichberechtigten Denker respektiert (47–49). Dies zeigt auch, daß eine unmittelbare Adaption des sokratischen Dialogs (L. Nelson) zu „naiv" (68) ist, da die herausgehobene Stellung des Gesprächsleiters, der sich wie Sokrates etwa ironischer Mittel bedient (66), für eine Kinderphilosophie ungeeignet ist. Mit Verweis auf Kant folgt daraus folgende Anforderung an eine philosophische Hebamme: „Doch muß man überhaupt dahin sehen, daß man nicht Vernunfterkenntnisse in sie [= die Kinder] hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole" (67, zitiert wird AA IX/477). Dies kann nur geschehen auf der Basis der Alltagserfahrungen der Kinder, die zu gegenseitigem Rückfragen und einer gemeinschaftlichen Bemühung um die Wahrheit führt (67f.).

(B) Das Problem der vertikalen Diskursbedingtheit fokussiert der haltungstheoretische Ansatz. Sein zentrales Anliegen besteht darin, „Erwachsene für das zu sensibilisieren, was Kinder sagen" (77). Dabei besteht das Problem wiederum darin, in das Kind mehr hineinzulesen, als seinem Denken und Erleben tatsächlich zugrunde liegt. Dies würde zu dem „Romantizismus" führen: „Kinder sind Philosophen!" (76) Unter Bezugnahme auf F. Schiller wird auf die diesen hermeneutischen Fehlschluß tragende Dialektik verwiesen, demnach nur Erwachsene naive Formulierungen für prinzipielle Probleme hervorbringen können. Kindern fehlt schlichtweg die Fähigkeit hierzu, da ihnen das Gegenteil zu einer solchen Kindlichkeit unbekannt ist, solange sie ihrem Wesen nach kindlich sind (75). Um also die kindliche Welterfahrung nachzuerleben, bedarf es eines „Rollenwechsels" (70), den der Erwachsene deswegen nicht vollständig leisten kann, da

er niemals kindlich, sondern nur so naiv, als ob er kindlich wäre, sein kann. Dies befähigt den Erwachsenen jedoch umgekehrt auch dazu, die Philosophiegeschichte als offene Matrix für kindliche Äußerungen einzubeziehen (78) und somit auch „nichtkonformistische" (85) Gedanken „ernst" zu nehmen (71). Rez. bemängelt dabei den zu schnellen Schluß von einer vorgeschlagenen Dialektik *(de dicto)* zu der These *(de re)*, „Kinder *haben* demnach einen ganz speziellen Zugang zur Welt" (75, Herv. Rez.). Ferner wird zwar die Einseitigkeit von Matthews herausgestellt (88); dennoch wird dem entstehenden Eindruck, Philosophie sei bloß ein gesellschaftlich etabliertes Querdenkertum (78), nicht deutlich genug widerstanden.

(C) Beide Ansätze werden von der Aufklärungstheorie zusammengeführt, um so das Selbstdenken – und somit das Kind – in den Mittelpunkt zu rücken. Leider nennen die Autoren nur Martens Einordnung der Kinderphilosophie unter die „Philosophiedidaktik" und seine Anerkennung Kants (98), während seine eigentliche Theorie (vor allem das Fünf-Finger-Modell) erst später (und nicht unbedingt vollständig oder gar kritisch) referiert wird (120f.). Diese Lücke füllt ein Exkurs auf die Radiosendungen W. Benjamins, in denen auf Vorurteile aufgrund logischer Spitzfindigkeiten hingewiesen wird (96f.). Ihr Bezug auf das regelmäßige Erscheinen der Kinderphilosophie in den letzten hundert Jahren angesichts von „gesellschaftlichen Krisenreaktionen" (91) verdeutlicht zwar, warum Martens sie als eine „elementare Kulturtechnik" ansetzt (98), aber es fehlt dennoch ihre systematische Ausdeutung.

Dies wiederholt sich in der Diskussion der drei Hauptmomente des Philosophierens mit Kindern, die sich dem Philosophiebegriff der Autoren verdanken: „kritisches Infragestellen, [...] Reflexion und Austausch über das Reflektierte" (99). So erscheint es Rez. plausibel, wenn Kinderphilosophie zunächst einen wesentlichen Beitrag zu einer erneuerten „Fragekultur" (106) leisten muß, aber nicht, warum dies entgegen dem zuvor gesagten nun doch eine „Naivität" der Kinder aufgreifen soll (101). Ebenso erscheint es Rez. als einleuchtend, daß die soziale Prämierung gewisser „nützlicher Fragen" (103) ein zentrales Moment sein wird, dem das Unterrichtsprinzip Philosophie entgegenwirken müßte. Dies rechtfertigt es aber keineswegs, eine logisch positive Theorie (das *Man* bei Heidegger) mit einer logisch negativen Theorie (das soziale – nicht das moralische! – *Tabu*) ineinanderzuwerfen. Eines der Hauptprobleme der Kinderphilosophie besteht für den bislang positiv eingeführten Martens gerade in dem Punkt, wie er handlungsstabilisierende Plausibilitäten (also die notwendigen sozialen Üblichkeiten) positiv einbinden kann, wie es bereits Descartes' provisorische Moral versucht. Ebenso ist der Kantexegese nicht zuzustimmen, man könne „den Einstieg in die Unmündigkeit (hinausschieben oder ganz) verhindern"! (109) Die besondere Spitze zwischen einem privaten und einem öffentlichen Vernunftgebrauch, wie sie die Kritik daran etwa von J. G. Hamann hervorhebt, bleibt ungenannt: Welche Unmündigkeit meinen die Autoren eigentlich? Schließlich ist das Moment des Dialogs in der Kinderphilosophie in seinem Zielprofil zu loben, philosophiegeschichtliches Fachwissen, wenn überhaupt, nur sparsam einzustreuen (118), um so die kommunikativen Fähigkeiten und die Tugenden von Selbstbewußtsein, Respekt und Toleranz zu stärken (113). Allerdings bleibt es Rez. unverständlich, wieso die Entwicklung der Kinder zwar nicht nach einem statischen Schema gedacht werden dürfe, für den philosophischen Dialog jedoch eine „(ideale) Gesprächssituation" im Sinne der Diskursethik angenommen werden dürfe (113). Denn wer dieses Ideal festlegen wollte, müßte dem unverdächtigen Zeugen und unverzichtbaren Autor der Kinderphilosophie, Rousseau, die Empörung beruhigen können, wieso man etwa miteinander sprechen dürfe, als ob Gott nicht zugegen wäre.

Ungeachtet dieser prinzipiellen Defizite, die die Autoren in ihrem Überblick nicht aufgefangen haben, bleibt das Buch insgesamt zu loben. Beide Verf. entstammen nicht der akademischen Philosophie, sondern bieten Philosophische Cafés und private Gesprächsangebote an, was sich im Stil gleichermaßen positiv wie negativ niederschlägt. Sie bieten im ersten Teil („Wie die Philosophie zum Kind kommt") eine angenehm knappe Einführung in die Hauptströmungen des Philosophierens mit Kindern und erläutern ihre Ergebnisse im zweiten Teil („Wie Kinder zur Philosophie kommen") in anregenden Beispielen („Philosophicals", 158). Diese laden zu eigenen praktischen Erfahrungen ein, zu deren erweiterter Vor- und Nachbereitung das ausführliche Literaturverzeichnis eine

mehr als befriedigende Basis bietet. Die hierzu erforderliche fachphilosophische und didaktische Kompetenz wird von den Autoren gegenüber einer bloß marktorientierten Kinderphilosophie durchgehend eingefordert. Umgekehrt wird jedoch deutlich, daß das Buch in einer zweiten Auflage durchgreifenden Verbesserungen unterworfen werden müßte. So klar die Darstellungen der historischen und gegenwärtigen Positionen sind, verbleibt die Argumentation für oder gegen eine Richtung bei einem Punkt, die der Kinderphilosophie nicht untypisch ist: Sie kennt keine eindeutige Methodik, sondern muß versuchen, für alle philosophischen Arbeitstechniken offenzubleiben. Das tritt insbesondere bei dem Problem zutage, daß vielfach Grundlagenprobleme im Feld der Kinderphilosophie noch ungeklärt sind (eine historisch-systematische Diskussion möglicher Definitionen des Begriffs *Kind* – oder die begründete Unmöglichkeit einer solchen Definition – an allererster Stelle), so daß eine umfassende Darstellung hier weitaus klarer die Defizite und Ambivalenzen des öffentlichen Philosophierens mit Kindern herausstellen müßte, als es Beispiele und das Schlagwort der Postmoderne können.

Th. Nawrath

Grübel, Rainer G., *An den Grenzen der Moderne.* Vasilij Rozanovs Denken und Schreiben. München: Wilhelm Fink Verlag 2003. 697 S., ISBN 3-7705-3797-1.

Zu seinen Lebzeiten war Vasilij Rozanovs (1856–1919) Feder berüchtigt. Seine Provokationen waren gefürchtet, auch und gerade wenn sie, wie in den kongenialen Übersetzungen von Felix Philipp Ingold scheinbar leichtfüßig verkündet wurden: „Was tun? fragte ein ungeduldiger Petersburger Jüngling. – Was tun? Dies: falls es *Sommer* ist – Beeren säubern und Konfitüre einkochen; falls es *Winter* ist – zu dieser Konfitüre Tee trinken." Die Interpretationen schwanken in ihren Einschätzungen zwischen lebensgesättigter Altersweisheit und maßloser Arroganz, zumal die inszenierte Ausgangsfrage im russischen Kontext über einen reichhaltigen Hintergrund verfügt. 1863 war Nikolaj Černyševskijs Roman „Was tun" erschienen, der manchem Revolutionär als Handlungsanweisung galt.

Rozanov (= R.) war ein ungewöhnlich produktiver Autor, der als Essayist, Dichter, Aphoristiker, Philosoph und religiöser Schriftsteller gleichermaßen hevortrat. Seine Zerrissenheit zeigt sich vielleicht am deutlichsten in seinen religiösen Stellungnahmen. Nicht zuletzt aufgrund eines biographischen Hintergrunds – R.s zweite Ehe war kirchenrechtlich ungültig, da seine erste Frau in die Scheidung nicht einwilligte – prangerte R. die Leibfeindlichkeit der offiziellen russisch-orthodoxen Kirche wiederholt scharf an. Zugleich hinderte ihn sein Plädoyer für erotische Leidenschaft in keiner Weise, sich in einem lebenslangen quälenden und widersprüchlichen Prozeß der von ihm oft verunglimpften Orthodoxie anzunähern. Dieses Einvernehmen wird nicht von der Vernunft diktiert, sondern unterliegt einem eigenartigen Zusammenfallen von Ästhetik und Seelenfrieden. Nicht zuletzt in kritischer Auseinandersetzung mit dem Katholizismus und Protestantismus kritisierte R. beispielsweise die Predigt als Versatzstück, welches liturgische Ödnis vergeblich auszugleichen sucht. Die liturgischen Hymnen hingegen verfügen neben Unterweisung, Lehrstücken und Aufrufen zusätzlich über einen sinnlichen Überschuß: „Die Beweihräucherung der Ikonen, die Rufe des Priesters – all dies ist von soviel Sinn und Schönheit durchdrungen."

Rainer Georg Grübel (= G.) hat seine über Jahrzehnte währende wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Phänomen R. in einem stattlichen Bd. zusammengeführt, der nicht zuletzt längst vergriffene oder schwer zugängliche Studien dem interessierten Leser wieder zugänglich macht. In der Bündelung verschiedener Studien zu R.s Denken und Schreiben am historischen wie genetischen Beginn der Moderne indessen besteht das eigentliche Verdienst dieser Ausgabe. G. gelingt es in 15 Kap.n, aus verschiedensten Perspektiven Zugänge zu R. zu eröffnen. Dabei werden neben biographischen Zuordnungen und Epochenhintergründen bestimmte Knotenpunkte im Werk R.s untersucht: seinen Bezug zur Melancholie und Apokalyptik, das Leib-Seele-Problem und R.s Erotomanie sowie seine leidenschaftlich betriebene Numismatik. Neben R.s ambivalenter Haltung gegenüber den Juden widmet sich ein umfangreiches Kap. auch R.s Deutschlandbildern. Ferner werden R.s Schreibstrategien rekonstruiert und auf ihre Verfahrens-

techniken hin untersucht. In Hinsicht auf R.s bevorzugte Kurzprosa, die er selbst „Embryonen" nannte, ergeben sich bei G. Einsichten in R.s generischen Minimalismus: „Ein Blitz ist aufgeflammt in der Nacht; er hat ein Brett *erhellt*, ein Hund ist *zusammengezuckt*, der Mensch hat sich *Gedanken* gemacht. Drei Facetten des Daseins, welche wir umsonst zu verschmelzen suchten."

Die Kontraktion existentieller Gedanken in ihrer irdischen Widersprüchlichkeit kennzeichnet R.s Prosa-Genre. Neben den „Embryonen" legte R. auch Prosasammlungen vor, die er als „Abgefallene Blätter" bezeichnete, gesammelt in zwei „Körben". R.s innere Monologe gehen nicht nur mit der Zeit, sondern auch mit sich selbst in ein ungeschöntes Gericht. Des doppelten Bodens unserer Existenz ist sich R. gewiß. Auch von daher läßt sich erklären, daß R. einander widersprechende Positionen zur gleichen Zeit und in politisch verschieden ausgerichteten Blättern veröffentlichte. Nicht ohne Ironie kommentieren in Klammern gesetzte Anmerkungen seine referierten Gedanken: „Im Eisenbahnwagen auf der Fahrt nach Kiew", „Nachts in der Redaktion" oder „Auf einer Postquittung".

Bei einer so schillernden und widersprüchlichen Figur, wie R. es war, drängt sich eine Deutungspluralität geradezu auf. G.s Untersuchungen gebührt das Verdienst, Konstanten in der Vielzahl der R.schen Provokationspraktiken ausgemacht zu haben.

Nachdem Vasilij R. am 23. Januar 1919 in Sergiev Posad völlig verarmt verstorben war, wurde er nach einer schlichten Feierlichkeit neben dem Grab seines einstigen Mitstreiters, des Philosophen und Mönchs Konstantin Leont'ev (1831–1891) auf dem Tschernigow-Friedhof beerdigt. Obwohl das Doppelgrab die Sowjetzeit überstanden hat, präsentiert es sich dem heutigen Besucher in einem äußerst schlichten, nahezu verwahrlosten Zustand. V. Strebel

2. Biblische und Historische Theologie

Baumert, Norbert, *Studien zu den Paulusbriefen* (Stuttgarter biblische Aufsatzbände; 32). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2001. 320 S., ISBN 3-460-06321-1.

Das zentrale Forschungsfeld von Norbert Baumert (= B.) ist nun seit mehr als 40 Jahren die paulinische Literatur. Vor allem seine Fokussierung auf semantische und syntaktische Probleme in den Paulusbriefen hat ihn zu einem veränderten Paulusverständnis geführt. Hintergrund für sein methodisches Arbeiten sind seine profunden Kenntnisse des Griechischen. In diesem Sammelbd. legt er 24 bereits veröffentlichte Beiträge vor. Bei länger zurückliegenden Aufsätzen hat er in einem Nachtrag seine eigene Position präzisiert oder auch korrigiert.

Die 24 Beiträge befassen sich mit Auslegungen von Abschnitten einzelner Briefe (A.) und mit thematischen Fragen (B.); der Bd. schließt mit einem Aufsatz zur theologischen Grundaussage und zur Konzeption der Johannesoffenbarung (C.). Um eine Übersicht zu bieten, sollen zunächst die Titel aller Beiträge aufgeführt werden, um dann etwas näher auf die innovative Interpretation des Philemonbriefs durch B. einzugehen.

Unter A. finden sich folgende Titel: Diener Gottes für Wahrheit und Barmherzigkeit. – Eine Rückmeldung zu J. R. Wagner's „fresh Approach to Romans 15:8–9"; Paulus und die Beziehung der Geschlechter. – Zu 1 Kor 6,12–7,40; 11,3–16; 14,33–36; „Κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ" 1 Kor 10,14–22; Maranatha: Gegenwart und Ankunft des Herrn – 1 Kor 16,22 – Zur Adventsfrömmigkeit; „Mit Gewinn ernten" – Zur Paränese von Gal 5,25–6,10; Ja, ich muß mich wirklich freuen – Phil 1,12–26; „Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern"? – Phil 2,12f.; Ist Philipper 4,10 richtig übersetzt?; Ὁμειρόμενοι in 1 Thess 2,8; Zum Philemonbrief: Ein Freundesbrief an einen Sklavenhalter? Thematische Beiträge (B.) gibt es 1. zur Syntax: Εἰς τό mit Infinitiv; Konsekutives ὅτι im biblischen Griechisch?; 2. zur Christologie und Soteriologie: „Alles ist durch Christus und auf ihn hin geschaffen"; Erlösung durch Christus: „Mit Christus sterben und auferstehen". – Paulus zu Gegenwart und Zukunft der Auferstehung; Jesus Christus – die endgültige Offenbarung Gottes. Biblische Sicht; 3. Zu Charisma: Charisma und Amt bei

Paulus; Charisma und Geisttaufe; Charisma V. Spirituell; Glossolalie V. Spirituell; Charisma und Recht: Zu biblischer Hermeneutik – Exegese und Spiritualität. Der Titel zur Offenbarung lautet (C.): Ein Ruf zur Entscheidung. – Aufbau und Botschaft der Offenbarung des Johannes.

Bevor B. den Philemonbrief neu deutet, stellt er die bisherigen Auslegungen und deren Aporien dar. Lange Zeit galt es als ausgemacht, daß Onesimus ein entlaufener Sklave gewesen sei, um dessen Freilassung es ging. Der lange geltende Konsens wurde in neuerer Zeit in Frage gestellt. Nach Peter Lampe (1985) ist Onesimus jemand gewesen, der nach einem Diebstahl wieder heimkehren wollte und dafür in Paulus einen Fürsprecher suchte. Nach Sara C. Winter (1987) ist er mit Paulus im Gefängnis, weil er von der Gemeinde dorthin geschickt wurde. In seinem Brief an die Gemeinde bitte Paulus, Onesimus von seinen Aufgaben in Kolossä zu entbinden, damit er mit ihm gemeinsam wirken könne. Winter erklärt jedoch nicht, wie das hätte geschehen können, da der Apostel ja im Gefängnis war. Onesimus kann nach Winter der Gemeinde folglich nicht länger als Sklave gelten; das lege seine Freilassung nahe. Gegen diese Deutung ist einzuwenden, daß die Bitte um Freilassung eines Sklaven auf jeden Fall zuerst an den Sklavenbesitzer gerichtet werden müßte. Wenn Onesimus bereits in Gemeindeanliegen zu Paulus geschickt wurde, dann war er zuvor schon Christ. Wie ist dann aber die Aussage des Apostels zu verstehen, daß er ihn in Fesseln gezeugt habe (V. 10)?

Nachdem B. weitere neuere Interpretationen (John G. Nordling; A. D. Callahan; Margaret Mitchell) vorgestellt hat, wendet er sich zunächst Einzelthemen aus dem Hauptteil des Briefs (V. 8–20) zu, um dann auf das Proömium (V. 4–7) einzugehen und die literarische Eigenart des Briefs zu bestimmen. Ertrag seiner Auslegung ist die abschließend abgedruckte, mit Paraphrasen versehene Übersetzung des Philemonbriefes. In unserer Rez. können nur die philologisch gut begründeten Ergebnisse genannt werden. Paulus stellt sich nicht als alter Mann (EÜ), sondern als kleiner Gesandter seines Herrn vor (V. 9). Er bittet „um sein Kind", d. h. wohl um seinen Mitarbeiter, Onesimus, der Philemon finanziell geschädigt hat (V. 10). Onesimus war wahrscheinlich ein Verwandter des Philemon und nicht – wie nach der üblichen Interpretation – dessen Sklave.

Die Fesseln Christi weisen nicht auf einen Gefängnisaufenthalt des Apostels hin, sondern (im geistlichen Sinn) auf seine enge Bindung an Christus Jesus („Gebundener des Messias Jesus"). Paulus bittet somit in liebenswerter Weise darum, ihm Onesimus als einen Mitarbeiter zu überlassen. Das bedeutet nicht, daß er seinen Dienst unbedingt am selben Ort wie Paulus verrichten soll, wohl aber unter dessen Autorität und Verantwortung. Für die Frage nach der Stellungnahme des Apostels zu Sklavenstand und Freilassung ist somit aus dem Philemonbrief nichts zu entnehmen (vgl. dagegen 1 Kor 7,21–23).

Der Philemonbrief ist literarisch als ein Freundesbrief zu charakterisieren. Nur so läßt sich sein lockerer Stil verstehen. „Der Brief hat einen typisch paulinischen Aufbau und ist gerade bei den vielen übertragen zu verstehenden Wendungen mit all dem Esprit und dem feinen Humor ein ganz und gar geistlicher Brief" (156). Die zeitliche Einordnung des Briefes läßt B. offen.

Die Hinweise zur Auslegung des Philemonbriefs machen deutlich, daß eine exakte Beachtung der Semantik, der Syntax und des Stils zu neuen Einsichten führen kann. Dasselbe gilt auch für die übrigen Beiträge dieses Sammelbds. Dem Verf. ist zu wünschen, daß seine Auslegungen in Exegese und Theologie die gebührende Beachtung finden.

H. Giesen

Baumert, Norbert, KOINONEIN und METECHEIN – synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung (Stuttgarter biblische Beiträge; 51). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2003. 564 S., ISBN 3-460-00511-4.

Koinonein und *metechein* und ihre Derivate werden immer wieder auch als synonym im Sinn von „an etwas teilhaben, teilnehmen" verstanden. Mit partitivem Genitiv trifft das zweifellos auf *metechein* zu. Da in der neutestamentlichen Exegese die Wortfamilie *koinonein* bislang nicht einheitlich gedeutet worden ist, zumal sie der Wortfamilie *metechein* zu entsprechen scheint, befragt Baumert (= B.) alle zugänglichen Belege, angefan-

gen von der klassischen Antike bis hin zu den Kirchenvätern, nach ihrer Bedeutung auf der Ebene der Wortsemantik. Beachtung finden auch Übersetzungen in späterer Zeit. Dabei zeigt sich, daß Mit-Haben (etwas von etwas haben) die Grundbedeutung für *metechein* und Mit-gehen/mitgehend/sich jemandem anschließen/verbunden sein für *koinonein* ist. Der Wortstamm *koinon-* enthält niemals Teilhabe als Bedeutungselement, so daß von einer Gemeinschaft durch Teilhabe zu sprechen wäre. *Koinonia* mit Genitiv bedeutet zudem an keiner Stelle „Gemeinschaft mit". Es handelt sich vielmehr um einen relationalen Genitiv, der zum Ausdruck bringt, in welchem Bereich sich die Gemeinsamkeit verwirklicht.

Neben Gemeinschaft (mit Personen) heißt *koinonia* auch Mitteilung, Kundgabe, Offenbarung (von Sachen). Das gilt auch für 2 Kor 13,13, wo nicht von der Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist die Rede ist, sondern von der Mitteilung des Heiligen Geistes (Gen. subi.). Im finanziellen Bereich bedeutet *koinonia* Spende, Kollekte, Beisteuer; im Geschäfts- und Rechtsbereich Vertrag, Vereinbarung bzw. gemeinsamer Besitz.

Die erarbeitete Semantik von *metechein* und *koinonein* mit ihren Derivaten hat erhebliche Konsequenzen für die Auslegung von 1 Kor 10, von der hier nur wesentliche Ergebnisse dargestellt werden können. Zunächst zeigt B. mit überzeugenden Argumenten, daß entgegen dem gängigen Verständnis in 10,1–5 nicht von der Taufe auf Mose die Rede ist, sondern davon, daß sich die Israeliten in Mose hineingetaucht haben, wie wir in Christus hineingetaucht werden. Eintauchen ist hier im übertragenen Sinn als ein Trauen auf ihn verstanden; d. h., die Israeliten haben sich auf Mose verlassen. Das Hineintauchen in Mose ist Vor-Entwurf für das „in Christus Hineingefügtwerden". Wie die Israeliten auf Mose, so trauen die Christen somit auf Christus. Nach V. 6a wurden nicht die Ereignisse (Befreiung, wunderbare Ernährung) (V. 1–5), sondern die Menschen beim Exodus Vorentwürfe von uns, „die *wir* den Christus, den *sie* nur in Vorausgestalt erlebten, nun in seiner vollen Gestalt empfangen haben" (402), insofern nun die Erträge (Heilsgeschenke – nicht Ende) der Äonen in Christus, im Trauen auf ihn und in der Feier des Lobpreises über Becher und Brot zu uns gekommen sind (V. 11). Paulus spricht hier somit nicht von einem nahen Ende der Welt, wie gängig angenommen wird. Die These einer Naherwartung findet auch in anderen in der Exegese dafür angeführten Stellen keinen Anhalt, wie B. in mehreren Veröffentlichungen wahrscheinlich gemacht hat.

V. 6b meint keine Warnung, sondern macht eine Aussage über unser neues Sein in Christus, nämlich daß wir nicht mehr nach Schlechtem begehren, wie es die Israeliten getan haben. Das ist die Grundlage für die folgenden vier Beispiele, die deutlich machen, daß wir die uns geschenkte Gottesbeziehung nicht durch Götzendienst, Murren, Unzucht, verstanden als Untreue gegenüber Gott, oder durch „Gott versuchen" pervertieren dürfen. Erwählung und Strafe für Unglauben und Bundesbruch ist den Israeliten in Gestalt einer Vorform widerfahren; aufgeschrieben aber wurde es zur Ermahnung für uns.

Die „*Koinonia* des Blutes und des Leibes Christi" besagt nicht, daß eine Gemeinsamkeit durch Trinken und Essen entsteht; der Becher versinnbildlicht vielmehr wie das Brot, das man bricht, eine konkrete Gemeinschaft. Die Warnung vor Götzendienst (V. 14) wird nämlich dadurch begründet, daß man nicht zugleich Mitglied einer Gemeinschaft sein kann, die den Dämonen Opfer darbringt. An den Kultmählern beider Gemeinschaften teilzunehmen ist eine innere Unmöglichkeit (V. 20f.). Der Becher des Lobpreises und das Brot repräsentieren die von Gott gesetzte „Blut/Leib-Gemeinschaft Christi", zu der zu gehören Voraussetzung für eine Tischgemeinschaft ist. Hier ist folglich nicht von der Eucharistie die Rede, sondern von der Gemeinde, die zu einem Lobpreisgottesdienst versammelt ist. Das bestätigt auch V. 18, wo nicht von solchen die Rede ist, die am Altar teilhaben, sondern von solchen, die zu der Gruppe gehören, die Zutritt zum Altar haben und somit bereits eine Gruppe (die Priester) bilden, die das Vorrecht haben, vom Opferfleisch zu essen. Der Becher des Lobpreises/Segens dürfte eher auf der Linie des Bechers zu Beginn der Sabbatliturgie liegen, als auf der des dritten Bechers beim Pessachmahl. Wenn bei beiden das Brot Ganz-Israel und die konkrete versammelte Gemeinde symbolisierte, hätte Paulus vorstellungsmäßig hier anknüpfen können. Auf derselben ekklesiologischen Linie liegt die Leib-Metaphorik. Eine ähnliche Gleichsetzung von Brot und Gemeinde gibt es in 1 Kor 5,7.

Die semantische Analyse der Wortfamilien *metech-* und *koinon-* hat erhebliche Auswirkungen auf die theologische Diskussion in Exegese und Dogmatik, wie B. im abschließenden Kap. bei der Durchsicht aller neutestamentlichen Belege nachdrücklich aufzeigt. Die Ergebnisse der Analyse führen zu neuen theologischen Denkanstößen in der Christologie, Pneumatologie, Ekklesiologie, aber auch für die Lehre von der Eucharistie, die nach 1 Kor 11,27–29 vornehmlich eine Vereinigung mit Christus ist, wobei der Gemeinschaftscharakter eindeutig sekundär ist. Gegenseitige Liebe und Hochachtung sind allerdings eine Voraussetzung für die Vereinigung mit dem Herrn in der Eucharistie.

Die Belege im Neuen Testament treffen sich darin, daß sie in den allgemeinen Sprachgebrauch eingebettet sind. Von einer einheitlichen Konzeption bei Paulus kann man indes nicht sprechen. *Koinonia* ist noch kein Paulinischer Fachausdruck. B. hat mit seinen detaillierten Untersuchungen überzeugend nachgewiesen, daß sich *metech-* und *koinon-* und ihre Derivate semantisch durchgängig unterscheiden. Welche Folgen sich daraus für die Interpretation neutestamentlicher Texte ergeben, hat er vor allem, aber nicht nur am Beispiel von 1 Kor 10 gezeigt, wie hier nur angedeutet werden konnte. Verschiedene Register (Autoren, Stellen, deutsche und griechische Begriffe) erleichtern den Umgang mit dem Buch. H. Giesen

Sieber, Dominik, *Jesuitische Missionierung, priesterliche Liebe, sakramentale Magie.* Volkskulturen in Luzern 1563–1614 (Luzerner Historische Veröffentlichungen; 40). Basel: Schwabe AG 2005. 298 S., ISBN 3-7965-2087-1.

Wie wirkte sich „katholische Reform" bzw. „Gegenreformation" an der kirchlichen „Basis" aus, in welchem Maße und durch welchen Filter wurde sie rezipiert oder stieß sie auf Widerstände? Trifft die heute übliche (aber auch schon hinterfragte) Sicht von „Konfessionalisierung" und „Sozialdisziplinierung", die eine Einbahnstraße der Indoktrinierung von oben suggeriert, die Wirklichkeit?

Diese Fragen sucht die Arbeit von Sieber (= S.), die als Dissertation an der Philosophischen Fakultät in Zürich angenommen ist, für den Kanton Luzern in dem halben Jhdt. von 1563 bis 1614 zu beantworten, wobei sie einerseits die jesuitischen Quellen (vor allem aus dem römischen Archiv, aber auch die in die Staatsarchive von Luzern und München übergegangenen Bestände), anderseits die des Luzerner Staatsarchivs (vor allem Gerichtsakten) auswertet.

Nach zwei einleitenden Kap.n, die die Luzerner Situation skizzieren, befaßt sich das Kap. „Kirchliche Reformkräfte in Luzern: Die Aufgaben der Jesuiten" (51–74) mit dem Kommen der Jesuiten nach Luzern (1574), der Kollegsgründung, aber auch den damit zusammenhängenden Kontroversen und Widerständen. Die Berufung der Jesuiten erfolgte im Einvernehmen mit der Obrigkeit; die von den Jesuiten befolgte Taktik war ausgesprochen zurückhaltend und sensibel gegenüber Empfindlichkeiten, wie dies generell gilt. Ohne Konflikte ging dies freilich nicht; und diese möchte der Verf. höher einschätzen, als es in der Eigenwahrnehmung der Jesuiten erscheint (69, 71), kommt jedoch am Ende auch zum Schluß: „Insgesamt scheint jedoch in der Anfangszeit das Auftreten der Jesuiten nur selten auf Widerstand bei den Luzernerinnen und Luzernern gestoßen zu sein" (73f.).

Mehr Widerstand, vor allem bei den Betroffenen, rief die Einschärfung des Zölibats hervor. In dem Kapitel „Asketische Ansprüche und „tütsche Sitten": Der Disput um neue Priester in Luzern" (75–106) werden speziell einschlägige Streitfälle aus dem Dekanat Willisau untersucht. Was sicher aus den bisher bekannten Quellen allgemein für den deutschen Raum zu gelten scheint, bestätigt sich auch hier: Im Kirchenvolk, speziell auf dem Lande, nahm man am nicht-zölibatären Leben von Priestern im allgemeinen kaum Anstoß, außer wenn kostspielige Folgen die Gemeinde belasteten (89) oder wenn Sakramente nicht gespendet wurden (91, 94). Hier ist wohl erst im 18. Jhdt. ein Wandel festzustellen (95). Seitens des im Konkubinat lebenden Klerus wird in seiner Verteidigungsschrift gegenüber dem Luzerner Rat vor allem mit wirtschaftlichen Notwendigkeiten infolge kargerer Pfründenausstattung argumentiert (97–101).

Insgesamt wird deutlich, daß die Widerstände gegen den Zölibat aus einer priesterlichen Lebenswelt kommen, die stärker als das „tridentinische" Ideal im sozialen Umfeld verwurzelt ist. Daß die einschlägigen Konflikte aus dieser historischen Warte gesehen werden müssen und eine rein moralisierende Sicht eines „lasterhaften" Klerus der Wirklichkeit nicht gerecht wird, darin ist dem Verf. zuzustimmen, allerdings auch hinzuzufügen, daß damit noch kein Urteil ausgesprochen und nicht das letzte Wort über Recht oder Unrecht der Reform gesagt ist.

„Beichtworte und Bilder aus Wachs: Zum jesuitischen und kapuzinischen Heilen im nachtridentinischen Luzern" (107–151) – in diesem wohl interessantesten und wichtigsten Kap. geht es vor allem um die Seelsorge bzw. darum, wie Jesuiten (und Kapuziner) den populären Bedürfnissen entgegenkamen. Dabei werden die jesuitischen „Litterae annuae" (= LA), von den jesuitischen Historikern Duhr und Strobel unter historisch-kritischer Rücksicht (hier sicher zu Recht) abgewertet, unter mentalitätsgeschichtlicher Rücksicht vom Verf., ebenfalls zu Recht, aufgewertet (118). Ihre Haupterfolge erzielten die Jesuiten durch die Beichte. Sie gilt in den LA auch als Hilfe gegen alle möglichen physischen Nöte, meist jedoch eher indirekt und sekundär, modern gesprochen durch „psycho-somatische" Wirkung (121–124), noch mehr freilich gegen dämonische Erscheinungen (125–129). Aber auch hier neigten die Jesuiten zur Nüchternheit, indem sie diese überwiegend als Einbildungen diagnostizierten (126f.) und tendenziell sich gegen einen wuchernden Dämonenglauben wandten (128f.). Das Hauptgeheimnis ihrer Erfolge war die Kombination von Gespräch und Ritus bzw. von Beichte und Sakramentalien. – Im Vergleich dazu liegt bei den Kapuzinern der Akzent viel mehr auf den Sakramentalien (150); sie kamen hier den populären Bedürfnissen unbekümmerter entegegen und übernahmen viel stärker die Rolle populärer Heilerinnen und Heiler.

Im Vergleich dazu führt das folgende Kap. („Versegnende Worte und wundersame Objekte: Zum poulären Heilen im nachtridentinischen Luzern", 152–193), vor allem aus den Luzerner Gerichtsakten, in die Welt dieser populären Heilerinnen und Heiler ein. Diese behauptete sich nach wie vor, auch wenn sie von der Obrigkeit als „Magie" und „Hexerei" verfolgt wurde, zumal die „tolerante" Haltung, bzw. das pastorale Entgegenkommen gegenreformatorisch-tridentinischer Pastoral gegenüber volksreligiösen Praktiken hier eine Unschärfe bestehenließ, die die Grenze zur „Magie", bzw. den Unterschied zwischen „erlaubtem" und „unerlaubtem" Umgang mit heilenden Worten, Gegenständen und Handlungen für viele schwer erkennbar machte (195f.).

Das Gesamtfazit der Schlußbetrachtung lautet: Es gibt keine uniforme Gegenreformation (196). Mehr als von einem „Konfessionalisierungs"- oder „Sozialdisziplinierungs"-Modell möchte der Verfasser, wie er schon in der Einleitung hervorhebt, von einem „Marktmodell" sprechen, an dem auch die „Kunden" beteiligt sind (29–33). Zu „Auftrumpfen" und „Abwehr" als Leitthemen der Gegenreformation müssen „Akkomodation" und „Akzeptanz" hinzugefügt werden. Sie ist nicht nur „siegreiche Durchsetzungspolitik von oben", sondern auch eine Geschichte der Austauschprozesse (196f.). Offen bleibt in dieser Arbeit, die sich zeitlich nur über zwei Generationen erstreckt, wie der Prozeß in längerer zeitlicher Perspektive verläuft. Jedenfalls spricht manches dafür, daß die volle Durchsetzung der tridentinischen Reform und speziell die „Verdrängung der Alltagsmagie" (wenn überhaupt) erst im 18. Jhdt. geschieht (196).

Bilder lockern immer wieder die Darstellung auf. Die wichtigsten zitierten Quellen sind im lateinischen oder altdeutschen Original im Anhang angefügt (201–252), insbesondere die jesuitische Missionsinstruktion (202–204), die anonyme Klageschrift gegen die Jesuiten von 1610 und deren Erwiderung (208–214), die Verteidigung der konkubinären Luzerner Priester (222–230), die Berichte der jesuitischen Quellen über die Beichterfolge (231–240), schließlich die Berichte aus Luzerner Gerichtsakten über volksreligiöse Praktiken (243–252). Insgesamt liefert diese Regionalstudie ein wertvolles Fragment zu dem Gesamtbild der Aufnahme und konkreten Einbettung tridentinischer Reform im 16./17. Jhdt.

Kl. Schatz S. J.

Weissenberg, Timo J., *Die Friedenslehre des Augustinus*. Theologische Grundlagen und ethische Entfaltung (Theologie und Frieden; 28). Stuttgart: Kohlhammer 2005. 564 S., ISBN 3-17-018744-9.

Lohnte es nach Fuchs (1926/1965), Laufs (1973), Reiter (1974) und Budzik (1988) – um nur diejenigen Autoren zu nennen, die in letzter Zeit Monographien zu Augustins Friedenslehre vorgelegt haben, und die große Zahl von Autoren gar nicht zu erwähnen, die mit seinem Friedensbegriff zusammenhängende konkrete ethische Fragestellungen behandelten – noch einmal Augustins Friedenslehre darzustellen? Die Frage stellt sich insbesondere im Blick auf Stanislaw Budzik, der Augustins Friedenslehre umfassend behandelt und seine Untersuchung ähnlich angelegt hat wie der Autor der vorliegenden Arbeit (vgl. Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck/Wien 1988, 412 S.). Ich denke, es lohnte sich, denn bei allen Gemeinsamkeiten gibt es in der Anlage, in der Durchführung, in der Zielsetzung und im Ergebnis doch einige Differenzen.

Was die Anlage der Arbeit angeht, so unterscheidet Budzik fünf ‚Themenkreise' (einen ontologischen, anthropologischen/soteriologischen, ekklesiologischen, politischen, eschatologischen), in denen Augustins Friedenslehre im Hinblick auf eine Gesamtdarstellung erhoben wird. Weissenberg (= W.) dagegen „erklärt, deutet und entfaltet" Augustins „friedensethisch relevante Äußerungen und Darlegungen" im Kontext von zunächst vier „theologischen Hauptfeldern": dem der Soteriologie und Anthropologie, dem der Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, dem der civitas-Lehre, dem der heilsgeschichtlichen Sicht des Augustinus.

In der Durchführung seiner Arbeit geht W. erheblich methodischer vor als Budzik. Jedes der genannten vier Hauptkap. ist seinerseits in vier „Teile" bzw. identische Fragestellungen unterteilt. Der erste Teil ist der jeweils lehrmäßigen Grundlage gewidmet, der zweite dem Zusammenhang dieser Grundlage mit Augustins Aussagen zur Friedensethik, der dritte den direkt normativen Implikationen derselben, der vierte den entsprechenden Aspekten der Praxis des Bischofs. Illustrieren wir die angedeutete Vorgehensweise für das „Die augustinische Friedenslehre im soteriologischen und anthropologischen Kontext" überschriebene erste Hauptkapitel! Der erste „Teil" befaßt sich hier mit der „erbsünden- und gnadentheologischen Verständnisgrundlegung des ethischen Friedensbegriffs Augustinus'", der zweite arbeitet die „allgemeinen Zusammenhänge der soteriologischen und anthropologischen Lehrinhalte Augustinus' mit seinen Aussagen zu Krieg und Frieden und der Gewaltfrage" heraus, der dritte geht auf die „normativen Implikationen der soteriologischen und anthropologischen Lehrinhalte Augustinus' im Blick auf friedensethisch relevantes Handeln auf privater und staatlicher Ebene sowie Augustinus' ‚Lehre' vom ‚gerechten Krieg'" ein, der vierte enthält „Betrachtungen einiger entsprechender Aspekte der Praxis des Bischofs von Hippo". Der erste „Teil" seinerseits, „die erbsünden- und gnadentheologische Grundlegung", behandelt folgende Unterpunkte: 1. Die Ur- bzw. Erbsünde als Ursache des Unfriedens, 2. die Sünde im Kontext des *ordo*, 3. Heilung und Frieden durch Christus, 4. Freiheit oder Gnade? Nennen wir, um einen Eindruck von dem äußerst systematischen Aufbau der Arbeit zu geben, auch noch die Gliederung des ersten Unterpunktes „Die Ur- bzw. Erbsünde als Ursache des Unfriedens": 1. Der Friede des ersten Menschen bei Gott vor der Ursünde, 2. Wesen und Straffolgen der Ur- bzw. Erbsünde.

Die beiden Arbeiten unterscheiden sich auch in der Zielsetzung und im Ergebnis. Budzik kommt es offensichtlich sehr darauf an zu vermeiden, Augustins Friedenslehre gewaltsam zu systematisieren, und attestiert in der Zusammenfassung der Ergebnisse Augustinus dementsprechend, es sei ihm nicht gelungen, die in seinem Denken angelegte Spannung zwischen Ontologie und Heilsgeschichte zu wirklichem Ausgleich zu bringen, und es seien so in seiner Friedenslehre „auf Schritt und Tritt" „Ambivalenzen" und „zahlreiche Schwankungen" zu beobachten (Budzik, 386). Demgegenüber hat es sich W. u. a. geradezu zum Ziel gesetzt zu „prüfen, inwiefern im Kontext der verschiedenen Untersuchungsfelder nicht tieferreichende und mehr gemeinsame und einheitliche Kernpunkte sowie Prinzipien existieren als von Budzik im Verlauf und Ergebnis seiner Beobachtungen wahrgenommen und herausgearbeitet" wird (36), ferner zu „hin-

terfragen, ob es sich bei den Aspekten, die von Budzik in der augustinischen Friedenslehre als ‚Inkonsequenzen' dargestellt werden, überhaupt wirklich um solche handelt" (ebd.).

Wir beschränken uns, was die drei übrigen Hauptkap. der vorliegenden Untersuchung angeht, darauf, die jeweiligen Kapitelüberschriften anzugeben. Sie lauten: „Die Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe als Grundpfeiler der augustinischen Friedenslehre", „Die augustinische Friedenslehre im Horizont der civitas-Lehre und des Verhältnisses des irdischen zum himmlischen Frieden" und „Die Friedenslehre Augustinus' vor dem Hintergrund einiger Aspekte seiner providentiellen und heilsgeschichtlichen Sichtweise menschlicher Geschichte". Die Kapitelüberschriften lassen ahnen, welche außerordentliche Fülle von Einzelthemen als Rahmen und Horizont der Friedenslehre Augustins zur Sprache kommen. Dieselben werden nun nicht aus schon vorliegender Literatur referiert, sondern sozusagen jeweils „à propres frais" erarbeitet! Von daher ist die vorliegende Studie nicht nur von Interesse für Leser, die sich über Augustins Friedenslehre informieren wollen, sondern darüber hinaus auch für solche, die über den neuesten Stand z. B. von Augustins Erbsünden- und Gnadenlehre, seine Ansichten über Freiheit und Prädestination, über Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, über die *civitas dei*, *civitas diaboli* und *civitas terrena*, sein Verständnis der *providentia divina* und seine Geschichtstheologie Informationen suchen.

Wir haben in unserem Überblick über den Hauptinhalt der Untersuchung das letzte Hauptkap. noch nicht erwähnt. Es steht in der Disposition des Verf.s auf gleicher logischer Ebene wie die vorausgegangenen vier anderen. Es lautet: „Augustinus' Umgang mit dem Donatistenkonflikt und seine Rechtfertigung der staatlichen Zwangsmaßnahmen". Die Plazierung dieser brisanten Problematik an den Schluß der Arbeit könnte, wie der Autor selbst vermerkt, Anlaß zu einem doppelten Mißverständnis geben, entweder daß man sie als die Quintessenz der Augustinischen Friedenslehre betrachtet oder, umgekehrt, als bloßen Annex derselben. Beides wäre falsch. Rein pragmatische Gründe haben W. zu dieser Sonderbehandlung veranlaßt. Es waren gerade bei dieser Problematik eine Zerstückelung zu vermeiden und eine besonders „breite Erarbeitung aller friedensethisch relevanten theologischen Grundlagen im Denken des Kirchenvaters" (462) notwendig. Dieses aus der Systematik der übrigen Kap. ausgegliederte Schlußkap. hat folgenden Aufbau: 1. Eckpunkte des donatistischen Schismas und der Entwicklung des Umgangs Augustinus' mit demselben, 2. die Rechtfertigung der staatlichen *coercitio* gegen die Donatisten. Verf. erweist sich in diesem heiklen Schlußkap. wie auch in den vier vorausgegangenen als exzellenten Kenner nicht nur der einschlägigen Quellentexte, sondern auch der immensen Sekundärliteratur zu diesem Thema. Er referiert die abweichenden Positionen übersichtlich und fair, läßt sich durch sie aber nicht von seiner eigenen Position abbringen. Gegenüber Autoren, die in Augustinus den geistigen Vater der Inquisition sehen, arbeitet er zunächst ein historisches Verständnis der Position des Kirchenvaters heraus, bringt also gewissermaßen ‚mildernde Umstände' für sein *compelle intrare* zur Sprache, übt aber dann auch entschiedene Kritik: „Aus heutiger Sicht kann und muß man sicherlich mit guten Gründen Kritik an dem Handlungsrahmen üben, den der Bischof von Hippo einer für ihn genuinen Liebe einräumt, weil dieser Rahmen die Religions- und Gewissensfreiheit verletzt. Die Ursache für diese Grenzüberschreitung eines in den Augen des Bischofs noch legitimen und von der Liebe motivierten Handelns liegt in der augustinischen Trennung von ‚innerer' und ‚äußerer' (Wahl-)Freiheit ... Während die strikte Respektierung der ‚äußeren' Freiheit und somit der negativen Schutzrechte der Menschenwürde nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils untrennbar zu einem *vollständigen* Begriff von der menschlichen Würde gehört und eine unabdingbare Voraussetzung für die ‚innere' Gewissensfreiheit bildet, schließt Augustinus diese ‚erste Stufe' letztlich aus seinem Verständnis von der menschlichen Würde und der Gewissensfreiheit aus" (507).

Mit dem etwas ausführlicheren Referat über das heikle Thema des Schlußkap. werden wir der Gesamtarchitektonik der Arbeit eigentlich nicht gerecht. Denn deren Schwerpunkte liegen eindeutig im ersten und zweiten Hauptkap. Hier gelingt u.E. dem Autor auch am besten, das in der Einleitung angekündigte Ziel zu verwirklichen, nämlich einerseits darzutun, daß für Augustins Friedenslehre „tiefer reichende und mehr gemein-

same und einheitliche Kernpunkte existieren" (36) als bisher angenommen wurde und daß die ihm unterstellten Inkonsequenzen in Wirklichkeit gar nicht bestehen.

W. faßt das Ergebnis seiner Beschäftigung mit der Friedensethik Augustins selbst sehr nuanciert so zusammen: „Zwar kommt diese Arbeit im Gegensatz zu einigen anderen Interpretationen nicht zu dem Schluß, daß Spannungen und Ambivalenzen oder womöglich gar Widersprüche das Zentrum der Friedenslehre Augustinus' prägen oder ihr eigentliches Spezifikum ausmachen. Vermeintliche Paradoxa lösen sich vielmehr auf, wenn die Situativität der Einzelaussagen berücksichtigt und der Blick auf das augustinische Gesamtwerk ausgeweitet wird. Andererseits bestehen auch unseres Erachtens nach punktuelle Spannungen in den friedensethisch relevanten Überlegungen und Haltungen Augustinus' bzw. den damit verknüpften Fragen" (518). Als konkretes Beispiel nennt der Autor die Frage der Trennung zwischen Staat und Kirche: „Zum einen wirkt Augustinus' Sichtweise im Vergleich zur antiken Auffassung und zur eusebianischen Reichstheologie klar in Richtung auf eine Trennung von Staat und Kirche. Zum anderen aber existieren insbesondere in bezug auf sein Verständnis des Verhältnisses zwischen Staat und Religion noch ernste Spannungen" (ebd.).

Zustimmung zum Gesamtergebnis schließt Zweifel an Details nicht aus, so z. B., ob aufgrund der auf S. 174/5 angeführten Texte Augustinus' eine „geradezu prinzipielle" Ablehnung der Folter zugeschrieben werden kann. Auch wird man bemängeln dürfen, daß der Autor bei seiner Absicht, für Augustins Friedenslehre einen „breiten und zuverlässigen Verständnishorizont" zu erarbeiten, bisweilen über das Ziel hinausgeschossen und zu weit vom Thema abgekommen ist. Insgesamt stellt die Arbeit jedenfalls einen hervorragenden Beitrag zur neueren Augustinus-Forschung dar. Niemand wird sich in Zukunft über Augustins Friedensethik wissenschaftlich seriös äußern dürfen, ohne diese überzeugend aufgebaute, ausnahmslos klar formulierte, die immense vorliegende Literatur zur Kenntnis nehmende Arbeit eingesehen zu haben. H.-J. Sieben S. J.

Thümmel, Hans-Georg, *Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert.* Das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte; Reihe A: Darstellungen). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2005. 319 S., ISBN 3-506-71374-4.

Im Zentrum der Darstellung dieses Bds. steht sicher Nikaia II von 787, welches mit 111 Seiten (87–198) etwas mehr als ein Drittel einnimmt. Aber der Verf. spannt bewußt den Bogen weiter: Er behandelt alle östlichen und westlichen Konzilien des 7. und 8. Jhdt.s, welche sich mit der Bilderfrage befassen, auch die bilderfeindlichen (der Ausdruck „ikonoklastisch" wird von ihm bewußt als polemisch und unzutreffend abgelehnt) von Hiereia 754 und Konstantinopel 815 sowie die westlichen von Frankfurt 794 und Paris 825 sowie alle sonstigen Stellungnahmen in der Bilderfrage. So sucht er eine Gesamtgeschichte des Bilderstreites zu bieten.

Dieser stellt sich einerseits als komplizierter dar, als in den geläufigen Darstellungen zu lesen ist. Nicht etwa zweimal, sondern viermal wurde der offizielle Kurs in Byzanz gewechselt, und dies jedesmal durch kaiserliches Machtwort, mit einer jeweils nur schwachen kirchlichen Opposition: zuerst durch den bilderfeindlichen Kurs, der 730 unter Kaiser Leon III. begann und Höhepunkt und konziliare Sanktion in Hiereia 754 erfuhr; dann unter Kaiserin Eirene durch die Wiedereinführung des Bilderkultes, gipfelnd in Nikaia 787; dann durch die erneute bilderfeindliche Reaktion seit 815; und schließlich durch die definitive „Wiederaufrichtung der Bilder" 843. Man versteht den Bilderstreit nicht, wenn man meint, er sei 787 beendet und wenn man seine zweite, noch heftigere Periode ausklammert, wie auch, wenn man meint, die Bilderfeindschaft sei etwas Neues, das urplötzlich, gar durch jüdische oder islamische Einflüsse, am Anfang des 8. Jhdt.s auftaucht.

Im wesentlichen läuft die Darstellung des Verf. darauf hinaus, den Bilderstreit in seiner Bedeutung und praktischen Relevanz zu relativieren. Bis über die Mitte des 4. Jhdt.s hält sich im Christentum eine bilderfeindliche Haltung. Dann gibt es Bilder; das eigentlich neue Verhältnis zum Bild als Präsenz des Heiligen entsteht jedoch im Osten erst im 6. Jhdt.; erst jetzt kann man von „Ikonen" im eigentlichen Sinn sprechen. Aber auch jetzt ist das Ausmaß der realen Verbreitung der (Kult-)Bilder in Ost und West unklar.

Jedenfalls ist der Kampf gegen die Bilder nur zu verstehen, wenn das christliche Bild nicht so eingewuzelt ist, daß seine Legitimität nicht in Frage gestellt werden konnte (36). „Wenn in den folgenden Jahrzehnten die Bischöfe anstandslos ihre Meinung ändern konnten, so scheint das doch auch anzuzeigen, daß in ihren Gemeinden die Frage kaum von Bedeutung war" (ebd., vgl. 50, 63).

In der ersten Phase des Bilderstreits läßt sich noch kaum ein größeres konkretes „ikonoklastisches" Vorgehen gegen Bilder, erst recht noch keine Verfolgung der (wohl nur sehr wenigen) Bilderfreunde nachweisen, zumal das Konzil von 787 von Bilderzerstörungen oder Bildermärtyrern nichts weiß. Reaktionen gegen die bilderfeindliche kaiserliche Politik erfolgten außer durch den Papst (dessen Protest als in Konstantinopel bekannt jedoch vom Verf. in Zweifel gestellt wird: 76) durch den (dann abgesetzten) Patriarchen Germanos v. Konstantinopel, durch Johannes v. Damaskus (außerhalb des Reiches) und Georgios v. Kypros. Wohl, wie der Verf. vermutet (65), wegen ihrer Aktivitäten wurde dann der bilderfeindliche Kurs durch ein „ökumenisches" Konzil, das von Hiereia 754, sanktioniert, ein Konzil nur des Patriarchats Konstantinopel, ohne Rom und die orientalischen Patriarchen, was jedoch wohl nicht als Mangel empfunden wurde (69).

Wie kommt es dann unter Kaiserin Eirene zum Umschwenken des Kurses? Letzten Endes sieht der Verf. hierin ein „ungeklärtes Problem" (103). Jedenfalls bedurfte es dazu eines neuen Konzils und der Ungültigkeitserklärung des Konzils von 754; Hebel und entscheidende Legitimation dafür war die Pentarchie-Idee bzw. die Notwendigkeit der Mitwirkung und Teilnahme Roms einerseits, der (in Nikaia 787 freilich nur durch Mönche ohne ausweisbare Legitimation präsenten) orientalischen Patriarchen anderseits. Die in Nikaia anwesenden Bischöfe hatten dabei alle eine bilderfeindliche Vergangenheit. Um Bischöfe zu werden oder ihre Sitze zu behalten, hatten sie sich auf den bilderfeindlichen Kurs verpflichten müssen. Der Verf. deutet dies so, daß für die meisten Bischöfe die Bilderfrage eine so geringe Bedeutung hatte, „daß sie nicht gewillt waren, ihretwillen sich zu exponieren oder gar ihr Bistum zu verlieren" (125f.). Im Konzil gilt Patriarch Tarasios v. Konstantinopel als Repräsentant einer relativ nüchternen und zurückhaltenden Bilderverehrung. Im Horos setzte sich diese nüchterne Linie auch durch; letztlich aber habe das Konzil, zumal durch die in ihm vorgetragenen Wundergeschichten, deren Präsentation auf Regie des Patriarchats zurückgehe, „nicht die nüchterne Theorie des Tarasios zur Wirkung gebracht, sondern das wuchernde Brauchtum legitimiert" (193). – Die von Alexakis 1996 vorgebrachte These, daß die Väterzitate im Konzil samt und sonders von einer Vorlage herkommen, die mit dem Codex Parisinus graecus 1115 identisch ist, wird vom Verf. zurückgewiesen und widerlegt: In Wirklichkeit ist dieser Codex ein Florilegium aus Nikaia II (210–213).

Der fränkische Widerspruch gegen Nikaia II in den „Libri Carolini" und dem Frankfurter Konzil ist, wie der Verf. im Anschluß an den hier mittlerweile herrschenden Forschungskonsens ausführt, nicht auf die schlechte lateinische Übersetzung der Konzilsakten, sondern darauf zurückzuführen, daß bei ihnen die Rolle des Bildes eine andere war (218). Sachlich argumentierten die fränkischen Theologen „theologisch klar und schriftbezogen". „Nicht Rom hat die theologische Situation in ihrer Tiefe erfaßt, während die Franken durch eine irreführende Übersetzung zu falschen Ablehnungen kamen, sondern Rom hat nur ein oberflächliches Verständnis des Problems gehabt, während die Franken trotz der schlechten Übersetzung in seine Tiefen eingedrungen sind" (226). Immer wieder unterstreicht der Verf., m. E. zu Recht, das unterschiedliche Verhältnis zum Bild im Westen einerseits, wie es besonders im Gregor-Brief an Serenus v. Marseille seinen autoritativen Ausdruck findet, bei den östlichen Bilderverehrern anderseits (79f., 114, 215f., 304).

Als Hintergrund für die erneute bilderfeindliche Reaktion unter Kaiser Leon V. ab 815 ist der grassierende abergläubische Umgang mit wundertätigen Bildern zu sehen (233f.). „Diese Erscheinungen hatten die Bildergegener im Blick, und man wird ihnen kaum gerecht, wenn man die Gegenposition in den zurückhaltenden Theorien der Theologen sieht" (234). Ein erneutes Konzil 815 setzte Hiereia wieder in Geltung. Erst in dieser zweiten Phase des Bilderstreites zeigten sich stärkere Widerstände von engagierten Kämpfern für die Bilder, sind auch einzelne Martyrien bezeugt. Theologischen Ausdruck findet dieser Widerstand bei Nikephoros v. Konstantinopel und vor allem

Theodor Studites. Die erneute Wende 843 ist letzten Endes im Friedenswillen zu sehen, nachdem es nicht gelungen war, die verfeindeten Parteien zu Gesprächen zu bringen (271). Es kam wieder zur raschen Kehrtwende, jedoch, da die radikale Bilderpartei inzwischen stärker geworden war, nicht mehr zur gewünschten vollen Rehabilitierung des bis jetzt bilderfeindlichen Klerus, sondern teilweise zu seiner Säuberung.

Letzten Endes ist die Frage nach dem Bild und seinem theologischen Stellenwert, wie der Verf. in seinen interessanten Schlußreflexionen darstellt, nach wie vor offen. Eine Bejahung der Bilder nur zur Belehrung und Information (wie dies im Gregor-Brief an Serenus intendiert war) und nicht auch zur Verehrung, sei letztlich nicht haltbar, einmal weil die meisten Bilder repräsentativ, nicht szenisch seien, dann auch, weil szenische Bilder nur durch vorherige Unterweisung verständlich seien (306f.) – wobei letzteres Gregor der Große sicher zugestanden hätte. „Wenn ein Mädchen auf dem Nachttisch ein Foto des fernen Geliebten stehen hat und einen Kuß darauf drückt, dann gibt das ein besseres Paradigma zum Verständnis dessen ab, worum es im Bilderstreit ging, als die meisten theologischen Definitionen" (307). Es bleibe die Frage, wie das Bild im Miteinander der Konfessionen zu verstehen sei: im Sinne der relativ nüchternen (philosophisch aristotelischen) Bilderlehre der meisten Theologen des Bilderstreits, oder im Sinne des platonischen Bildverständnisses eines Johannes v. Damaskus, wie es in der russischen Religionsphilosophie des 19. Jhdt.s aufgegriffen sei und auch einem im Westen verbreiteten ästhetischen Verständnis der Ikone entspreche? (312).

Wenn der Verf. sich bemüht, den Bildergegnern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dann kann ihm der Rez. hierin nur zustimmen, gerade gegen eine heute manchmal verbreitete „postmoderne" unkritische Haltung gegenüber Bild und Volksfrömmigkeit. Auch der theologischen Ehrenrettung der fränkischen Theologen, die klar und deutlicher als damals Rom die Unterschiede zwischen westlicher und östlicher Bildauffassung erfaßten, ist im Prinzip zuzustimmen. Anderseits ist zu sagen, daß bei der historischen Darstellung des Verf.s vieles rätselhaft bleibt. Wenn das Bild tatsächlich einen so geringen Stellenwert hatte und die Opposition gegen den jeweiligen offiziellen Kurs so gering war, ist schwer oder gar nicht zu erklären, wie es jeweils zu dem Kurswechsel kam. Vollends abenteuerlich ist eine Erwägung wie diese: „Man könnte erwägen, ob es sich bei Eirene nicht um eine auch in Diktaturen geläufige Disziplinierungsmaßnahme handelt. Wenn alle gezwungen werden, das Gegenteil von dem zu bekennen, was sie zuvor bekannt haben, dann fühlen sie sich gedemütigt und vom Herrscher abhängig" (104, Anm. 443). Das ist doch gegen alle Grundsätze politischer Stabilität: Wo geht ein Herrscher von dem bisherigen religiösen Kurs ab, außer entweder aus Überzeugung oder weil dieser Kurs eben keine politische Stabilität mehr gewährleistet? Angesichts der ohnehin für diese Zeit sehr dünnen Quellenbasis ist dann wohl eher damit zu rechnen, daß der Streit doch tiefgreifender und ausgedehnter war, als die Quellen unmittelbar belegen, oder zumindest ist dies offenzulassen. Wenn ferner die Pentarchie-Idee (mitsamt der herausgehobenen Rolle Roms) der Hebel war, Hiereia 754 außer Kraft zu setzen, dann trifft dies sicher insofern zu, als bei den Bilderverehrern die Pentarchie als Grundlage der Ökumenizität eines Konzils ein neues Gewicht und vor allem einen reichskritischen, gegen die Identifikation des Patriarchats Konstantinopel mit der Ökumene gerichteten Akzent erhält. Dies darf jedoch nicht zu der Interpretation verleiten, die Pentarchie-Idee sei ad hoc erfunden. Sie ist doch schon in Konstantinopel III ganz deutlich die Grundlage der Ökumenizität des Konzils (vgl. Mansi 11, 209 C/D, 681); und schon in Chalkedon wurde – gegen die „Räubersynode" – das Prinzip anerkannt, daß ein ökumenisches Konzil nicht ohne und gegen den römischen Sitz stattfinden dürfe. Wenn daher Hiereia einen ökumenischen Anspruch erhob, obwohl es nur als Konzil des Patriarchats Konstantinopel gehalten wurde, dann mag es stimmen, daß es „kein Zeugnis dafür [gibt], daß die Kopflosigkeit oder die fehlende Ökumenizität von den Teilnehmern oder von der Umwelt als Mangel empfunden worden wären" (69). Dann stellt sich jedoch die Frage, ob solche Stimmen unterdrückt wurden oder sich gar nicht erst zu artikulieren wagten. Daß es jedenfalls völlig unproblematisch war und in keinem erkennbaren Gegensatz zu der bisherigen Tradition der Konzilien stand, wird man wohl kaum behaupten können.

Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Kasper, Walter, *Sakrament der Einheit – Eucharistie der Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder 2004. 157 S., ISBN 3-451-28568-1.

Zum Auftakt des Eucharistischen Jahres gibt Kardinal Kaspers Buch „eine erste theologische wie pastorale Hilfe" (5). Der Eucharistie-Hirtenbrief 1998 des ehemaligen Stuttgart-Rottenburger Bischofs geht programmatisch den anderen Beiträgen voran („Die Feier der Eucharistie": 13–34). Eucharistie unterbricht den Alltag von Gott her auf Gott hin und ist niemals zweckorientiert (16). Wo die sonntägliche Feier schwierig wird, darf „aus der Not keine Tugend" gemacht werden (18). Die wesentliche Versammlung der Gemeinde überhöht nicht deren menschliche Beziehungsqualität, sondern stellt sie gemeinsam mit allen anderen Gemeinden vor Gott (20), wenn Jesus Christus selbst im „‚In und Gegenüber' von Priester und Gemeinde" der Zelebrant selbst und daher der Begriff einer „priesterlosen Gemeinde" ein Unbegriff ist (22) – Gemeinde in kooperativer Pastoral (und nicht in der konfliktträchtigen Profilierung der einzelnen Dienste: 23–27). Sie bedarf sonntäglicher Versammlung und alltäglicher, nicht bedürfnis- oder ausschließlich zielgruppenorientierter Feier der Eucharistie in verbindlicher und lebendiger Ordnung (28–34). Aus der Emmaus-Erfahrung beantwortet die Kirche die Liebe Gottes und erkennt in den Sakramenten den sichtbaren Christus („Eine Meditation zu Lukas 24,13–35": 35–42). Der Hunger nach Leben in Fülle wird dabei nicht gnostizistisch stillgestellt, sondern personal auf Jesus Christus bezogen, wie er eucharistisch präsent ist: leibhaft inkarniert, mit ihm kommunizierend durch Mund oder Hand („Eine Meditation zu Johannes 6": 43–54). Von „Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft" handelt das folgende Kap. (55–80): Wenn Jesus Christus der Friede seiner Kirche ist, kann keine humanistische Uniformität die Ökumene ersetzen, die in der fundamentalen Einheit der Taufe gründet und darum den „Skandal der Trennung" erst ganz ermißt (55–60). Weder eine „progressistische" noch eine „klerikalistisch-integralistische" Utopie, die diesen Skandal überspielt oder zementiert, nimmt teil am Wachstumsprozeß der Kirche in Ökumene und Mission, der Zwischenschritte kennt (61–65): im hörenden Lesen der Schrift, in (nichteucharistischer) Liturgie und in Diakonie (66/67). Eucharistiegemeinschaft bedeutet die Kommunion nach Kirchenzugehörigkeit, aber auch im Einzelfall für einzelne Gottesdienstgemeinschaft, wie sie in den Enzykliken Johannes Pauls II. zu Ökumene und Eucharistie beschrieben wird (68–70). Die geistliche Ökumene ist die Seele des Prozesses (70–74), der allerdings recht verschiedene kirchliche Zielvorstellungen hat (74/75). Weltweite Ökumene kann die auf sich selbst fixierten deutschen Christen aus „Reformunfähigkeit" und „Immobilismus" befreien (Stichworte „Ost-" bzw. „Süderweiterung": 75–79). Die Grundlagen der Eucharistie („Sakrament der Einheit – Vielfalt der Aspekte": 81–114 [erstveröffentlicht 1985]) bestimmt Kasper so: Das analogielose letzte Mahl Jesu ist *sacramentum*, geschenkte Heilswirklichkeit, aber auch *sacrificium*, Hingabe „für die vielen". Er, als Dank und Segen in Person, kann nicht bloß funktional oder existential verstanden werden (83–87); sein Gedächtnis *vergegenwärtigt* und verweist auf das *Geschehene* und auf den *Kommenden*. Sakramentale Realpräsenz und anamnetisch-symbolische Vergegenwärtigung sind untrennbar, Eucharistie ist Danksagung *und* Opfer (= Hin-Gabe) durch Christus sowie Epiklese im Heiligen Geist – Epiklese als „die innere Seele der Eucharistie" verstanden. Beide bilden „zusammen die Gestalt des Herrenmahls" (88–98; österliches Herrenmahl am Morgen, nicht etwa „Abendmahl": 100), das in der *communio* nicht bloß des Amtes, sondern der vollen und vorbehaltlosen Kirchengemeinschaft gefeiert wird (99–103). So bildet es gerade als Summe des Heilsmysteriums ein eschatologisches Zeichen und steht im Vorbehalt des kommenden Herrn (104–107). „Sache" der Eucharistie („Eucharistie – Sakrament der Einheit": 115–146) ist strenggenommen aber nicht die Gegenwart Jesu Christi, sondern die Einheit der Kirche in ihm, die eucharistische Krise also das Anzeichen einer Kirchenkrise (117–119). Ekklesiologischer Pluralismus löst die *communio* der Kirche in „Interkommunion" auf und zerstört eben diese Sache aus einer individualistisch und gemeindlich verengten Perspektive (und nebenher mit dieser Sache auch die

kosmische Dimension: 120–125). Die klare neutestamentliche Opferterminologie verweist auf das Kreuz als die Mitte des Herrenmahls; in dessen Zeichen stehen eine Einheit und Gemeinschaft, die als „billige Gnade" ohne Vergebung und Buße nicht zu haben ist (126–130). Aus diesem Geheimnis der Eucharistie und der Teilhabe an ihr wächst die Kirche, indem sie es feiert (und nicht „macht": 130–137). Im ökumenischen Dialog geht es also darum, Identität zu reinigen und reifen zu lassen, nicht aber zu Fusionszwecken aufzugeben (137–143). „Die ökumenische Bewegung wie die Mission sind von derselben Vision getragen, welche in jeder Feier der Eucharistie eine antizipatorische Verwirklichung erfährt: die eschatologische Sammlung aller Völker, aller Sprachen und Kulturen im gemeinsamen Lob Gottes" (142/143).

Der schöne und lesbare Bd. (Bibelstellen und Namen haben ihre Register) kreist in theologisch unterschiedlich dichten, immer aber entschiedenen und provokanten Meditationen um die eucharistische Mitte der Kirche. Im theologischen Anspruch und in der sachlichen Verbindlichkeit deckt er sich völlig mit der Eucharistietheologie Johannes Pauls II. und seines Nachfolgers Benedikt XVI. (und bietet keineswegs, wie manchmal zu lesen ist, eine weichere Variante). P. Hofmann

Katechismus der Katholischen Kirche – Kompendium. Übersetzung aus dem Italienischen im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana / München: Pattloch Verlag 2005. 256 S., ISBN-10: 3-629-02140-9, ISBN-13: 978-3-629-02140-3.

Der 1992 promulgierte Katechismus der katholischen Kirche, der bereits ebenfalls nur als ein „Kompendium" (dort S. 30) des Glaubens gedacht war, hatte zur Zielsetzung, die ganze „Symphonie des Glaubens" (dort S. 32) darzustellen. Er umfaßte 681 Seiten Text mit 2865 Nummern.

Schon der hl. Irenäus von Lyon hatte im 2. Jhdt. geschrieben: „Da der Glaube ein und derselbe ist, hat keiner mehr, der viel über ihn sagen kann und keiner hat weniger, der wenig über ihn sagen kann" (Contra haereses, I, 10, 2). Deshalb mußte es sinnvoll erscheinen, das Ganze des Katechismus auch kürzer zu sagen. Diesem Anliegen will das neue Kompendium des Katechismus entsprechen, das im Jahre 2003 von Papst Johannes Paul II. in Auftrag gegeben wurde und bereits nun nach relativ kurzer Zeit unter seinem Nachfolger erschienen ist. Papst Benedikt XVI. sagt im Vorwort, es handele sich um eine getreue und sichere Zusammenfassung des Katechismus der Katholischen Kirche. Diesen seinerseits hatte Papst Johannes Paul II. als „sichere Norm für die Lehre des Glaubens" (dort S. 34) bezeichnet.

Das Kompendium umfaßt nur etwa 160 Textseiten mit 598 Nummern, zu denen ein Anhang mit allgemeinen Gebeten und „Formeln der katholischen Lehre" (wie die goldene Regel oder die Seligpreisungen oder die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit) von 30 Seiten und ein Stichwortverzeichnis von 13 Seiten hinzukommen. Zudem ist das Buch mit sehr ansprechenden und gut erklärten Illustrationen (Ikonen und spätmittelalterlichen Bildern) in Schwarzweiß-Druck geschmückt. Im wesentlichen werden die Haupttexte des großen Katechismus zusammengefaßt, Erläuterungen aber weggelassen. Am Rand finden sich jeweils die Verweise auf die entsprechenden Nummern der großen Ausgabe. Nach bewährter katechetischer Tradition sind in diesem Kompendium alle Aussagen Antworten auf zuvor formulierte Fragen.

Die erste Frage des Kompendiums lautet: „Welchen Ratschluss hat Gott für die Menschen?" Und die Antwort beginnt mit dem Satz: „Gott ist in sich unendlich vollkommen und glücklich." Wäre es nicht systematisch notwendig und historisch für unsere Zeit äußerst dringend gewesen, damit zu beginnen, wie man auf die Rede von Gott kommt, und vor allem, wer denn Gott überhaupt sein soll? Man müßte sich dann gewiß auch ausdrücklich mit der Frage befassen, wie man denn von Gott sprechen kann, wenn doch die christliche Botschaft selber stets erklärt hat, daß Gott gar nicht unter Begriffe falle. Und muß nicht am Anfang aller Theologie die Begegnung mit der christlichen Botschaft stehen, von der, wer sie vielleicht zum ersten Mal hört, zunächst noch gar nicht weiß, ob ihr Anspruch, „Wort Gottes" zu sein, auch zutrifft? Zu jedem wirklichen Verstehen ist es notwendig, die Fragen in der richtigen Reihenfolge zu stellen.

Dieses Problembewußtsein scheint mir auch in dem neuen Kompendium noch ganz zu fehlen.

Schon im großen Katechismus war nicht auf die grundlegende Lehre des I. Vatikanums (DH 3015) geachtet worden, wonach Glauben und Vernunft sich nicht nur in der Erkenntnisweise, sondern auch immer im Gegenstand unterscheiden. Es geht darum, daß alles von Gott Verschiedene, nämlich die ganze geschaffene Welt, Gegenstand der Vernunft ist und nicht geglaubt werden kann; Gegenstand des Glaubens kann allein Gottes Selbstmitteilung an die Welt sein. Diese allerwichtigste Einsicht ist so etwas wie der Notenschlüssel zum Umgang mit der ganzen reichen Melodie des christlichen Glaubens, der aber auch im neuen Kompendium wieder außer acht gelassen worden ist.

In Nr. 128 heißt es, die Auferstehung Christi sei „ein geschichtliches Ereignis" gewesen, das sich durch Zeichen und Zeugnisse „feststellen" ließ, sie gehe jedoch als Glaubensmysterium über die Geschichte hinaus. Falls dies so gemeint sein sollte, daß das Glaubensmysterium mit einem geschichtlichen Ereignis eine gemeinsame Schnittmenge hätte, wäre zu fragen, ob damit das chalzedonensische „ohne Vermischung" noch gewahrt bleibt. Müßte man nicht eher sagen, die Auferstehung Christi, die ja mit seiner Gottessohnschaft angesichts des Todes identisch sein muß, sei ein in seiner Wahrheit nur dem Glauben als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist (vgl. 1 Kor 12,3) zugängliches *göttliches* Handeln *an* dem geschichtlichen Menschen Jesus? Zwar ist die Bezeugung der Auferstehung jedermann zugänglich, aber die Wahrheit dieses Zeugnisses kann doch wohl nur im Glauben selbst erkannt werden. Ein göttliches Handeln an der Geschichte kann in sich selber nur dem Glauben zugänglich sein und ist als solches gerade nicht selbst geschichtlich oder welthaft vorfindlich, sondern göttlich. Seine Wahrheit für bereits außerhalb des Glaubens oder im voraus zu ihm feststellbar zu halten, schiene auch mit DH 3015 kaum zu vereinbaren.

Im Kompendium steht glücklicherweise nicht weiterhin, daß die Existenz der Engel als geschaffener „geistiger körperloser Wesen" ein Glaubensgegenstand sei; wie es noch im großen Katechismus (dort n. 328) geheißen hatte. In einer Glaubensaussage muß immer von Gott selbst die Rede sein. Tatsächlich kann man nur glauben, daß *Gott* Geschöpfe zu seinen Boten macht; die bloße Existenz von Geschöpfen als solche, ob mit oder ohne Leib, kommt dagegen nur als Vernunftgegenstand in Frage und kann gar nicht geglaubt werden.

Im moraltheologischen Teil des Kompendiums werden die Quellen der Sittlichkeit aufgeführt: das gewählte Objekt, die Absicht und die „Umstände der Handlung einschließlich ihrer Folgen". Man liest dann wie ähnlich schon im großen Katechismus (dort n. 1755): „Eine Handlung ist sittlich gut, wenn zugleich der Gegenstand, die Absicht und die Umstände gut sind" (n. 368). Aber im großen Katechismus war in den Nummern davor mit Recht darauf hingewiesen worden, daß nur der Gegenstand und die Absicht qualitativ über die Gutheit oder Schlechtheit einer Handlung entscheiden, während die Umstände lediglich quantitativ bestimmen, in welchem Maß eine Handlung gut oder schlecht ist. Z. B. gehört der Wert eines gestohlenen Gutes zu den Umständen, die bestimmen, ob es sich um einen leichten oder schweren Diebstahl handelt. Die Umstände als solche können also gar nicht gut oder schlecht sein. Ebenso ist es unzutreffend, die Folgen einer Handlung nur zu den Umständen rechnen zu wollen. Vorausgesehene negative Folgen einer Handlung gehören immer dann zum Gegenstand einer Handlung, wenn sie ohne „entsprechenden" Grund verursacht oder zugelassen werden, wenn also die Handlung ihren eigenen Grund letztlich und universal betrachtet untergräbt. Gerade dadurch und nur dadurch wird ja eine Handlung „in sich schlecht".

Es gäbe also manchen Anlaß, auch an diesem Kompendium weiterzuarbeiten, um einer jedermann angehenden und allgemeinverständlichen Verkündigung des überlieferten Glaubens noch wesentlich besser zu dienen.

P. Knauer S. J.

Striet, Magnus (Hg.), *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube* (Quaestiones disputatae; 210). Freiburg im Breisgau: Herder 2004. 296 S., ISBN 3-451-02210-9.

Nicht die „immer gleichen Kontroversen" wollen die Beiträge des Bds. wiederholen, sondern „die trinitätstheologische Lehrentwicklung ausschließlich als Ausdeutung der Lebensgeschichte Jesu verstehbar" machen, betont der Herausgeber *Magnus Striet* (= S.) in seinem Vorwort (7). Dies bedeute nicht, die Polemik „Jerusalem versus Athen" zu reanimieren, sondern die christliche Diskontinuität in ihrer Kontinuität zum Glauben Israels zu bestimmen und spekulativ „einen Baustein ‚ins Größere' hinein" zu bieten. Ob der hohe Anspruch des christlich-jüdischen Dialogs, der hier doch wieder faktisch monologisch geführt wird, nach beiden Seiten eingelöst werden kann?

Erwin Dirscherl („Gottes Wort im Menschenwort": 11–32) betont, ausgehend von Augustinus und J. F. Lyotard, das in der Antwort zur Welt kommende Wort Gottes, dessen bleibende Uneindeutigkeit auch dem Lehramt vorgegeben bleibe (12–20 [woher dann Kriterien und Wegmarken der dogmatischen Verständigung?]). Im Dialog im dem lebendigen Judentum sei eine „nicht antijüdische Christologie" *(W. Breuning)* zu entwickeln, die den „Stachel der je anderen Berufung" als „Zeichen für die uneindeutige und unverfügbare Stimme Gottes" hinnimmt (23 [was aber ist mit der inkarnierten „Verfügbarkeit" dieser Stimme? Bleibt sie doch „jenseits" des Wortes?]. Trinitarische Relationen unterscheiden, sie hätten „nicht mit Identität und unterschiedsloser Einheit zu tun" (25 [ist „Identität" denn Uniformität und nicht vielmehr höherstufige Übereinkunft, also eben Eindeutigkeit, weil Unterschiedenes entschieden auf Eines „deutet"?]. Gott stifte Sprache, er spreche nicht einfachhin (30–32).

Josef Wohlmuth (= W.) geht von der Priorität ökonomischer Trinitätstheologie aus („Trinität – Versuch eines Ansatzes": 33–69), wertet allerdings die Rede von der immanenten Trinität in Kontrast zu Rahner um: Nicht um innertrinitarische „Gegebenheiten" Gottes, die sich als Selbstmitteilung eigentlich erst in der Heilsgeschichte personhaft konstituieren, gehe es (34–42), auch nicht um „Offenbarungs*orte*", wie W. einmal formuliert hat, sondern um eschatologisch wahre, auf die Einheit Gottes nicht reduzierbare Offenbarungs*gestalten* (43). Eine Hermeneutik Chalkedons müsse versucht werden, die das Was- (Gott/Mensch) und das Wer-Sein (in Person bzw. hypostatischer Union) Jesu Christi bestimme. Mit Lévinas [*Un Dieu Homme*, 1968] gehe es um die (Selbst-)Erniedrigung des Schöpfers in Stellvertretung (48–53) – exemplarisch gewiß, ob aber auch christologisch-exklusiv? Diese kenotische Dimension verschwinde in Rahners logozentrischem Ansatz (53): die „Niedrigkeitsgestalt der Wahrheit" nämlich in leibhaftiger Agape bis zum Tod (56; vgl. 61). W. verzichtet auf eine denkbare Vermittlung von Einheit und Dreiheit um der „Wahrheit der Lebensfülle" willen (61 [wäre aber nicht diese Wahrheit begrifflich festzuhalten, damit wirklich *von ihr* gesprochen wird?] und plädiert für eine „reductio in mysterio": der theologische Rest ist Schweigen (64; vgl. auch die Antwort auf Werbick: 65–69) über das inkarnierte Wort.

Jürgen Werbick (= We.) greift behutsam die Vorbehalte gegenüber dem Konzept „Selbstoffenbarung" auf („Ist die Trinitätstheologie die kirchlich-normative Gestalt einer Theologie der Selbstoffenbarung Gottes?": 70–92). Im „offenbarungstheologischen Zirkel" (J. Reikerstorfer) der Immanenz käme der gottverlassene Mensch nicht vor; mehr noch: Offenbarung dürfe nicht als Prozeß Gottes selbst gedacht und ihr ein definitives geschichtliches Ziel unterschoben werden (Leo Baeck). Christliches Offenbarungsdenken schlage leicht um in Gott-Denken und breche so auch mit dem Bilderverbot, indem es enthüllendes Wissen behaupte (74–78). Selbstvergegenwärtigung biblisch könne indes nicht griechisch-philosophisch eingeholt werden (78–82); sie bewege sich christlich-trinitätstheologisch auch nicht jenseits der Leidensgeschichte, sondern bestimme „Gottespräsenz affirmativ" (86): als *theologia crucis*, weil im Kreuz der betroffene Gott präsent sei (86–88). Das trinitätstheologische Denken habe nicht Denken und Handeln stillzustellen, sondern „dem ihm Gegebenen die Ehre" zu geben, und zwar namentlich (86–92).

Demgegenüber geht *Bernhard Nitsche* (= N.) stärker auf die pneumatologische Frage ein („Diskontinuität und Kontinuität zwischen dem jüdisch-alttestamentlichen und

dem christlich-trinitarischen Gottesbild": 93–127), in der „gemeinsamen Tradition einer Schrift mit doppeltem Ausgang" (K. Koch). Der Geist kann als die ruach JHWs identifiziert, der einzigartige Gott differenziert verstanden werden (109–118). Mit Hilberath plädiert N. für dialogfähige „schwache", nämlich „apersonale Kategorien" in der Trinitätslehre (119–121 [hat dies christologisch mehr als strategischen Sinn?]), aber Offenheit „für starke Bestimmungen" (124 [können apersonale Bestimmungen in diesem Sinn für Personales „offen" sein?]).

Helmut Hoping (= H.) trägt in klarem Überblick Grundsätzliches zur aktuellen Hermeneutik trinitarischer Gottesrede nach („Deus Trinitas": 128–154). Gegen vorschnelle Tritheismusverdikte (etwa Vorgrimler oder Freyer versus von Balthasar, Greshake oder Striet) stellt er klar, daß nicht ein von Locke sich herleitender bewußtseinstheoretischer Personbegriff den christlich-christologischen Sinn von Person dominieren könne (W. Pannenberg: „Person ist das Ich als ‚Antlitz'": zit. 136), Trinität nicht im Sinne „eines Kommerziums von Freiheiten [Striet] als Freiheitsverhältnis" (140; nicht drei Bewußtseinszentren bzw. „Three-Mind-Trinity" [Th. Schärtl] in Gott: 142) auszulegen sei (was aber von Balthasar nicht unterlaufe: 141). Kurz: „Die [...] interpretatio iudaica des kirchlichen Trinitätsdogmas darf nicht zu einer Relativierung des *proprium christianum* führen" (145). Religionstheologisch biete gerade der Trinitätsglaube ein integrierendes Modell und rechne „mit einer vielfältigen Präsenz Gottes durch seinen Geist und sein Wort in den verschiedenen Religionen" (151 [verwischt aber das so verstandene trinitarische „Modell" nicht gerade den christologischen Sinn der Offenbarung und reduziert sie „ontologisch" auf eine vieldeutige Struktur?].

Magnus Striet (= S.) setzt beim Personsgeheimnis Jesu Christi an („Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels": 155–198) und behauptet eine „Dependenz der Möglichkeit aller Wesensaussagen Gottes, die in christlicher Perspektive im Verstehen seines Wesens als eines trinitarischen gipfeln, von seiner geschichtlichen Selbstbetätigung", nicht seinem Begriff her (163 [mit offenbarungstheologisch recht angreifbarer Einordnung der Modelle Augustins und vor allem Richards von St.-Victor]). Das Trinitätsdenken als Hermeneutik des Personsgeheimnisses Jesu (166–173) darf soteriologisch durchaus ökonomische und immanente Trinität identifizieren (173–177). Aber: Das offenbare Geheimnis Gottes könne „nicht nochmals zu einer Figur negativer Theologie führen" (177); das Leiden sei im trinitarisch mitleidenden Gott nicht einfach „aufgehoben" (179 [oder doch, wenn der Begriff gut verstanden wäre?], wenn die „bleibende Differenz" zwischen Gott für uns und Gott in sich mitgedacht werde (179–182). „Selbstoffenbarung des gleichursprünglich in drei Personen existierenden Gottes" (183–193 [statt von „Gleichursprünglichkeit", die von den innergöttlichen personalen Hervorgängen gerade nicht ausgesagt werden kann, wäre wohl besser von „Kondignität" zu sprechen]). S. wendet den Begriff transzendentaler Freiheit auf den Menschen Jesus an (185) und bestimmt das innergöttliche Freiheitsgeschehen als „zeitlich" in seiner eigenen Zeit (189). So bedarf Gott in sich nicht der von ihm gewährten Zeit bzw. Geschichte, ist aber gerade von sich her der Geschichte mächtig (191–192), und dies universal (197).

Steht eine so weit ausgreifende Trinitätstheologie nicht „Mit dem Rücken zu den Opfern der Geschichte?", fragt *Jan-Heiner Tück* (199–236). Gegen die Balthasar-Kritik von Metz, hier werde Gott „gnosisnah" bzw. spekulativ mit der Leidensgeschichte versöhnt (206–209), stärkt er, gegen Rahners tautologisch-univokes Modell der Trinität und gegen ein beziehungslos-äquivokes Konzept von Gottes Wesen und Handeln, die analoge Rede des Theodramatikers vom Leiden Gottes (210–213). Die innergöttliche „Ur-Kenose" sei Bedingung der Möglichkeit seines ökonomisch-trinitarischen Mitleidens; im „Modell der *analogia exinanitionis*" dürfe von „einer *stellvertretenden Pro-Existenz* des Gekreuzigten zugunsten aller" gesprochen werden (221). Werde der Tod Jesu soteriologisch gedeutet, so unterfasse der *descensus ad inferos* zwar, als äußerstes Wagnis der Liebe Gottes, jede mögliche Verweigerung endlicher Freiheit, hebe sie aber dadurch keineswegs als Freiheit auf (224–231). Die christologische Klage angesichts des Leides suche einen zwar mitleidenden, aber nicht ohnmächtigen Gott; sonst münde sie ein „in Doxologieverweigerung und monologischen Protest" (233).

„Aufruhr in der metaphysischen Welt – Notwendige Distinktionen im Begriff des Monotheismus" trägt *Georg Essen* (= E.) nach (236–270) und knüpft dabei an E. Peter-

sons Zweifel an, ob „Monotheismus" ein christlich-theologisch tauglicher Begriff sei, zumal wenn er wie bei Peterson unter der leitenden Kategorie der „Monarchie" verhandelt (238–242) und ebenso einseitig um eines christlichen Begriffs von der Einheit Gottes willen zurückgewiesen werde (242–246). Im Anschluß an J. E. Kuhn plädiert E. gegen einen aufklärerisch-abstrakten und für einen „konkreten" Monotheismus (246–252), der im Glaubens Israels und in der Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft gründe (252–259): Die Monarchie des Vaters verbinde den von Jesus verkündigten Gott Israels mit dem trinitarischen Gott. Diese Klärung hat „Politisch-theologische Perspektiven" (259–267) über Peterson hinaus und den eschatologischen Vorbehalt, schon jetzt auf einen Gott zu setzen, dessen Vollendung in der Welt noch aussteht (267–270).

„Gottes trinitarischer ‚Offenbarungseid' vor dem ‚Tribunal' menschlicher Klage und Anklage" (271–295) ermöglicht es *Ottmar Fuchs*, einen gebetshermeneutischen Zugang zum Problem zu finden. In Klage und Anklage nehme nicht nur das Opfer sein letztes Recht auf Selbstachtung wahr, sondern erfahre auch die zweite göttliche Person die Verlassenheit im Leid (274–279). In solcher Idiomenkommunikation werde „das Problem der Theodizee nicht etwa entschärft, sondern buchstäblich ins ‚Unendliche' hinein entfesselt" (281) – zumal wenn von einer „freiheits- und bewusstseinstheoretischen Distinktheit der Personen" ohne Angst vor „Kleinlichkeit" zu reden sei (283 [geht es nicht eher schlicht um die Tauglichkeit des bei Striet präzise gefaßten Begriffs?]. Klagetheologie dürfe nicht christologievergessen sein (285); sie müsse sogar vorsichtig nach einer „Entsühnung" des angesichts des Leidens „tatenlosen" (gewaltsamen oder Gewalt duldenden) Gottes durch das (als Täter behandelte) Opfer Jesus fragen (284–289), um in einer „trinitarischen Ekklesiologie" nicht praktisch und doxologisch unter das Niveau der soteriologischen Reflexion zu fallen (289–295).

Die Frage nach dem Monotheismus Israels treibt die Trinitätstheologie an, das Eigene nicht zu schwächen, sondern präziser darzustellen und *so* auch zu stärken. Daß punktuelle Einsprüche der vertretenen Positionen unvermeidlich sind, aber nicht in die recht schlichte Alternative von „Monotheismus versus Tritheismus" (in Analogie zu Judentum versus Christentum) münden dürfen, lehren die hochkarätigen Referate. Es ist nicht mehr so, daß, wie Karl Rahner seinerzeit diagnositiziert hat, die Trinitätslehre in den übrigen Traktaten nicht mehr vorkomme, wenn sie einmal abgehandelt sei – im Gegenteil: Auf ihrem Terrain wird ausgetragen, was theologisch in Theorie und Praxis überhaupt relevant ist. Nebenbei bemerkt: H. U. von Balthasar dürfte daran nicht unschuldig sein.

P. Hofmann

Sonnemans, Heino M., *Dialog der Religionen.* Wege und Ziele – Differenz und Einheit (Begegnung. Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen; 14). Bonn: Borengässer 2005. 273 S., ISBN 3-923946-71-6.

„Ein Dialog ereignet sich allerdings nicht zwischen den Religionen an sich, sondern zwischen Menschen, die in den Religionen leben, die daraus ihre Hoffnung schöpfen und einen Sinn erfahren." Die Wahrheitsfrage drängt sich auf. Auf je eigene Weise sprechen „alle Religionen von Wahrheit". Dabei „kann die gekreuzigte Wahrheit nicht ausgeblendet werden. Darum gehört zum Dialog das Bekenntnis" (5). Dazu legt der Bonner Lehrer (= S.) gesammelte Aufsätze vor. – Was ist Religion? Die Frage bleibt unbeantwortet, führt aber auf drei Felder des Austauschs: bzgl. Wirklichkeit(sverständnis), Wirksamkeit und Wahrheit(sanspruch). – Dialog zwischen Absolutheitsanspruch und Inter-Religiosität. Gegenüber der Faszination durch fremde Religionen (bedrückt von der eigenen Schuldgeschichte) ist daran zu erinnern, daß für Christen die Wahrheit „eine Person ist, der wir zugestehen müssen, von uns Besitz zu ergreifen" (34 [Dialog u. Verkündigung]). Polytheismus garantiert mitnichten Toleranz und Gewaltfreiheit. Zur pluralistischen Religionstheorie (Hick, Panikkar [„der historische Name Christi nicht beschränkt auf den ebenso genannten historischen Jesus" – 60], Knitter) gibt es „ein klares Nein" (45), wird sie doch in ihrer hypothetischen Abstraktheit dem Ernst keiner der Religionen gerecht. – Die Friedensgebete der Religionen in Assisi. Kritiker sahen/sehen sie als Gefahr für den Glauben, und „Gefahren sind unleugbar" (91). Vielleicht hätte man eher „Vertreter des Menschengeschlechts" einladen sollen statt der Religionen (93 –

Seckler). S. erinnert daran, daß es 1986 „kein gemeinsames Gebet" gab, sondern ein „Zusammensein, um zu beten" (79 – an einem Montag, der für keine Religion als Feiertag gilt), und bedauert, daß man 2002 vorsichtig darauf verzichtete, an einem Ort zum Beten zusammenzukommen (99), sei das Gebet doch eine Gemeinsamkeit der Religionen, allerdings recht verstanden (multireligiöses Gebet ist von interreligiösem zu unterscheiden, zum fragwürdigen Text von Bangalore 1996: 105–109). – Christentum und Weltreligionen. S. skizziert (mit Ratzinger) drei Ausbrüche aus dem Mythos mit je eigenem „Absolutheitsanspruch": Monismus, Monotheismus, Aufklärung. In der christlichen Sicht der anderen Religionen kommt es im 16. Jhdt. zu einem Perspektivenwechsel (1713 korrigiert Clemes IX. [DH 2429] indirekt die Fulgentiusformel [DH 1351]). Der Aufsatz führt bis zum II. Vatikanischen Konzil (LG, NAe, DH). – Jesus in der Sicht der Weltreligionen: Judentum und Islam, Hinduismus und Buddhismus, mit einem Ausblick auf Verbindendes bei allen Differenzen. – Nach der „Außenansicht" „Innen-Ansichten" (165): Christologie vor dem Anspruch pluralistischer Religionstheologie und tiefenpsychologischer Erfahrungstheologie. L. Swidlers theozentrisch-jüdischer Christus wird vorgestellt und P. F. Knitters „Weg zu einer theozentrischen Christologie". Hat dessen Weg aber nicht inzwischen über den Theozentrismus hinaus zu einem „Soteriozentrismus" geführt? Drittens E. Drewermann, dem die Christen „zu wenig ägyptisch [sind], um wirklich christlich zu sein" (176). – Viele Religionen – ein Ziel? „Es gibt nur ein Heil, einen Weg und einen Mittler. Daran hält das Konzil unumstößlich fest. Zugleich indes sind die Religionen keine Un-Wege. S. erwägt das Reich Gottes als gemeinsames Ziel der Wege und verweist schließlich auf den Gekreuzigten. Mit 1 Tim 2,3 f.: „Heil und Wahrheit gehören zusammen." Das müßte den pluralistischen Religionstheorien und ihrer fraglosen Heilsfixierung gegenüber wohl noch deutlicher gesagt werden, als es bisher auch in der Auseinandersetzung mit ihnen geschieht. – Jerusalem als Ziel von Pilgerschaft zum einen Gott. – Der Mensch als Pilger. Überlegungen zu einer Theologie des Weges, vom *homo viator* über die Nachfolge Jesu zur Weggemeinschaft des Volkes Gottes. Der Ausblick spricht wieder vom Weltgebetstag 2002 in Assisi. – Wege der Mystik – auch im Alltag. Mystik des Selbst, kosmische Mystik, Personalisierung zu einer Mystik der Begegnung, im Alltag. Hier erscheint K. Rahners viel zitiertes mißverständliches Wort (Schriften VII), erläutert jedoch durch seine Schilderung der Geisterfahrung (Schriften III 106 f.), die S. gegen K. Bergers Abstraktheits-Vorwurf auf Jesus zurückführt (253–256). – Den Abschluß des Buchs bildet ein Text zur Notwendigkeit der christlichen Rede zu und von Gott. Zeit-Zeichen: Gott. S. geht natürlich vom Verlust Gottes aus, seiner Fremdheit auch in der Theologie. Hier helfen keine Tricks: „Vermittlung der Gotteswahrheit geschieht im Modus des Zeugnisses" (260). Im Gespräch besonders mit den betrüblichen Thesen des verstorbenen Wiener Theologen Falk Wagner plädiert S. für eine Vergewisserung der Gottes-Erfahrung im Denken. Wer und wie aber Gott ist, erfahren wir durch Jesus Christus. In ihm offenbart Gott sich als trinitarisch, als „beziehungs-weise einer" (270). Und als Bild Gottes (Kol 1,15) ist er zugleich Bild des Menschen (Joh 19,5).

Gewünscht hätte sich der Rez. Angaben zur Ersterscheinung der Aufsätze (beiläufig erfährt man es für den zweiten 271, Anm. 28? [und wieder begegnet der falsche Casus in Appositionen: 38, 5; 41, 15; 59, 14; 77, 8;120, 6 v.u.;180, 19]). Dankenswert, daß sie jetzt versammelt sind: gebündelte Informationen und nötige Klarstellungen. J. Splett

Theologie der Zukunft. *Eugen Biser* im Gespräch mit Richard Heinzmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 152 S., ISBN 3-534-18387-8.

Am Beginn des 21. Jahrhunderts eine „Neue Theologie" oder gar eine „Theologie der Zukunft" zu entwerfen und engagiert zu verkünden, dazu gehört nicht nur Mut, sondern geradezu eine visionäre Kraft. Eugen Biser (= B.), dem wir diesen bewegenden Neuansatz verdanken, ist sich der besonderen Umstände unserer Zeit nicht nur bewußt; das neue Buch zur „Theologie der Zukunft", das die Publikation der Texte einer erfolgreichen Fernsehserie mit Gesprächen zwischen B. und Richard Heinzmann enthält, macht die „Zeitdiagnose" ganz ausdrücklich zur Grundlage einer theologischen Erneuerung. Zu Recht betont B., daß viele Philosophen und Theologen der Gegenwart

zwar ausgezeichnete historische Forschungen betreiben, es dabei aber versäumen, das aktuelle Zeitgeschehen auf seine Ursachen, Tendenzen, Mängel und Chancen hin zu analysieren. Unsere gegenwärtige Situation, in die hinein das Wort der Neuen Theologie gesprochen wird, ist dabei nach B.s Diagnose immer noch von zwei Tendenzen bestimmt, die bereits von Nietzsche und Freud vorhergesehen wurden. In seinem Essay „Das Unbehagen in der Kultur" hat Sigmund Freud bereits 1930 davon gesprochen, daß ein Zeitalter der sich Zug um Zug realisierenden Utopien angebrochen ist: Gegenwärtig können wir weltweit in Sekundenschnelle kommunizieren, sogar den Mond und die Planeten erreichen, und die Demokratisierung und Pazifizierung der Welt macht (trotz herber Rückschläge) unübersehbare und unvorhersehbare Fortschritte. Zugleich aber ist eine gegenläufige Tendenz bemerkbar, die sich bereits in Nietzsches Wahrnehmung des „Todes Gottes" ankündigt: Mit der Erfahrung des Zusammenbruchs etablierter Sinnstrukturen und Werteordnungen geht eine resignative Grundstimmung einher, die sich nicht nur in Zukunftspessimismus, sondern vor allem in Gleichgültigkeit und Antriebslosigkeit äußert – und dies verstärkt auch bei jungen Menschen.

Seine Theologie der Zukunft konzipiert B. ausdrücklich als eine dialogische Antwort auf diese gegenläufigen Zeittendenzen. In einer Neuerschließung des Christentums, wie es sich in seinem Ursprung bei Jesus von Nazareth ereignet hat, sieht B. jene Kraft, die das menschliche Sein in der Gegenwart klären und einer hoffnungsvolleren Zukunft entgegenführen kann. Der kritische Ausgangsimpuls der Neuen Theologie richtet sich aber nicht nur auf die (außer-christlichen) Tendenzen unserer Zeit. Auch die bisherige Geschichte des Christentums und der Theologie selbst wird von B. einer schonungslosen ‚Tempelreinigung' unterzogen, die keineswegs davor zurückscheut, auch als sakrosankt erachtete Punkte wie etwa die Satisfaktionslehre, die Trennung der Konfessionen oder die Rechtfertigungslehre im Hinblick darauf zu überprüfen, ob sie dem ursprünglichen Geist des Evangeliums entsprechen oder nicht eher Fehlentwicklungen, Verkehrungen und Verhärtungen der christlichen Botschaft darstellen. Insbesondere der Dialogpartner Richard Heinzmann lenkt dabei das Gespräch immer wieder auf die tieferen Ursachen dieser geschichtlichen Hypothek: Seit seiner anfänglichen Verbreitung über den römischen Kulturkreis hat sich das Christentum in den Kategorien der antiken griechischen Philosophie artikuliert. Das griechische Denken hat die Tendenz zur Verbegrifflichung, ein zyklisches, ungeschichtliches Zeitverständnis und ist vom Primat des Allgemeinen gegenüber dem Individuellen geprägt. Davon wurde nun die christliche Botschaft überlagert, die ja nicht den allgemeinen, zeitlosen Begriff vom Wesen des Seins und des Menschen zum Inhalt hat, sondern die (heils-)geschichtliche, einmalige Existenz des einzelnen Menschen.

Im Blick auf diese Ursprünge des Christentums entfaltet B. nun seine Theologie der Zukunft, indem er den Weg vom abstrakten, dogmatischen System zur konkreten Lebenswirklichkeit zurückgeht. Die Neue Theologie setzt keine Begriffe voraus, sie setzt vielmehr bei der Existenzanalyse an. Dies erfordert nicht nur eine Korrektur der bisherigen Aussagen der Anthropologie, sondern eine völlig neue Art der Fragestellung: B. geht es nicht mehr primär um das abstrakte Wesen des Menschen (also um die traditionelle Frage: „Was ist der Mensch?"), sondern um den „Ort" des Menschen in seiner konkreten Geschichte, ganz gemäß der dialogischen Du-Frage des biblischen Gottes an den ersten Menschen: „Mensch, wo bist Du?" Der Mensch ist davon bestimmt, daß er auf ein Ziel hin unterwegs ist, es aber auch verfehlen kann. Dieses hohe Ziel menschlicher Möglichkeiten, das „uneingelöste Versprechen" des Mensch-Seins, sieht B. ausgehend von der christlichen Offenbarung im Erfahrungs-Zustand der Gotteskindschaft, wie sie im „Abba-Vater"-Ruf Jesu antizipiert worden ist. In der Gottesentdeckung Jesu spiegelt sich ein religiöses Grundverhältnis, das ganz von Vertrauen und Liebe her geprägt ist. Und hier sieht B. nun den Ort, wo die christliche Botschaft in die Mitte der menschlichen Existenz trifft: Als endliches Wesen ist der Mensch dem Tod ausgeliefert, und die „Schwester des Todes" ist die Angst. Existenzbewältigung wird somit nur als Angstüberwindung möglich. Die im Christentum dem Menschen zugesagte bedingungslose Liebe des Vatergottes kann diese mit der menschlichen Existenz verbundene Grundangst heilen. In dieser „therapeutischen" Dimension sieht B. das Unterscheidungskriterium des Christentums von den anderen Religionen. Die traditionelle Deutung des christlichen

Glaubens als moralische Religion wird dabei relativiert. Ausdrücklich distanziert B. sich und das Christentum von Vorstellungen eines den Menschen mit Geboten und Verboten überfordernden, rächenden und bestrafenden Gottes, vor dessen „Dunkelseite" der Mensch sich stets fürchten müsse. Die Bedeutung Jesu als des größten Revolutionärs der Religionsgeschichte besteht nach B. darin, daß er die Vorstellung von der Ambivalenz eines gütigen und strafenden Gottes endgültig in die Eindeutigkeit der Liebe gewendet hat.

Von diesem existentiellen Zugang her kann B. nun die Grunddaten des christlichen Heilsglaubens neu erschließen. Allen voran setzt er die Auferstehung, seiner Auffassung nach das zu sehr vernachlässigte Zentralereignis des Christentums. Als Überwindung des Todes ist sie die Heilung der Existenzangst schlechthin. Die existentielle Bedeutung des Auferstehungsglaubens für jeden einzelnen Menschen in jeder geschichtlichen Situation kann B. einleuchtend machen, indem er – ganz paulinisch – das Innere jedes Menschen als den Ort der Auferstehung Christi bestimmt: Christus ist in das Herz der Gläubigen hinein auferstanden. Er lebt in der Innerlichkeit des Menschen fort als der „inwendige Lehrer". Von daher gewinnt die Theologie der Zukunft eine dezidiert mystische Grundausrichtung.

Mit ihrem Programm einer Neuentdeckung des ursprünglichen Sinnes der christlichen Botschaft verfolgt die Theologie der Zukunft einen hohen Anspruch. Zweifelsohne gelingt es B., mit bewundernswertem geistigem Weitblick und erfrischendem Optimismus, historische Fehlentwicklungen im Selbstverständnis des Christentums als solche aufzudecken und somit den Blick freizumachen auf die befreiende Ursprungswirklichkeit des Christentums selbst. Die Auseinandersetzung mit B.s Theologie kann entscheidend dazu beitragen, dass die christliche Botschaft ihren Ort und ihre lebensfördernde Bedeutung im Inneren der menschlichen Existenz (wieder-)erlangen kann. Freilich fordert B.s Neuansatz gerade in seinem universalen Anspruch auch zu kritischem Nachdenken heraus, was aber wiederum ein Ergebnis seiner befreienden Wirkung ist. In einer kritischen Würdigung könnte man an B. die Frage stellen, ob nicht etwa in seiner Existenzanalyse und der darauf aufbauenden Christentumsinterpretation die Dimension der Leiblichkeit menschlicher Existenz fehlt. Die an sich zu begrüßende Tendenz zur Verinnerlichung birgt offenkundig die Gefahr, die leiblichen Ursprungsvollzüge des Menschseins zu vergessen. Und gerade diese leiblichen Ursprungsvollzüge scheinen dem Rez. ein wesentliches Moment auch der ursprünglichen Wahrheit des Christentums zu sein, auf die sich jede theologische Neuentdeckung im Blick auf die Zukunft zu beziehen hat: Man denke nur an die Bedeutung von Phänomenen in den Quellen des Christentums wie z. B. Zeugung, leibliche Geburt, leibliches Kind-Sein, Essen, Sterben. Zwar nimmt B. Nietzsches Kritik an der Morallastigkeit des Christentums radikal ernst und wendet sie innerhalb der Theologie konstitutiv ins Positive; aber die damit zusammenhängende Neubewertung des Leiblichen bei Nietzsche greift er nicht auf. So könnte man an B.s Theologie die Anfrage stellen, ob neben der therapeutischen Angstüberwindung nicht auch die Leibwerdung oder gar Fleischwerdung der Liebe das bisher (in seiner ursprünglichen Bedeutung) unentdeckte Unterscheidungskriterium des Christlichen ist und wie sich beide Phänomene zueinander verhalten. Die „konservative", ebenso dem Ursprung zugewandte „Erneuerung" der christlichen Theologie in der Jacob-Böhme-Rezeption Franz von Baaders, in der die Angst als Durchgangsmoment der Leibwerdung gedeutet wird, könnte ein solcher Ansatz für eine zukünftige Diskussion mit der „Theologie der Zukunft" sein. M. Thurner

Schneider, Michael, *Zur Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst.* Eine theologische Standortbestimmung (Edition Cardo; Band 115). Köln: Koinonia-Oriens 2004. 214 S., ISBN 3-936835-03-9.

An- und Abstoß dieser Standortbestimmung bildet ein Beitrag von F. Mennekes: Moderne Kunst in der Kirche, in: Canisius, Pfingsten 2003, 9–13. Dessen Fazit in sieben Thesen: 1. Die Geschichte der christlichen Ikonographie als Illustration des Glaubens ist abgelaufen. 2. Nur die Leere kann dem Kunstwerk die Chance eröffnen, in den Raum hineinzuwirken. 3. Der Sinn neuer Kunst besteht in einer atmosphärischen Aufladung des sakralen Raums. 4. Neue Kunstwerke sollten nur zeitlich begrenzt Eingang in die

Kirche finden. 5. Jedes neue Werk braucht die Vermittlung einer kritischen Auseinandersetzung. 6. Kunst und Glaube sollten sich gegenseitig in Frage stellen, eher robust als zimperlich. 7. Im erneuerten Sehen hat die Kunst ihr Ziel, nicht im Besitz eines oder mehrerer Werke. Von christlicher Kunst ist dort nicht die Rede. Und ob Kunst, welcher Art auch immer, überhaupt Antworten geben wollte/sollte – statt daß sie uns die Fragen stellt, die wir nicht stellen?

Schneider (= S.) nun erfüllt meines Erachtens Punkt 6 der Thesenliste, und zwar in beiden Richtungen: Der Theologe läßt sich von der Kunst in Frage stellen, fragt indes auch seinerseits zurück (was bei den Kunst-Theologen wohl eher selten begegnet). Dabei begrenzt sich dieses Buch (zu anderweitig Vorgelegtem siehe Anm. 6) im „weiten Feld" der einschlägigen Themen auf das Bild und dessen Theologie.

Zunächst geht es um das theologische Interesse an Kunst: I. Theologie im Kontext. Trotz eingetretener Entfremdung muß der Kirche an zeitgenössischen Ausdrucksformen liegen, weil die Wahrheit konkret ist und die Verkündigung nicht ohne Zeitindex sein darf. Theologie hat existentiell, biographisch zu sein, von konkreter Nachfolge bestimmt (statt bloß die „Sache mit Gott" zu erörtern), da „nur die Mystik sie davor bewahrt, unglaubwürdig zu werden" (19). Zum Kontext der ihr gebotenen Aktualität gehören vor allem die Künste.

II. Problemanzeige. Heidentum ist Idolatrie. Darum das Bilderverbot. Heute ist wieder wie bis zum Hochmittelalter der Altar ohne Großbild. Brachte das Christentum das Ende der Kunstreligion, so macht jetzt offenbar die Kunst ihre Emanzipation von der Religion pseudoreligiös wett (Museen beerben die Kirchen [und die Kirchen schlagen mit Ausstellungen zurück?]). Dies indes konsumistisch; S. referiert Steiners Alarmruf zum Verlust realer Gegenwart mit seiner Forderung von „cortesia" gegenüber dem Kunstwerk. An die Stelle der realen tritt im Kunstbild (Belting) die ästhetische Präsenz, Kunst wird (G. Benn versus R. Schneider) zum Transzendieren ohne Transzendenz. Demgegenüber ist dem Glauben das vollkommene Kunstwerk Christus selbst (36). Nicht schön, weder am Kreuz noch als Hostie, aber Quell aller Schönheit. Wozu dann Bilder?

Ihr Ort ist zwischen Wort und Sakrament zu suchen. III. Zugänge. Ein Gottesbild wird verboten (explizit im jahwistischen Geschichtswerk, im Blick auf den Untergang des bilderverehrenden Nordreichs), weil Jahwe selbst sich nicht im Bild gezeigt hat. Doch auch die Ausweitung des Verbots gilt für den Kult, nicht die Kunst. Die Inkarnation des Wortes relativiert dann auch den Text. Jesus spricht in Bild und Gleichnis. Aus den Typologien von Liturgie und Taufkatechese kommt es zur *Biblia pauperum*. Jesus erscheint als schaftragender Hirte wie als Pantokrator. Doch stehen auch für ihn (in der Spannung von Jes 53,2 und Ps 45,3) zunächst Symbole im Vordergrund. Die ikonoklastischen Gegner führen die historische Ungenauigkeit ins Feld; das einzig wahre Bild sei das konsekrierte Brot. Dagegen stehen die Legenden der Acheiropoieta; die *Libri Carolini* heben auf den *Titulus* ab, der ein Marien- vom Venusbild unterscheidet. Und gegen den Vorwurf, entweder nestorianisch oder monophysitisch zu werden, berufen die Ikonenverehrer sich auf die erfahrbare Hypostase. Die Person, nicht die Natur, wird dargestellt. Der Übergang von der Romanik zur Gotik bringt die Wende zum Nachbild (inwieweit prägt sie uns bis heute? Im fraglosen Sprachgebrauch: „Ebenbild" statt Bild als [121] „das Sichtbare des Unsichtbaren"? So wäre vielleicht auch der Gnadenstuhl [81], der das Bilderverbot bzgl. des Vaters verletzt und der *maiestatis aequalitas* des Geistes nicht gerecht wird, schärfer von der schriftgemäßen Christus-Gestalt des Schöpfers [Joh 14,9] an den Kathedralen zu unterscheiden). Eigens kommt die Entzweiung von Ost- und Westkirche gerade auch im Bilderverständnis zur Sprache. „Spätestens seit dem 15. Jhdt. spielt das Bild keine Rolle mehr in der Philosophie und Theologie" (83). In der Neuzeit wird dann das Kunstwerk „zu einem Ort, wo sich das Genie ausdrückt" (85). Die Künste trennen sich, und die Architektur verliert ihre Führungsrolle. Die Bildtheologie wird von der Kunsttheorie beerbt. S. zitiert R. Brague [89] mit dem Hinweis, „daß ‚ästhetisch' im Griechischen dasselbe besagt wie im Lateinischen ‚sensationell'".

IV. Theologie des Bildes. Sie hat von der Bildwerdung des Wortes auszugehen. S. übernimmt sogar (92) für das Wort H. Beltings Übersetzungvariante „Im Anfang war das Bild ..." Christus selbst ist – in seiner unüberholbaren Einmaligkeit – das Mysterienbild. Ihn umgeben die Mysterienbilder (O. Casel) der Sakramente (statt daß sie

bloße Verweiszeichen wären). Von hierher ist „in der ‚Bildwerdung' die Grundbestimmung des Menschen zu sehen" (114). Gleichsam ein Konzentrat dessen stellt der „Widerschein im Antlitz" dar. Am Beispiel Newmans wird anschaulich, wie „sich eine ganze Lebensgeschichte in der Landschaft eines Gesichts eingraben" kann (119), auch wenn der Mensch „nicht so sein [muß], wie er aussieht". (In der Tat besagt das physiognomische Paradox Rudolf Kassners, daß der Mensch nur so sei, wie er aussehe, weil er nicht so aussieht, wie er ist.) Die Ausgestaltung von Jesu Christi Bild in uns geschieht wesentlich durch „Wegnahme" (127). Um das Urbild zu sehen, in sich – vom „Ecce agnus" zum „Ecce homo" bis zum Ausruf des Centurio (131) – wie in seiner Schöpfung, bedarf es einer „Ekstase des Sehens" (132: auf Tabor geht nicht mit Jesus eine Veränderung vor, sondern mit den Augen der Jünger). Eindeutig wird das Bild durch das Wort, gerade auch in der Liturgie. Dabei dient die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn auch dem Verständnis der Kunst. Es gipfelt in einer Theologie des Schönen – als des Aufgangs der Wahrheit im ganzen. Die Frage nach dem Spezifikum der christlichen Kunst verweist uns dann auf die Gestalt des Gott-Menschen: das Kapitel läuft auf Tabor zu. Und die Erfahrung der (Ver-)Wandlung verwandelt auch den Menschen zu einem „Übermaß an Unentgeltlichkeit", wie bei der Salbung in Bethanien (156f.).

V. Theologie der Ikone. Der dramatische Bilderstreit endet mit dem Bekenntnis zum Bild, „nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Theologie des Schauens" (162). Der Anblick Gottes tötet den Menschen, und doch verlangt er danach und erhofft für das Ende ohne Ende Gottes Alles-sein in allen. Schon jetzt will der Blick auf die Ikone nicht eigentlich sehen, sondern weiß sich angeschaut. Und solcher An-Blick ruft zur Angleichung in Tun und Leben. Darum hier die große Zurückhaltung gegenüber individuellen „Phantasien" (179). (Es geht eben nicht um Ab- = Ebenbilder, die einen Abwesenden vertreten, sondern – in Durchdringung – um die Gegenwart = Erscheinung des Mysteriums im Bild.) So ist der Ort des Mysterienbildes der Chorraum, der des Andachtsbildes eine Seiten-Kapelle. Vor ihnen betet man, und das Gebet ist (Isaak der Syrer) „die Schau der Flamme der Dinge" (186 [darum muß man solche Bilder auch nicht wechseln]). Insofern eignet der Ikone, mit Gregor von Nyssa gesprochen, vor dem moralischen ihr anagogischer Sinn.

VI. Theologie und Kunst. Die Herausforderung dieser Begegnung „ist bis heute noch nicht angenommen und verarbeitet" (191). „Das Bild als das andere Wort läßt im Wandel der Formen die Urgestalt der Schöpfung und des Menschen erkennen" (192), in einem Dienst, der die subjektive Impression des Künstlers hinter sich läßt. Theologisch ist Schönheit „die Sichtbarkeit der Liebesordnung göttlichen Lebens" (197). Damit stellt auch hier das Kreuz die entscheidende Frage. Anderseits, je konsequenter man die Bilder verbietet, desto drohender wird „die Gefahr einer Idolatrie des Wortes" (199, E. Nordhofen). „Theologische ‚Ästhetik' verweist auf die Urform gläubiger Existenz, nämlich die Wachheit des Geistes in den Sinnen" (201). Während asiatische Meditation die Augen schließt, tut christliche sie auf. Kein Glaube ohne den Leib und die Sinne. Zur Theologie gehört die Destruktion der Gottesbilder: um der Begegnung mit dem wahren Gott willen. Und das gilt auch für den Künstler. Die Sprachform solcher Begegnung ist der Lobgesang. Darum bildet die Endgestalt der *theologia* der Hymnus.

Auf gut drei Seiten faßt S. sein Ergebnis zusammen. Die Übernatürlichkeit des Gnadenlebens läßt sich nur in irdischen Entsprechungen veranschaulichen. Gott-Rede hat eine praktische Seite: „Die Praxis der Nachfolge gehört konstitutiv in die Christo-Logie." Mögen Bilder weinen oder bluten, nur der Glaubenszeuge kann sagen: „Einen Leib hast du mir gegeben, siehe ich komme ..." So verweisen die Bilder auf Christus als Bild – und auf unseren Beruf dazu, sein Bild zu werden. J. Splett

Midelfort, H. C. Erik, *Exorcism and Enlightenment.* Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany. New Haven: Yale University Press 2005. XIII/219 S., ISBN 0-300-10669-6.

In der angesehenen Reihe der „Terry Lectures" (Yale) legt der an der University of Virgina lehrende Verf., der sich bereits mit seiner „*History of Madness in Sixteenth Century Germany*" und besonders mit seinen Arbeiten zur Geschichte der Hexerei und He-

xenverfolgung einen Namen gemacht hat, ein Werk vor, das ein ungewöhnliches Bild auf die letzten Jahrzehnte des 18. Jhdts. wirft: Es zeigt, daß sich trotz der Vorherrschaft des Rationalismus ein beachtlicher Teil überkommener Traditionen erhalten hatte, der große Anteile von irrationalen oder zumindest stark emotionalen Gehalten aufwies.

Die Einleitung (1–10) führt den Leser ins Ellwangen des Jahres 1774, in dem gerade der katholische Priester Johann Gassner mit seinen Exorzismen und Heilungen für Aufruhr sorgt. Doch wie Verf. ausführt, hatten die zeitgenössischen Kritiker Gassners wie auch deren postmoderne Nachfahren keineswegs das unerschütterliche Instrumentarium, den „Aberglauben" der Gassner-Anhänger eindeutig zu widerlegen. „Die Kritiker Gassners haben meistens beansprucht, daß die Wirkungen seiner Exorzismen auf ‚Sympathie' oder Suggestion zurückzuführen sind. Diese frühe Interpretation als ‚Placebo-Effekt' konnte von den zeitgenössischen Kritikern aber nicht mit substantieller Evidenz untermauert werden. [...] Gemäß den besten wissenschaftlichen Standards seiner Zeit, gehörten zu Gassners Augenzeugen nämlich Adlige und angesehene Mediziner" (3). Auch die aufgeklärten Neologen, wie etwa Semler, konnten Gassner nicht so schnell widerlegen, wie sie glaubten. Denn auch sie waren gegenüber ihren eigenen metaphysischen Voraussetzungen blind, was sie den Angriffen der Gassner-Partei verwundbar aussetzte. Dieses so bekundete erkenntnisleitende Interesse zeigt, daß dem Verf. nicht an einer vorschnellen Verurteilung gelegen ist, sondern an einer behutsamen Erforschung des Phänomens „Gassner" in theologie-, sozial- und politikgeschichtlicher Perspektive.

Das erste Kap. behandelt die „Erfahrung des Dämonischen" (11–31) und beginnt mit Details aus dem letzten großen Hexenprozeß, der 1775 in Kempten stattfand. Vor diesem Hintergrund ist das Gassnersche Wirken besser zu verstehen. Der aus Braz in Vorarlberg stammende Gassner war als Pfarrer in Klösterle (östlich von Feldkirch) tätig. Hier hatte er zwischen 1752 und 1759 auch eine spezielle Technik für seine chronischen Kopfschmerzen entwickelt, die er auf dämonische Ursprünge zurückführte (12). Durch diesen Selbstexorzismus wurde er bald bekannt und erlangte in den 1760ern eine Reputation als Heiler. Allerdings glaubte Gassner (zumindest anfangs) nicht, daß alle Krankheiten vom Teufel verursacht seien. 1769 soll er über 200 Personen geheilt haben. Das Auffallendste an seinen Zahlen besteht aber darin, daß praktisch keiner der Erkrankten ein klassisches Symptom dämonischer Besessenheit aufwies, wie es das *Rituale Romanum* von 1614 verlangte (13), so daß seine Exorzismen zumindest nicht *ganz* orthodox einzustufen sind (16). Worin bestand aber die Anziehungskraft dieses Priesters? Verf. arbeitet heraus, daß Gassner das Leid des Menschen durch die Rolle des Teufels „intelligibel" machte und eine Therapie vorschlug (17). Außerdem war sein Teufelsglaube ein antiaufklärerischer Affekt, der mit der Aufgabe des Teufelsglaubens auch die Existenz Gottes gefährdet sah. „Für Gassner war Dämonologie demnach ein Weg praktischer Theologie, einer negativen Theologie zwar, aber einer, die eng mit der urmenschlichen Frage nach dem Sinn des Leids verknüpft war" (17). Eine der aufgeklärten Gegenpositionen vertrat etwa Franz Anton Mesmer, der angab, Gassner nutze die „animalische Magnetkraft", um Heilungen zuwege zu bringen (18). Ironischerweise konnte Gassner sich 1775 erfolgreich vor einer Kommission der Universität Ingolstadt verteidigen, während der vermeintlich *wissenschaftlichere* Mesmer bis 1784 von zwei ähnlichen Kommissionen als widerlegt betrachtet und erst 1826 rehabilitiert wurde. „Worauf ich hinweisen will ist Folgendes: Dämonologen waren genauso darauf aus, ihre Ansprüche in der Öffentlichkeit zu rechtfertigen, wie Naturalisten" (20). Gerade aufgrund dieses Verhaltens erwies sich die ‚causa Gassner' als einer der aufsehenerregendsten „Skandale", in den sich zahlreiche Denker und Publizisten aus beiden Lagern einmischten. Lavater wollte in Gassner sogar einen Beweis für das weltimmanente Wirken Gottes sehen (23), und besonders den Pietisten hatte es seine Heilungsmethode angetan (102–103).

Das zweite Kap. (32–58) arbeitet heraus, daß für Gassners Wirken das Heilige Römische Reich Deutscher Nation unverzichtbare Voraussetzung war. Denn aufgrund seiner territorialen wie kirchlichen (aufgrund des Febronianismus) Zersplittertheit bot es genügend Nischen, von einem Territorium in das nächste zu übersiedeln, um Zensur- und Kirchenoberhoheit zu umgehen (32–33). Als 1775 in Prag mehrere Priester ebenfalls begannen, Heilungen vorzunehmen, griff der Erzbischof ein, indem er ein Hirtenwort un-

ter Beihilfe des aufgeklärten Bayern Ferdinand Sterzinger verfaßte (49). Die Hauptsorge des Bischofs bestand vor allem darin, daß sich mehr und mehr Katholiken als „besessen" betrachten könnten und die Schulmedizin ablehnen würden (49–50). Ähnliches ereignete sich auch in Salzburg. Papst Pius VI. wies 1776 Gassner darauf hin, daß er sich an das *Rituale* zu halten habe, das Exorzismen in der Öffentlichkeit verbot (51). Von besonderem Interesse sind aber die Zahlen der Anhänger und Hilfesuchenden: Allein nach Ellwangen sollen knapp 40000 Menschen gepilgert sein – Protestanten und Katholiken (52).

Das dritte Kap. (59–86) gibt einen Überblick über die Heilungsberichte. Zum einen arbeitet Verf. heraus, daß Gassner einen wirklich originalen Zugang zum Exorzismus besaß und ihn auch in sehr liberaler Auslegung des *Rituale* anwandte (59). Um sich gegen die gegnerischen Vorwürfe zu verteidigen, legte Gassner bereits 1769 ein *Diarium* an, in dem er seine Heilungen dokumentierte. Während anfangs noch 9 Prozent Epileptiker waren, fanden sich 1773 nur mehr 3 Prozent dieser Krankheit unter den Behandelten. Noch zahlreicher waren Lahme und „Verrückte" (63). Schwierigkeiten gibt der Forschung allerdings auf, daß er ebenso auch Tiere heilte – weshalb eine vorschnelle Reduktion seiner Kuren auf „Placeboeffekte" nicht ganz so einfach ist, wie man es sich gern wünschte. Alle Kranken, die zu Gassner kamen, waren also „natürlich" krank und zeigten keinerlei übernatürliche Phänomene (64). Seine Therapie bestand darin, sich und den Kranken davon zu überzeugen, daß ein Dämon am Werk war, den er dann im *Exorzismus probativus* bewies. Er zwang den Dämon, im Körper des „Besessenen" herumzufahren und alle möglichen, schrecklichen Symptome hervorzurufen (67). Die erstaunlichsten Berichte beinhalten, wie dies auf nur mentalen Befehl Gassners – ohne Sprache oder Geste – geschah (68). Stellten sich keine Symptome ein, wurde der Patient an den Mediziner überwiesen – wenn sie sich einstellten, wurde der Große Exorzismus vorgenommen (71). Interessanterweise bestand dieser darin, daß Gassner dem Kranken Methoden aufzeigte, wie sich dieser in der Zukunft selbst helfen konnte. Um dies zu bewerkstelligen, befahl er der Krankheit zurückzukehren und ließ den Patienten den Namen Jesu innerlich anrufen, um die Symptome wieder zum Verschwinden zu bringen. Gassner gab also – in eingeschränktem Maße – Therapievorschläge, die der Patient selbst umsetzen konnte. Darin mag ein bisher unterschätzter Faktor seiner Wirksamkeit gelegen haben.

Im vierten Kap. interpretiert Verf. die Reaktionen auf Gassner (87–117). Dabei läßt er vor allem Lavater und Johann Salomo Semler zur Sprache kommen. Semler hatte durch seine neologische Exegese den Teufel aus der Bibel „verbannt" bzw. herausmythologisiert. Aber auch die kritische katholische Exegese des 18. Jhdts. kommt kurz zur Sprache, die sich durchaus kritisch zum Teufel geäußert hatte. Allerdings war es nicht erst Sykes Werk von 1737, das die „erste" europäische „Krise des Teufels" auslöste, sondern 40 Jahre zuvor waren es bereits B. Bekker und van Dale! Erst auf diesen Veröffentlichungen baut die englische Aufklärung auf, wie J. Israel überzeugend gezeigt hat (Jonathan Israel: *Radical Enlightenment*, Oxford 2001, 375–405). Ebenso erwähnt Verf. mit keinem Wort das Werk des katholischen Exegeten R. Simon, der im süddeutschen Bereich erheblichen Einfluß besaß. Der Einfluß der kritischen Exegese auf Gassner äußert sich für Verf. aber auf jeden Fall in dessen Verhaltensänderungen, d. h. in seiner Betonung der Heilung und der Hintanstellung des *maleficiums* (98). Damit führt Verf. vor, daß die antiaufklärerischen Kräfte nicht so wehrlos waren, wie man manchmal anzunehmen gewohnt ist. Dies zeigt besonders das Werk des protestantischen Theologen M. G. Köster, der vehement als „Verteidiger des Teufels" eintrat, da er mit seiner Verneinung eine bedenkliche Nähe zum Sozinianismus und Arianismus sah (111). Seine Verteidigung konnte zwar die Neologie nicht entmachten, zeigte aber deutlich deren Problem auf, nämlich die eigenen Denkvoraussetzungen zu mißachten (111–115).

Besonders lesenswert ist das fünfte Kap., das den Argumentationsstil der Gassner-Kontroverse untersucht (118–142). Eigenheiten der Publikationen dieser Kontroverse waren ihre Anonymität, ihre vorgebrachte „Demut" und die Preisgabe des Gegners an die Lächerlichkeit (vor allem bei Schubart), was auf die publizistische Bedeutung des Lachens aufmerksam macht, die man in der Historiographie leicht übersieht (137–142). Denn das Lachen über den Gegner wirkt(e) gemeinschaftsbildend.

Verf. ist ein flüssig erzähltes Buch gelungen, das nicht nur den Fachgelehrten anspricht. Besonders hervorzuheben ist seine faire Behandlung des Themas Exorzismus. Er legt dar, daß sich trotz der bedenklichen Methoden Gassners klare Verbindungslinien zu den geistigen Bewegungen des 19. Jhdts., wie etwa dem Mesmerismus, der Psychoanalyse und der Hypnose-Therapie, ziehen lassen, die bisher übersehen wurden. Man klappt das Buch in dem Bewußtsein zu, ein Stück mehr von der geistesgeschichtlichen Vielfalt des 18. Jhdts. verstanden zu haben und kann es nur weiterempfehlen.

U. L. Lehner

Winkler, Dietmar W., *Ostsyrisches Christentum.* Untersuchungen zu Christologie, Ekklesiologie und zu den ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte; 26). Hamburg: LIT 2003. 225 S., ISBN 3-8258-6796-X.

Nachdem der Verf. seine Dissertation der Koptisch-Orthodoxen Kirche gewidmet hatte (vgl. ThPh 74, 1999, 263–267), wandte er sich mit seiner Habilitationsschrift (an der Universität Graz, Dezember 2000) gerade der Kirche zu, die von der Koptisch-Orthodoxen Kirche mit besonders harten Vorwürfen bedacht wird, nämlich der so genannten Assyrischen Kirche des Ostens (auch als persische oder ostsyrische Kirche bezeichnet), die heute von den höchstrangigen Repräsentanten der Koptisch-Orthodoxen Kirche nachhaltig als „nestorianisch" (im Sinne eines Häresievorwurfs) apostrophiert wird. Die aktuellen Entwicklungen (bis 2002) in der Beziehung dieser beiden Kirchen kann man in dieser Studie kurz und prägnant zusammengefaßt nachlesen (193–202). Nach Erscheinen dieser Arbeit hat der koptisch-orthodoxe Metropolit Bishoy im Januar 2004 darüber hinaus eine Dokumentation publiziert, die eindrucksvoll die Polemik gegen die „nestorianische" Assyrische Kirche des Ostens unterbreitet.

Die vorliegende Studie von Winkler (= W.) (eine „stark gekürzte und im Hinblick auf die ökumenischen Dialoge aktualisierte Fassung" der Habilitationsschrift, 5) ist in drei Teile gegliedert: Zunächst bietet er in Teil A die ekklesiologische (17–41) und christologische Entwicklung (42–78) der ostsyrischen Kirche bis zum 7. Jhdt., gefolgt von einem kurzen Resümee (78–79). Dann behandelt er in Teil B (81–132) die Christologien von vier bedeutenden Vätern des 7. Jhdts. (Babai dem Großen, Ishoyahb II. und III. sowie Giwargis) und geht schließlich in Teil C (135–208) auf die ökumenischen Beziehungen der Assyrischen Kirche des Ostens zum ÖRK, zur römisch-katholischen Kirche, zu den syrischen Kirchen (IV im Inhaltsverzeichnis zu korrigieren in: III), den orientalisch-orthodoxen Kirchen und zum MECC (= Middle East Council of Churches) ein.

Zusammen mit Wilhelm Baum publizierte W. bereits „Die Apostolische Kirche des Ostens. Geschichte der sogenannten Nestorianer" in der Reihe „Einführungen in das orientalische Christentum" 1, Klagenfurt 2000, als nützliche Information über diese sonst nicht im Bewußtsein stehende sehr alte Kirche. Dieses Buch, das sich an ein breiteres Publikum (ebd. 6) wendet, enthält fast alle Texte von Teil A der vorliegenden Studie, wenn auch ohne Anmerkungen und Quellen-Zitate und in vereinfachter Transkription (z. T. geänderte Überschriften); Übereinstimmungen lassen sich auch in Teil B (83–85) finden.

W. behandelt zunächst die Fragen der apostolischen Gründung, der kirchlichen Verfassung, des Primats, der Autokephalie, ehe er auf christologische Fragen bei Aphrahat, Ephraem, Narsai und die Eigenart antiochenischer Christologie eingeht. W. erhebt keinen Anspruch, eine lückenlose Darstellung der ostsyrischen Christologie zu präsentieren (81–82), zweifellos aber bietet er mit seiner Auswahl der Autoren einen „guten Querschnitt" (82). Die Kap. über die Theologen des 7. Jhdts. stellen kleine Monographien über die jeweilige Gestalt dar. Gerade der Teil C bietet viel Insider-Wissen, das erhellend, knapp und präzise zusammengefaßt wird (151–157, 201–208). Interessant ist die Information (142, 145), daß die Antwort der Assyrischen Kirche auf BEM (= Baptism, Eucharist, Ministry) „wortgleich ʿAbdîshô entnommen" wurde, genauer: aus dem „Buch der Perle".

Leider ist kein Register beigegeben, das angesichts der Vielzahl der Namen gute Dienste leisten würde (wegen mancher Übereinstimmung mit der o.g. Populärfassung, die ein Register enthält, kann man sich vielleicht zuweilen damit behelfen, was allerdings et-

was mühsam ist). Wohl aber gibt es eine eingehende Bibliographie (212–225), die gerade im ökumenischen Bereich zahlreiche sonst wenig bekannte Publikationen aufweist (nachzutragen wären die Angaben zum Buch von Madathil und die Rez. dazu von Winkler, vgl. 36, Anm. 112). – Manchmal möchte man die genaueren Umstände erfahren, etwa wann welche Araberstämme um Hatra christlich geworden sind (22). W. gibt als Beleg nur R. Le Coz, Histoire de l'Église d'Orient, Paris 1995, 23, dessen allgemeiner Verweis auf das Buch über die Gesetze der Länder in dieser Hinsicht nicht aussagekräftig ist. – Die Informationen über Henânâ (73) (Studium bei Narsai, Bischof von Arbela) sind verwunderlich und nicht in Einklang mit Vööbus, auf den W. verweist. – In der Bewertung der einzelnen Consultationen des Syrischen Dialogs kann man verschiedener Auffassung sein (die I. Consultation [160] hätte ich eher als erfolgreich verbucht, die II. weniger [161]). – Das Kommuniqué der III. Consultation nahm mit dem *terminus technicus* von der „Streichung aus dem Gedächtnis" bewußt eine Formulierung aus dem Dokument von 1964 zwischen Rom und dem Phanar auf (das auf dieser Consultation auch in einem Beitrag analysiert wurde) (182). – Wenn Severus von Antiochien koptisch zitiert wird (71), dann könnte man darauf hinweisen, daß die Kathedralhomilien gewöhnlich in Syrisch erhalten sind und nur Hom. 1 in Koptisch mit syrischen Fragmenten (bei der deutschen Übersetzung müßte es heißen: „von der Sarx", statt: „vom Sarx"). – Sollte man nicht besser von „qnomisch" statt „hypostatisch" (112 u.ö.) reden, wenn schon klar ist, daß die Gleichsetzung von qnoma mit Hypostase unzutreffend ist? 116 redet W. ja auch von einer „parsôpische(n) Einheit". – Die Kritik an der „Methodologie" Grillmeiers, die Ansätze Aphrahats und Ephraems an einigen Stellen in Relation zur späteren christologischen Entwicklung zu setzen (45, 51–52), schiene mir angebracht gegenüber einer kirchengeschichtlichen Untersuchung; in der Perspektive einer Dogmengeschichte aber hat ein Vergleich durchaus seinen Platz. Die Begeisterung für die Symbolsprache Ephraems erscheint mir ein wenig übertrieben (52). Die griechische Sprache ist nicht nur schlecht. Gerade beim Aufarbeiten christologischer Differenzen bedarf es der Arbeit am Begriff, worin gewiß kein grundsätzlicher Dissens in der Auffassung mit dem Autor besteht. – Im Bemühen, die Eigenart syrischer Theologie zu würdigen und ihr Recht widerfahren zu lassen, gerät manche Äußerung zu einem Angriff auf die griechische Theologie um und nach dem Konzil von Chalcedon (130). Ich teile nicht die Auffassung von W. (131): „Die ‚westliche' Theologie hat stets die definitio chalcedonensis als Maßstab der Rechtgläubigkeit gesehen. Diese stelle die ausgewogene und orthodoxe Mitte zwischen alexandrinischem ‚Monophysitismus' und antiochenischem ‚Nestorianismus' dar. Wie die Ergebnisse der dogmenhistorischen und ökumenischen Forschung der letzten Jahrzehnte zeigen, stellt dieses Modell eine grobe Simplifizierung christologischer Denkmöglichkeiten dar." W. verkennt dabei, daß nicht bloß die spätere „westliche" Theologie der vergangenen Jhdte. so dachte, sondern daß bereits Griechen wie Theodor von Raithu (Ende des 6. Jhdts. und Anfang des 7. Jhdts.) genau dieses Bild von der *via media* der katholischen Kirche, das schon Leo der Große vertrat, vorlegten. Mit diesem Bild ist aber Chalcedon gemeint, wie bei Theodor von Raithu aus dem Kontext klar hervorgeht (die Lehre von den zwei Naturen und einer Hypostase, vgl. den Text in: Diekamp, OCA 117, p. 194–196; dazu Jesus d. Chr. 2/3, 2002, 122). Ich bezweifle auch den ökumenischen Nutzen einer solchen Position, wie sie W. vertritt. (Zur Begründung verweist W. auf seine entsprechenden Ausführungen in seiner Promotion; doch würde ich diese Darstellung nicht in allem teilen, z. T. habe ich in der Rez. dazu bereits Fragezeichen angebracht.) Um anderen Terminologien Rechnung zu tragen, braucht es keine Abwertung Chalcedons. Insbesondere sollten die Schwächen der anderen Ansätze durchaus im Blick bleiben. Wichtiger schiene mir, Transfermöglichkeiten aufzuzeigen und die Anliegen der einzelnen Schulen deutlich zu machen.

Das Buch ist insgesamt eine sehr hilfreiche Präsentation der ostsyrischen Kirche und ihrer ökumenischen Beziehungen, die so bisher noch nicht vorlag, eine „Pionierarbeit", wie zu Recht auf dem Umschlag vermerkt ist. Th. Hainthaler

Rodríguez Luño, Angel, *„Cittadini degni del vangelo" (Fil 1,27).* Saggi di etica politica. Roma: Edizioni Università della Santa Croce 2005. 126 S., ISBN 88-8333-134-6.

Der Verf., Professor der Moraltheologie (= L), hat in diesem Buch acht bereits zwischen 1996 und 2003 veröffentlichte Beiträge gesammelt, die Fragen der sozialen und politischen Ethik betreffen. Die allgemeine Perspektive, mit der er an diese Fragen herangeht, ist die der „Tugendethik" oder „Ethik der ersten Person", welche die „actus humani" von ihrem intentionalen Objekt her, nämlich dem gewollten menschlichen Gut und damit von ihrer Konformität zum natürlichen Sittengesetz, beurteilt.

Im ersten Kap. umreißt L. seine Konzeption der Ethik überhaupt. Die Tugendethik bedeutet eine Auffassung des Lebens und der ethischen Reflexion, die alternativ zu einer Ethik ist, welche um das Gesetz und die Pflicht kreist. Sie gründet auf der moralischen Dimension des Menschen, insofern dieser durch ein Streben nach dem gekennzeichnet ist, was für sein eigenes Leben in seiner Totalität gut ist.

Das zweite Kap. geht auf den formalen Unterschied zwischen persönlicher und politischer Ethik ein, um den Rahmen festzulegen, innerhalb dessen einige gegenwärtige Fragen zu behandeln sind, die eine soziale und politische Dimension haben. Für Aristoteles erschöpfte sich die Moralität im Leben der „polis". Erst das Christentum ermöglichte es, sich darüber klarzuwerden, daß Würde und Freiheit der Person letztlich auf Werten gründen, die die Politik übersteigen. Damit wurde der organische Zusammenhang zwischen dem einzelnen und der „polis" gebrochen. Aber deswegen ist die gegenwärtige Tendenz zu einer „Politisierung" der Ethik nicht annehmbar, die aufgrund des herrschenden Pluralismus hinsichtlich dessen, was für den Menschen gut ist, von der ethischen Wahrheit völlig absieht und die Politik auf bloß formale Regeln der Gerechtigkeit reduziert. Die politische Ethik handelt nicht von den Pflichten des Individuums gegen die Gesellschaft (dies gehört zur persönlichen Ethik), sondern von den Handlungen der politischen Gesellschaft als solcher, wobei diese Handlungen im Hinblick auf das Gemeinwohl zu beurteilen sind, das die dem Staat eigene Aufgabe darstellt. Deshalb besteht ein formaler Unterschied zwischen politischem und persönlichem Handeln, auch wenn beide von der Grundeinheit der Ethik umfangen sind.

Dem dritten Kap. über die Bildung des sozialen und politischen Gewissens nach dem hl. Josemaria Escrivá, und dem vierten über die Kultur des Lebens als soziale Aufgabe folgen spezifische Fragen politischer Ethik heute. Der fünfte Beitrag handelt vom juridischen Schutz des beginnenden Lebens und zeigt, warum die „Legalisierung" der Abtreibung eine schwere Verletzung des modernen Verfassungsstaates darstellt, der ein Rechtsstaat ist und dessen politische Gewalt durch die Menschenrechte beschränkt ist. Nun aber diskriminiert die Abtreibung die bereits empfangenen, aber noch nicht geborenen Bürger, denen der Schutz des Staats entzogen wird.

Das folgende Kap. geht auf Nr. 73 der Enzyklika „Evangelium vitae" ein, die als ein Kompromiß bzw. ein Nachgeben hinsichtlich der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens kritisiert wurde. In der Tat aber handelt es sich um eine legitime Schadensbegrenzung, derzufolge ein Abgeordneter ein restriktiveres Abtreibungsgesetz unterstützen darf, ja soll, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten freizügigeren Gesetz. Denn es geht, trotz des technischen Instruments der Stimme, in Wirklichkeit um eine partielle Aufhebung (das in diesem Falle einzig Mögliche) des Abtreibungsgesetzes, also um die Beschränkung des von anderen getanen Bösen.

Der siebte Beitrag über „Laizität und Pluralismus" betrifft die „Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben" der Kongregation für die Glaubenslehre (2002). Die Laizität des Staates ist nach der christlichen Lehre ein positiver Wert. Sie übersteigt die monistische Konzeption der griechisch-römischen Kultur sowie anderer nicht-christlicher Kulturen, indem sie zwei voneinander unabhängige Sphären und Autoritäten, die zivile und die religiöse, anerkennt, die sich aber auf dem gemeinsamen Boden der Moral treffen. Der laikale Staat ist kein areligiöser oder agnostischer Staat; er ist sich aber dessen bewußt, daß er weder Quelle noch Richter des religiösen Gewissens der Bürger ist. Was den Einsatz der Katholiken im politischen Leben anbelangt, wird in Erinnerung gerufen, daß die Grundlage dafür die kirchliche Soziallehre sein soll. Von dieser wird hervorgehoben, daß ihre

Prinzipien „im menschlichen Wesen wurzeln" (deshalb wird ein intoleranter Laizismus abgelehnt, der den Einsatz der Katholiken in der Politik zu disqualifizieren trachtet), oft aber einen legitimen Pluralismus in ihrer konkreten Umsetzung zulassen.

Das letzte Kap. handelt von der rechtlichen Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften in Zusammenhang mit den einschlägigen Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre von 2003. Dieses Dokument beabsichtigte nicht, moralische Aspekte des Problems wiederaufzunehmen, die vom kirchlichen Lehramt in letzter Zeit schon behandelt wurden, sondern nur das ethisch-politische Problem zu klären. Der Staat hat zwar die Macht, neue rechtliche Institutionen zu schaffen und alte zu ändern, aber diese Macht hat Grenzen. Solche Grenzen werden bei der rechtlichen Anerkennung homosexueller Lebensgemeinschaften überschritten. Denn damit würde die Ehe neu definiert und zu einer Institution gemacht, die „in ihrer gesetzlich anerkannten Form die wesentliche Beziehung zu den Faktoren verliert, die mit der Heterosexualität verbunden sind", z. B. Fortpflanzung und Erziehung. Wenn nun „die Ehe zwischen zwei Personen verschiedenen Geschlechts nur als eine mögliche Form der Ehe betrachtet würde, brächte dies eine radikale Veränderung des Begriffs der Ehe zum schweren Schaden für das Gemeinwohl mit sich". Eine Lebensform, die keinen positiven Beitrag zur Entfaltung der menschlichen Person und Gesellschaft darstellt, sondern eher einen negativen, ist gegen jenes Gemeinwohl, wofür der Staat existiert. Die Nicht-Anerkennung einer Pseudoehe bedeutet keine Diskriminierung, sondern eine Realität zur Kenntnis nehmen, wie sie ist.

Die tiefgehenden und zugleich klar vorgetragenen Überlegungen des Verf.s können auch für Leser, die keine Fachkenntnisse in den betreffenden Disziplinen haben, sehr hilfreich sein, um die große Relevanz für das Wohl bzw. das Übel und die Zukunft unserer Kultur zu erfassen, die die im Buch behandelten, heute intensiv diskutierten Fragen haben. G. B. Sala S. J.

Sala, Giovanni B., *Kontroverse Theologie.* Ausgewählte theologische Schriften. Festgabe zum 75. Geburtstag, herausgegeben von *Ulrich L. Lehner* und *Ronald K. Tacelli.* Mit einem Geleitwort von *Leo Kardinal Scheffczyk.* Bonn: Verlag nova & vetera 2005. 379 S., ISBN 3-936741-00-X.

Im vorliegenden Buch werden 16 Beiträge vorgelegt, die der Jubilar in verschiedenen Organen bereits veröffentlicht hat. Es handelt sich, wie Kardinal Scheffczyk im Geleitwort schreibt, um eine „den Streit aufnehmende Kontroverstheologie, die, obgleich oft mißachtet und verdächtigt, immer auch eine der Wurzeln der Glaubenswissenschaft bildete, insofern diese auf die Angriffe der Gegner oder auf die Mißdeutungen des Glaubens antworten mußte". Der Verf. folgt in der Erkenntnistheorie und Metaphysik, die seinen Ausführungen zugrunde liegen, seinem Lehrer der Theologie, Bernard Logergan SJ, der in Deutschland weitgehend unbekannt ist, in den angelsächsischen Ländern aber in einem Zuge mit Joseph Maréchal, Karl Rahner und anderen Erneuerern der thomistischen Philosophie genannt wird. Mit diesem denkerischen Instrumentarium gelingt es Sala (= S.), die behandelten Streitpunkte treffsicher herauszuarbeiten und den Standpunkt des Glaubens (und das heißt bei S. zugleich auch des Lehramtes) mit zumeist tragfähigen Argumenten zu begründen.

Die Beiträge sind unter fünf Gesichtspunkten geordnet: Vernunft und Glaube, pastorale Kontroversen, ökumenische Kontroversen, Kontroversen über das kirchliche Lehramt, moraltheologische Kontroversen.

Zur ersten Gruppe gehören u. a. die fundamentaltheologische Frage: „Der Gott der Philosophen – eine Alternative zum Gott der christliche Offenbarung?" (23–39) und eine kurze und für viele vermutlich überraschende Antwort auf die Frage: „Was kann die Theologie mit Kant anfangen?" (66–70). Als Resultat seiner langjährigen Beschäftigung mit Kants „Kritik der reinen Vernunft" zeigt S., daß dem sensualistischen Intuitionismus Kants die zwei Pfeiler fehlen, die die menschliche Erkenntnis als intelligent und rational tragen. Gemeint sind der Akt des Verstehens *(intelligere in sensibili)* und das Urteil als unbedingte Bejahung dessen, was zunächst gedacht wird. Es sind diese zwei Erkenntnishandlungen, die das Wachstum des Verstehens und zugleich die Absolutheit

der im Urteil als Sein, d. h. als wirklich erkannten Dinge ermöglichen. Das Fehlen dieser Handlungen bedeutet für den Theologen das Fehlen jenes *intellectus fidei*, von dem das Erste Vatikanische Konzil in einem Text spricht (DS 3016), der auch schon die *magna charta* der Theologie genannt wurde, sowie das Fehlen jenes „Ja" des Glaubens, auf dem die realistische Auffassung der geoffenbarten Wahrheiten gründet.

Unter den pastoralen Kontroversen besonders wichtig ist die ausführliche Untersuchung des „Vorstoßes", mit dem 1993 die drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz die in einer „Zweitehe" lebenden Katholiken zum Empfang der Kommunion zulassen wollten (89–132). Der Verf. analysiert die Argumentation der Bischöfe. Sie gehen aus von der in der Natur dieses Sakraments gründenden Norm, derzufolge diese Gläubigen „nicht zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können". Die Bischöfe gelangen zur Auffassung, daß die in Zweitehe Lebenden zwar „nicht generell", wohl aber im Einzelfall an den Tisch des Herrn treten dürfen. Mit Überraschung erfährt der Leser im darauf folgenden Aufsatz (133–154), daß der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene Katholische Erwachsenen-Katechismus (1995) den Vorschlag der drei Bischöfe, der inzwischen von der Kongregation für die Glaubenslehre (1994) abgelehnt worden war, sich zu eigen gemacht hat. Der Katechismus übernimmt weitgehend wörtlich Ausführungen der Bischöfe (ohne die Quelle zu nennen) und schließt ebenfalls auf die Anweisung, daß diese Gläubigen „ein verantwortetes Gewissensurteil" treffen sollen, was offenkundig nicht ohne weiteres mit der normativen Praxis der Kirche übereinstimmt. Dieselbe Anweisung findet sich im Katechismus auch hinsichtlich der Enzyklika „Humanae vitae", wofür der Katechismus sich auf den „Ausnahmefall" beruft, von der die „Königsteiner Erklärung" gesprochen hatte.

Höchst aktuell ist der Beitrag zum Thema „Können Laien Pfarrer sein?" (155–183). Anlaß ist die in letzter Zeit eingeführte Umwandlung der seit längerem bestehenden Betreuung von Pfarrgemeinden durch Laien in eine selbständige Leitung durch „Pfarrbeauftragte". Diesem aus der Not des Priestermangels geborenen Plan, dem eine Tendenz innewohnt, das Amtspriestertum allmählich überflüssig zu machen, setzt S. eine Konzentration der Seelsorge auf der Basis der „Eucharistischen Zentren" entgegen. Letzteres setzt die Bereitschaft zu Mobilität seitens der Gläubigen voraus, die wirklich zu der so konzipierten Pfarrei gehören (wollen). Solche Zentren schließen keineswegs die Mitarbeit von Laien aus.

Die Überlegungen zu den „ökumenischen Kontroversen" kreisen um zwei Themen: erstens um den Begriff eines „differenzierten Konsenses", der gegenwärtig eine Schlüsselrolle im Hinblick auf die angestrebte Einheit aller Christen spielt (185–203). S. nimmt Stellung zu einem Artikel eines Mitgliedes des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, in dem es um die Überwindung der Spaltung der lutherischen kirchlichen Gemeinschaften geht, und zwar hinsichtlich des Sakraments der Priesterweihe. Wenn, wie dort gesagt wird, darüber grundlegend ein Konsens bereits besteht, warum, so fragt S., wird dieser Konsens im Glauben nicht auch in einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis formuliert? Soll die Einheit im Glauben auch ohne Sprache auskommen? Dies entspricht wohl nicht der Lehre des NT. Zweitens, die Lehre von einer *gratia creata* (204–236), von der das Tridentinum spricht und die in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" (1999) durch Vertreter des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche stillschweigend übergangen wurde. Hier weist der Verf. nach, daß es rational nicht vollziehbar ist, die Rechtfertigung eines Menschen zu behaupten und zugleich zu verneinen, daß eine solche Begnadung eine geschaffene, dem Menschen inhärierende Realität nach sich zieht. Denn eine kontingente Aussage über Gott (Gott hat diesen Menschen gerechtfertigt) kann nicht wahr sein, wenn ihr keine angemessene Realität entspricht. Diese Realität aber kann nicht nur die absolute Realität der *gratia increata* (die Einwohnung Gottes im Gerechtfertigten) allein sein.

Dem kirchlichen Lehramt sind zwei Aufsätze gewidmet. Im Anschluß an die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen" (1990) fragt sich der Verf., inwieweit das Lehramt der Kirche mit einer eigenen Führung durch den Heiligen Geist rechnen kann (237–258). Denn ausgehend von der negativen und irreführenden Perspektive, unter der dieser Dienst als „nicht-unfehlbar" gesehen wird, wurde in den letzten Jahrzehnten die Unfehlbarkeit zum dominierenden Kriterium bei allen Lehrfragen, so daß

„Unfehlbarkeit" den Begriff einer vom Herrn gestifteten Lehrautorität, der der Beistand des Heiligen Geistes versprochen ist, weitgehend ersetzt hat. Damit wurde das ordentliche Lehramt nicht mehr als die normale Form verstanden, mit der der Herr seine Kirche in der Wahrheit hält, und in diesem Sinne als der normale Vollzug der kirchlichen Unfehlbarkeit. Diese traditionelle katholische Lehre findet eine Bestätigung im darauf folgenden Beitrag über die Neufassung der *Professio fidei* (1989) (259–286). Von der in drei Absätzen gegliederten Schlußformel analysiert S. den zweiten Absatz, in dem, gemäß dem Ersten Vatikanum (DS 3011) und dem Zweiten (*Lumen gentium* 25b), die Lehraussagen des Magisterium *ordinarium et universale* als definitiv gelten, d. h. als irreformabel und damit unfehlbar vorgelegt.

Die Reflexion über das Lehramt der Kirche setzt sich in der letzten Gruppe der Beiträge fort, die von moraltheologischen Kontroversen handeln. Zunächst geht es um zwei spezielle Fragen. Die erste betrifft die Lehre der Enzyklika *Evangelium vitae*, Nr. 73 (343–361), über die Zulässigkeit bzw. Verpflichtung, die Konsequenzen eines ungerechten Gesetzes dort zu begrenzen, wo es darum geht, in Alternative zu einem bereits geltenden oder zur Abstimmung gestellten freizügigeren Gesetz (z. B. Freigabe der Abtreibung in den ersten drei Monaten) ein restriktiveres Gesetz zu begünstigen (z. B. Abtreibung aufgrund strenger Indikation). Die andere befaßt sich mit einer Stelle der *Theologia moralis* des Alfons von Liguori, in der von der Möglichkeit die Rede ist, die Epikie auf das natürliche Sittengesetz anzuwenden (313–342). Durch eine eingehendere Untersuchung der Autoren, auf die Alfons verweist, konnte S. beweisen, daß er keine Ausnahme zu den negativen Vorschriften meinte, sondern eine restringierende Präzisierung der Tragweite eines Gesetzes dort, wo es undifferenziert formuliert ist.

Die letzten zwei Artikel handeln von der Berufung auf das eigene Gewissen, das für nicht wenige, einschließlich des bereits zitierten Erwachsenen-Katechismus, eine Alternative zur authentischen Lehre der Kirche darstellt (343–361, 362–376). Der Verf. unterscheidet zwischen Gewissensurteil und Gewissensentscheidung. Das zweite bereitet kein besonderes Problem; denn es ist unbestritten, daß man gemäß dem entscheiden soll, was in der konkreten Situation als gut erkannt wurde. Das Problem betrifft vielmehr die Frage, wie wir zu diesem praktischen Urteil gelangen können. Dafür stehen einem Katholiken zwei Quellen zur Verfügung: die eigene Vernunft und die Lehre der Kirche. Nun wird die zweite Quelle von denen beiseite geschoben, die ihre eigene Meinung dem vom Glauben getragenen Gehorsam gegen die Kirche vorziehen. Der gegenwärtigen inflationären Berufung auf das Gewissen ist deshalb entgegenzuhalten, daß das Gewissen zwar die letzte, unabtretbare Instanz ist, die die Verantwortung für das eigene Handeln trägt, aber nicht der letzte (objektive) Maßstab für Gut und Böse.

Der Verf. traut sich, heiße Eisen anzufassen, nicht weil er ahnungslos ist und daher unbeschwert daherreden kann, sondern weil sie ihn selbst belasten und er sich Klarheit verschaffen will (s. Einleitung 13), auch in der Hoffnung, anderen in gleicher Situation helfen zu können. Über seine Position ist kein Zweifel möglich: Er verteidigt jeweils die Position des Lehramtes der Kirche. Er tut es kenntnisreich, sachlich und meist ohne Polemik. Das Buch wendet sich an alle, die mit der Verkündigung und der Weitergabe des Glaubens zu tun haben, nicht zuletzt an die „loyalen Kritiker" der „Amtskirche".

P. Erbrich S. J.

Ruster, Thomas, *Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre.* Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2005. 336 S., ISBN 3-7867-2570-5.

Der Dortmunder Theologe Thomas Ruster (= R.) hat nach seinem bekannten Buch „Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion" wieder eine interessante und anregende Schrift veröffentlicht: „Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre". Mit seiner „Himmelslehre" erweitert R. seine theologischen Gedanken, die er in „Der verwechselbare Gott" vorgelegt hat. Hier hatte R. die neuzeitliche Entflechtung von Christentum und Religion begrüßt, weil sie das Christentum von seiner religiösen Dimension befreit und ihm dadurch den Weg zum Gott der Bibel geebnet habe. Der Gott der Religion ist für R. ein vom Menschen ‚domestizierter' und vertrauter Gott, der nichts mit dem „fremden Gott" der Bibel zu

tun hat. Religion definiert er als „höchste, alles bestimmende Wirklichkeit", die in der modernen Gesellschaft die Form des Kapitalismus angenommen hat. Mit seinen Grunddogmen der Knappheit und der Sorge bestimme jetzt der Kapitalismus den heutigen Menschen vollständig, so daß sich die Christen in ihrer Verkündigung nicht einfach auf die menschliche Erfahrung berufen könnten, weil sie schon vom Kapitalismus affiziert sei. Der christliche Glaube könne sich dieser kapitalistischen Religion nur mit dem fremden Gott der Bibel widersetzen, die die rettende Unterscheidung zwischen den falschen Göttern und dem wahren Gott ermögliche. So will R. den Christen bewußt machen, daß sie vom sehr mächtigen und gefährlichen System der kapitalistischen Religion bedroht seien.

In der „Himmelslehre" vertieft R. jetzt seine Idee vom allbestimmenden System des Kapitalismus, dessen sich der heutige Mensch kaum bewußt sei. Der Mensch meine, autonom und frei zu sein, werde aber von unsichtbaren Systemen manipuliert und beherrscht. Diese Systeme funktionierten auf der Basis der Selbsterhaltung: Sie täten das, was Menschen wollten und erwarteten. R. deutet an, daß sich diese Selbsterhaltungsidee insbesondere bei drei großen Denkern der Neuzeit (Marquis de Sade, Thomas Hobbes, Immanuel Kant) zeigt. Diese Systeme vertieften die Bedürfnisse, so daß der Mensch ohne diese bedürfnisschaffenden und bedürfniserfüllenden Systeme nicht mehr leben könne; er sei völlig abhängig von ihnen. So sei der Himmel über den Menschen nicht entschwunden und bestimme weiter das menschliche Leben. Nach R. zeigt die christliche Himmelslehre gerade das, was der moderne Mensch vergessen hat: Es gäbe Systeme und diese Systeme könnten auf Menschen zerstörend oder rettend wirken. Aber nicht nur die christliche Himmelslehre, die übrigens in der Theologie in Vergessenheit geraten sei, weise auf diese Problematik hin, sondern auch die Gesellschaftslehre Niklas Luhmanns. R. zeigt, wie nach Luhmanns Gesellschaftstheorie die moderne funktional differenzierte Gesellschaft aussieht. Es gebe in ihr verschiedene soziale Systeme, die nicht mehr von einem übergreifenden System gesteuert würden. Sie seien autopoietisch und funktionierten nach ihrer eigenen System-Rationalität und eigenen Codes der Unterscheidung (z. B. Wissenschaft: wahr/falsch; Wirtschaft: zahlen/nicht zahlen; Moral: gut/böse usw.). Solche Systeme funktionierten exklusiv, wobei sie in ihrer Umwelt mit anderen Systemen verkoppelt seien. Für R. ist es wichtig, daß man in Luhmanns Gesellschaftstheorie deutlich sieht, wie die Systeme auf Menschen wirken. Der Mensch sei diesen Systemen ausgeliefert. Sie bestimmten seine Bedürfnisse, indem sie sich an ihnen orientierten. Somit stehe der Mensch allein vor diesen Systemen, insbesondere vor dem Wirtschaftssystem, und werde von ihnen beherrscht. Am Beispiel des Zinssystems der modernen Gesellschaft zeigt R., wie ein System den Menschen negativ beeinflussen kann. Zinsen schafften Verschuldung, und Verschuldung verlange nach immer größerem wirtschaftlichen Wachstum, damit die Zinsen wieder zurückgezahlt werden könnten. Dieses wirtschaftliche Wachstum werde grenzenlos und schaffe immer neue Zinsen.

Aus dem Gesagten läßt sich erkennen, daß Luhmanns Gesellschaftstheorie für R. eine theologische Relevanz besitzt, die man in drei Punkten zusammenfassen kann: 1. Es gibt eine unsichtbare Macht, die den Menschen übersteigt und dämonisch auf ihn wirken kann. 2. Der christliche Glaube an Gott setzt notwendig das Geständnis der Sündenmacht vieler sozialer Systeme voraus. 3. Für den Kampf gegen dämonische Systeme reichen weder Einzelgänger noch eine simple Moralisierung aus, sondern es braucht ein alternatives System, das R. in der biblischen Unterscheidung Gott/Götter findet. Das Christentum darf sein differenzierendes Codesystem nicht preisgeben, weil es dann wirkungslos würde. Konkret bedeutet dies, daß das Christentum alternative Systeme anbieten soll; so müsse etwa das Zinssystem durch eine zinsenfreie Gesellschaft ersetzt werden.

In weiteren Überlegungen vergleicht R. die Gesellschaftstheorie Luhmanns mit der Angelologie in der neuscholastischen und der neueren Theologie. Trotz der Unterschiede besteht nach ihm eine große Kompatibilität zwischen beiden Theorien, die er als Systemtheorien verstehen kann. In unterschiedlicher Terminologie reden beide Theorien vom Himmel oder den Systemen, die den Menschen positiv oder negativ beeinflussen. Die guten Engel leben nicht von der Selbsterhaltungsideologie, sondern von der Anerkennung der Ehre Gottes. Nachdem er durch die Gesellschaftstheorie Luhmanns

und die klassisch-moderne theologische Angelologie die Existenz des Himmels (d. h. der Systeme) nachgewiesen hat, sieht R. in der jüdischen Tora die wahre Alternative zu den bösen Systemen der modernen Gesellschaft. Die Tora funktioniere wie die oben geschilderten Systeme. Sie sei geschlossen und autopoietisch, habe ihre eigenen Codes (Unterscheidung zwischen Gott und Göttern), schaffe ihre eigene Wirklichkeit und erkenne nur Gottes Herrlichkeit an. Nach R. sind die Christen von der Tora nicht dispensiert, weil Jesus sie nicht abgeschafft hat. Er habe sogar die Gebote der Unterscheidung zwischen Israel und anderen Völkern verschärft und andere Gebote, „die im Innern Israels für Ausgrenzung und Entzweiung sorgen", entschärft. Konkret könne sich die Tora durch vier Strategien der Destruktivität autonom gewordener Funktionssysteme widersetzen. Die erste Strategie würde die strukturelle Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen unterbrechen, indem sie verhindert, das zu tun, was wir wollen. Sie sei gegen das Selbsterhaltungssystem der kapitalistischen Religion gerichtet und setze alles auf die Anerkennung der Ehre Gottes (konkret z. B. durch Verbote von Handel und das Sabbatgebot). Die zweite Strategie würde die Evolution sozialer Systeme unterbrechen, bevor sie sich gegenüber ihrer Funktion verselbständigen. Jedes System, heute insbesondere das Wirtschaftssystem, sei ständig in Gefahr, alles nur seiner eigenen Reproduktion unterzuordnen und dadurch zerstörerisch auf die Umwelt zu wirken. So stoppten die Gebote der Tora diese „Systemevolution an der Stelle, an der die Autonomisierung einsetzt" (243). Die dritte Strategie würde soziale Systeme auf der Programmebene beeinflussen (vgl. 249). Die letzte, vierte Strategie würde schließlich soziale Systeme irritieren. Das Christentum solle sich nach R. von anderen Systemen unterscheiden und dadurch andere Systeme irritieren. R. zeigt, wie das Mönchstum und die marianische Frömmigkeit die geschlossenen politischen Systeme irritiert haben (vgl. 259–263).

Im siebten Kap. unterzieht R. die Tora-Interpretation von Maimonides und Thomas von Aquin seiner Kritik. Beide Denker reduzieren die Tora auf die Vernunft. Die Tora sei nichts anderes als eine kleine Nachbesserung der Vernunft. Damit verfehle besonders Thomas von Aquin die Tatsache, daß auch die Vernunft teuflisch sein und werden könne. So spricht sich R. gegen jede Reduzierung der Tora auf die Vernunft aus. R. beruft sich auf Yeschaiahu Leibowitz und kommt zur Schlußfolgerung, daß die Tora auf nichts reduziert werden darf, weil sie um ihrer selbst willen (UISW) existiert und ihr Lohn das Handeln nach ihren Gesetzen ist. Die Frage nach ihrem Zweck („nicht um ihrer selbst willen" – NUISW) diene dazu, die Unterscheidung des Systems im System zu betrachten und nach ihrem Sinn zu fragen.

Das letzte Kap. widmet R. nochmals den Engeln. Die seligen Engel stellen toracodierte Systeme dar, in denen man zwischen Gott und Göttern unterscheide: a) Engel tun, was die Tora tut. b) Engel rufen toragemäßes Denken und Handeln hervor. c) Engel stellen sich ein, wenn die Tora angenommen und ihr entsprochen wird. d) Engel kennen das Geheimnis des Gesetzes des Lebens und offenbaren es. Sie sind auf das Wirken des Menschen angewiesen. Sie breiten das Gute aus, wenn die Menschen das Gute tun, so, wie die bösen Engel das Böse bewirken, wenn die Menschen das Böse tun. Nach R. haben die Christen, wie es die Offenbarung des Johannes bezeugt, das Wirken der seligen Engel als Mächte gegen das politische System des Römischen Reiches verstanden. Nun hat sich die Situation in der modernen Gesellschaft verändert. Jetzt ist das Wirtschaftssystem das beherrschende und alles bestimmende System, dem sich die Christen mit den seligen Engeln widersetzen sollen (vgl. 167). Der besondere Ort, an dem das Wirken der seligen, toracodierten Engel erfahren wird, ist für R. die Heilige Messe. In der Heiligen Messe geschehe das Gegenteil der alles bestimmenden Religion des Kapitalismus (vgl. 328).

R.s Buch gebührt das große Verdienst, daß es wie kein anderes theologisches Buch in der neueren Theologie auf die Aktualität und Wichtigkeit der christlichen Angelologie hinweist, die in der Theologie nebensächlich, abstrakt oder fast völlig vergessen ist. Nach R.s Himmelslehre kann man die Angelologie nicht mehr betrachten wie bisher: nur als ein interessantes theologisches, fast esoterisches Stück aus längst vergangenen Zeiten, mit dem man in der christlichen Theorie und Praxis nichts anzufangen weiß. R. hat eindrucksvoll das Gegenteil nachgewiesen: Die christliche Angelologie kann heute

so bedeutungsvoll und inspirierend sein wie nie zuvor. Sie macht uns auf die unsichtbaren Mächte und Gewalten der kapitalistischen Religion in der modernen Gesellschaft aufmerksam, die durch ihre perfiden Gesetze der Selbsterhaltung zerstörerisch auf uns wirken. Angesichts der bösen Systeme hilft nicht mehr ein christlicher Individualismus, sondern die Christen müssen versuchen, ein anderes System zu schaffen, ein System der christlichen Kontrastgesellschaft, in der es nicht mehr um die Selbsterhaltung, sondern um die Ehre und Herrlichkeit Gottes geht. So gewinnt mit R.s „Himmelslehre" die Angelologie ihren „Sitz im Leben" des modernen Menschen.

Aber wir möchten hier auch einige Fragen an R.s Angelologie stellen. Es verwundert sehr, daß R.s Angelologie fast ohne jeden christologischen Bezug konzipiert ist, so daß sich die Frage aufdrängt, ob sie sich überhaupt noch als christliche Himmelslehre verstehen läßt. Nur auf ein paar Seiten begegnen wir dem einen oder anderen Zitat aus dem Neuen Testament, und auch Jesus Christus wird nur beiläufig erwähnt. Man bekommt den Eindruck, daß nicht Jesus Christus sondern die Tora und die toracodierten Engel im Mittelpunkt von R.s Angelologie stehen. Das würde bedeuten, daß sich die Christen nicht so sehr mit Christus als vielmehr mit der Tora und den seligen Engeln gegen die kapitalistische Religion auflehnen sollten. In diesem Sinne könnte man sagen, daß R.s Projekt einer toracodierten oder alttestamentlichen Angelologie ganz gelungen, er aber eine christologisch begründete Angelologie schuldig geblieben ist. Folglich reduziert R. das unterscheidend Christliche auf folgendes: „Das unterscheidend Christliche ist die christliche Unterscheidung" (264). Diese christliche Unterscheidung schließt für R. vor allem die Unterscheidung zwischen Gott und Göttern ein. Hier sehen wir die Reduzierung des Christlichen auf ein System: „Es ist die Unterscheidung, die das Christentum als System konstruiert und mit der es seine Umwelt beobachtet, [...]. Das Christentum kann als unterscheidbares System nur vorkommen, wenn es eine Unterscheidung setzt und in seinen Operationen bei dieser Unterscheidung bleibt" (ebd.). Niemand wird bestreiten, daß der christliche Glaube auch Systeme schafft, aber auf gar keinen Fall darf man den christlichen Glauben auf ein System reduzieren. In der Mitte des christlichen Glaubens steht kein System, sondern eine Person: Jesus Christus. Jesus Christus selbst ist das unterscheidend Christliche. Das bedeutet, daß die Theologie in erster Linie nicht eine Lehre der Tora-Unterscheidung (vgl. 265–266), sondern der christologischen Konzentration sein müßte. Ein anderes Problem, das sich uns in der „Himmelslehre" R.s stellt, ist sein Verständnis von Religion. Seiner Meinung nach beinhaltet die religiöse Erfahrung nur die Himmelsfrömmigkeit, d. h., sie beziehe sich nur auf die Natur und nicht auf die Übernatur (50; vgl. auch 316–317). R. bekräftigt seine Argumentation mit einigen Zitaten aus „Nostra Aetate". Es wäre falsch, die religiöse Erfahrung anderer Religionen auf die Erfahrung der Natur bzw. auf die Himmelsfrömmigkeit zu reduzieren. Diese Interpretation kann sich nicht auf die neueren kirchlichen Dokumente berufen (z. B. NA 4. 9. 11; RM 28), die zur Genüge beweisen, wie R. in exklusivistischer Weise andere Religionen interpretiert. Dessen ist sich auch R. bewußt. Er zitiert „Nostra Aetate" willkürlich bzw. nur daraus das, was seine These von Religion als Himmelsfrömmigkeit unterstützt (nur NA 2).

So kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß R. uns ein religionsfreies, jüdisch-toracodiertes Christentum ohne Jesus Christus liefert – eine Vorstellung, die man nur schwer akzeptieren kann.

I. Raguž

ThPh 81 (2006) 161–180

Aristotelesrezeption im Ansatz der Ersten Philosophie bei Bonaventura und Thomas von Aquin

Von Rolf Darge

Aus der Begegnung mit dem aristotelischen Denken in Gestalt des ganzen *Corpus aristotelicum* und seiner arabischen Interpretationen erwächst den Autoren des lateinischen Westens seit Mitte des 12. Jahrhunderts eine gewaltige Herausforderung.[1] Zu leisten ist eine Integration der augustinisch geprägten christlichen Weltsicht und des aristotelischen profanwissenschaftlichen Weltbilds zu einer Gesamtsicht der Wirklichkeit, welche einerseits dem Ziel der christlichen Offenbarung und andererseits dem Anliegen universaler Rationalität Rechnung trägt. Aus der Rezeption des aristotelischen Philosophie-Ideals ergibt sich dabei eine spezielle Aufgabe: Im ersten Buch der *Metaphysik* bestimmt Aristoteles die Erste Philosophie als „Weisheit" und „göttliche Wissenschaft"[2], weil sie die erste Ursache – das Göttliche – zum Gegenstand hat; dementsprechend erscheint sie in der Einteilung der theoretischen Wissenschaften im 6. Buch der *Metaphysik* unter dem Namen „Theologie".[3] In ihrer Ausübung erreicht gemäß dem 10. Buch der *Nikomachischen Ethik* der Mensch das höchste ihm überhaupt mögliche Glück.[4] Gegenüber dieser Auffassung sind die Möglichkeit und das Erfordernis christlicher Offenbarung und einer darauf gegründeten Theologie zu rechtfertigen. Andererseits ist auch im Interesse der Sicherung wissenschaftlicher Rationalität die nicht ohne weiteres eindeutige aristotelische Lehre zu erklären.

Thomas und Bonaventura, die in Paris am gleichen Tag des Jahres 1257 zu Theologieprofessoren ernannt werden, gehören zur zweiten Autorengeneration, welche die intellektuelle Herausforderung des Zeitalters annimmt. Sie repräsentieren dabei unterschiedliche – nach Meinung vieler Interpreten sogar diametral entgegengesetzte – Positionen. E. Gilsons Gegenüberstellung beider Denker[5] löste eine Kontroverse über Ähnlichkeit und Differenz ihrer Einstellung zum Aristotelismus und zur Philosophie überhaupt aus,

[1] Cf. *A. de Libera*, Die mittelalterliche Philosophie, Paderborn 2005, bes. 21–25, 77–106; *R. Heinzmann*, Philosophie des Mittelalters, 2. ergänzte Auflage Stuttgart 1998, bes. 137–164; *P. Schulthess/R. Imbach*, Die Philosophie im lateinischen Mittelalter, Zürich [u. a.] 1996, bes. 38–76; *F. Van Steenberghen*, Die Philosophie im 13. Jahrhundert, München [u. a.] 1977, bes. 39–116.

[2] *Aristoteles*, Metaphysik I, cap. 2, 982a 19–21, 983a 6–11, in: Aristoteles' Metaphysik, griechisch-deutsche Ausgabe, herausgegeben von *H. Seidl*, 3. verbesserte Auflage Hamburg 1989, 9 und 15.

[3] Ibid. VI, cap. 1, 1026a, 19, Band 1, 253.

[4] *Aristoteles*, Nikomachische Ethik X, cap. 7, 1177a 12–1178a 8, auf der Grundlage der Übersetzung von *E. Rolfes* herausgegeben von *G. Bien*, 4. durchgesehene Auflage Hamburg 1985, 248–251.

[5] *E. Gilson*, Die Philosophie des heiligen Bonaventura, 2. Auflage Köln 1960, bes. 501–526.

die noch nicht abgeschlossen ist.[6] Sie zieht ihre Spannung aus der in der historischen Annäherung mitgeführten systematischen Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Offenbarungstheologie; Bonaventura und Thomas werden als Exponenten verschiedener möglicher Grundlösungen dieser Frage angesehen.

Gilson vertrat die These, daß Bonaventura und Thomas gegensätzliche Typen christlichen Denkens und des produktiven Umgangs mit der aristotelischen Philosophie repräsentieren: Bei Bonaventura erscheine der augustinisch geprägte Typ; ein solches Denken hat Gilson zufolge die christliche mystische Ekstase zum Ziel und vermag der Philosophie außerhalb der auf augustinischen Grundsätzen errichteten theologischen Synthese keinen Wert zuzuerkennen. In diesem Rahmen erfolge hier die Aristotelesrezeption. Mit den Mitteln des aristotelischen Denkens, aber mit einer im Grunde gegen den Aristotelismus gerichteten Intention, führe Bonaventura „die mystische Synthese des mittelalterlichen Augustinismus" zur Vollendung.[7] Der andere Denktyp öffne sich dem Anliegen einer eigenständigen Philosophie und lege der theologischen Erörterung im engeren Sinne eine aristotelisch geprägte Wirklichkeitsdeutung zugrunde. Diesen Typ repräsentiere Thomas; er bringe „das Werk des christlichen Aristotelismus" zur Vollendung. Die beiden Synthesen versteht Gilson als „aus verschiedenen Urhaltungen heraus aufgebaut".[8]

Im Gegenzug gegen Gilson relativierte Fernand Van Steenberghen den Unterschied vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Auseinandersetzung der Pariser Theologen mit dem „heterodoxen Aristotelismus" an der Artistenfakultät, die in der Verurteilung von 13 Thesen durch den Pariser Bischof Stephan Tempier am 10. Dezember 1270 ihren ersten Höhepunkt fand. Nach Ansicht Van Steenberghens entwickelt Bonaventura im Rahmen eines augustinisch inspirierten Entwurfs theologischer Weisheit ein Philosophieverständnis, das im wesentlichen mit demjenigen des Thomas übereinkommt: Für beide Denker ist „Die wahre Philosophie [...] nichts anderes als die Erkenntnis des Seienden und seiner Gründe, sofern die Vernunft aus eigenen Kräften und nach ihren eigenen Methoden dies erkennen kann. Als solche geht sie der Theologie voraus und ist ihr gegenüber ebenso autonom wie die Vernunft dem Glauben und die Natur der Gnade gegenüber."[9] Bonaventuras scharfe antiaristotelische Polemik in den späten *Collationes in Hexaëmeron* richte sich nicht gegen Aristoteles selbst, sondern gegen zeit-

[6] Cf. die neueren Berichte und Diskussionen in: *G. Cresta*, Die Transzendentalien des Seins als onto-theologische Grundsätze des Seienden. Ein Beitrag zu Metaphysik und Anthropologie Bonaventuras (Phil.-Diss. Freiburg i. B. 2003), Frankfurt am Main 2004, bes. 4–18; *J. Aertsen/A. Speer*, „Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre", in: RThAM 64 (1997), 32–66, bes. 32–36; *A. Speer*, Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras, in: RThAM 57 (1990), 142–182, bes. 142–149.

[7] *Gilson*, 521 (siehe Anmerkung 5).

[8] Ibid. 525.

[9] *Van Steenberghen*, 202 (siehe Anmerkung 1); cf. auch 244.

genössische Artisten, welche die Philosophie unter Berufung auf Aristoteles neu als eine vom Glauben getrennte Lebensform entwerfen. In diesem Antiaristotelismus und „Antiphilosophismus" aber unterscheide er sich wiederum nicht wesentlich von Thomas, denn dies sind „im wesentlichen allgemeine Einstellungen [...], die allen christlichen Denkern seiner Zeit gemeinsam sind".[10]

An dieser Deutung, die in der neueren Forschung weithin Akzeptanz gefunden hat, möchte ich im folgenden eine Korrektur anbringen – die nicht als Rückwendung zu Gilsons Gegenüberstellung der beiden „Urhaltungen" gemeint ist; vielmehr geht es darum, eine wesentliche Differenz beider Denker im Hinblick auf die Einschätzung des Status der Philosophie hervorzuheben und aus der je anderen Aristotelesrezeption im Denkansatz zu erklären. Dabei zeigt sich der innere Grund, aus dem Bonaventura und Thomas der Bewegung an der Artistenfakultät auf eine je andere Weise begegnen. Zunächst wird kurz dieser Unterschied bezeichnet. Danach werden der je andere Philosophieansatz und die daraus resultierende Differenz im Verständnis des Status der Philosophie und ihres Verhältnisses zur Theologie aufgewiesen, aus der jener Unterschied zu verstehen ist. Dazu wird zuerst die Position Bonaventuras, anschließend diejenige des Thomas analysiert.

Zwei Antworten auf den radikalen Aristotelismus

Die beiden Theologen reagieren auf die Herausforderung durch den Aristotelismus an der Artistenfakultät[11] auf je andere Weise und erzielen dabei eine unterschiedliche Wirkung: Thomas antwortet mit einem umfassenden philosophischen Forschungsprogramm, das den Ertrag des Aristotelischen Denkens in den für das christliche Wirklichkeitsverständnis relevanten Gegenstandsfeldern zu ermitteln sucht. Es schlägt sich in einer Vielzahl philosophischer Traktate und Aristoteles-Kommentare nieder. Die Schriften sind durch Fragen angeregt, die im Zuge der Aristotelesrezeption an der Artistenfakultät entstehen und zielen auf Leser in diesem Kreis.[12] Wie auf

[10] Ibid. 229f.

[11] Siehe dazu *Th. Ricklin*, Von den ‚beatiores Philosophi' zum ‚optimus status hominis'. Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker, in: *J. Aertsen/A. Speer*, Geistesleben im 13. Jahrhundert, Berlin 2000, 217–230; *D. Piché*, La condamnation Parisienne de 1277, Paris 1999, bes. 243–261; *A. de Libera*, Faculté des arts ou Faculté de philosophie? Sur l'idée de philosophie et l'idéal philosophique au XIII^{e} siècle, in: *O. Weijers/L. Holtz* (Hgg.), L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^{e}-XV^{e} siècles), Actes du colloque international, Paris 18–20 mai 1995, Turnhout 1997, 429–444; siehe auch die Beiträge von *A. de Libera*, Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire de 1270–1277; und *L. Bianchi*, 1277: A Turning Point in Medieval Philosophy, in: *J. Aertsen/A. Speer* (Hgg.), Was ist Philosophie im Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der S. I. E. P. M. [= Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale] 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, Berlin [u. a.] 1998, 71–89 und 90–110.

[12] Siehe dazu *J.-P. Torrell*, Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin, Freiburg i. Br. [u. a.] 1995, bes. 198–211, 239–260; *J. Weisheipl*, Thomas von Aquin. Sein Leben und seine Theologie, Graz [u. a.] 1980, bes. 223–270.

der einen Seite Thomas die Positionen der Artisten genau zur Kenntnis nimmt, so verfolgen diese ihrerseits die Entwicklung seines Denkens in dieser Zeit mit Aufmerksamkeit; denn Thomas gilt ihnen nicht nur als Fürsprecher an der übergeordneten Fakultät, sondern auch als Meister ihres Fachs.[13] Dieses Ansehen des Thomas ist bezeugt: Nach der Abberufung des Thomas aus Paris 1272 richten sich der Rektor und die Magistri der Artistenfakultät in einem offiziellen Brief an das Generalkapitel des Ordens mit der Bitte, Thomas möge um ihretwillen nach Paris zurückkehren. Zwei Jahre später sendet die Pariser Artistenfakultät auf die Nachricht vom Tod des Thomas an das Generalkapitel eine Beileidsbekundung mit der Bitte, man möge seine letzten Schriften nach Paris übersenden und seinen Leichnam in Paris beisetzen.[14]

Bonaventuras Antwort geht in eine andere Richtung: Der aristotelische Skandal veranlaßt ihn nicht zu selbständigen philosophischen Forschungen. Wie Joseph Ratzinger gezeigt hat, betrachtet er die neuaristotelischen Tendenzen eschatologisch als eine der Gefahren der angebrochenen Endzeit, die sich an der Pariser Universität, die als Quell der rechten Lehre vom Widersacher Gottes besonders angefeindet wird, bemerkbar machen.[15] Die Gefahr einer sich verselbständigenden Philosophie erfordert in seiner Sicht eine entschiedene theologische Antwort mit praktischen Konsequenzen. Die Verurteilung von 1270 und die große Verurteilung vom 7. März 1277, mit der die Krise gewaltsam beendet wird[16], entsprechen der Zielrichtung seiner Stellungnahme.

Aber warum reagiert Bonaventura nicht wie Thomas, der das Anliegen christlicher Orthodoxie nicht weniger leidenschaftlich verfolgt, auch mit philosophischen Mitteln? Auf diese Frage sind mehrere einander nicht ausschließende Antworten möglich. So kann etwa auf die unterschiedliche philosophische Kompetenz der beiden Theologen verwiesen werden.[17] Auch hatte Bonaventura als Ordensgeneral anderen Anforderungen zu genügen als Thomas. Schließlich mögen auch Spiritualitätsunterschiede zwischen dem Franziskaner- und dem Dominikanerlehrer in Betracht zu ziehen sein.[18] Diese Erklärungen bleiben jedoch insgesamt unbefriedigend, da sie

[13] Siehe dazu *R. Darge*, Wie kann die Philosophie uns glücklich machen? Boethius von Dacien und das antike Philosophieideal, in: FZPhTh 51 (2004), 5–25, bes. 16–20.

[14] Cf. *Weisheipl*, 269f. (s. Anm. 12), 302f.

[15] *Benedictus Papa, XVI.* [J. Ratzinger], Die Geschichtstheologie des Hl. Bonaventura, München 1959, 148–160.

[16] Cf. die in Anmerkung 11 genannten Studien.

[17] Wie J.-G. Bougerol gezeigt hat, wurden in den Jahren, in denen Bonaventura selbst an der Pariser Artistenfakultät studierte (1235–1243), von Aristoteles nur das „Organon" und die ersten Bücher der „Nikomachischen Ethik" gelesen. Bonaventura mag Teile der übrigen Aristotelischen Schriften für sich studiert haben; zu einer wirklich gründlichen Kenntnis der naturwissenschaftlichen und metaphysischen Lehren des Aristoteles gelangte er jedoch wohl nicht. Bei Aristotteleszitaten verwendet er regelmäßig ein Florilegium; cf. *J.-G. Bougerol*, Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote, in: AHDL 40 (1973), 135–222, 1989.

[18] Gilsons These von der franziskanischen Grundoption Bonaventuras (*ders.*, 103f., 517–526

nur äußere Faktoren benennen, aus denen nicht der innere, gedankliche Zusammenhang einsichtig wird, welcher die Art der jeweiligen Antwort bestimmt. Diesem inneren Grund soll hier nachgegangen werden. Gezeigt werden soll, daß Bonaventura und Thomas nicht auf gleiche Weise reagieren *können*, weil sie aufgrund ihres je anderen Denkansatzes das Verhältnis von Philosophie und Theologie auf grundlegend verschiedene Weise verstehen. Der Unterschied im Denkansatz aber hängt unmittelbar zusammen mit Aristotelesrezeption beider Denker in der Grundlegung der Philosophie überhaupt – also im Ansatz der ersten Philosophie oder Metaphysik.

Bonaventura

Zu Beginn der *Collationes in Hexaëmeron* entwickelt Bonaventura Grundlinien seines Metaphysikkonzepts; denn die Metaphysik hat seiner Auffassung nach fundamentale Bedeutung für das Ziel dieser Betrachtungen. Diese sollen zeigen, daß „in Christus alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft Gottes verborgen sind, daß er die Mitte aller Wissenschaften ist." [19] Für diesen Aufweis hat die Metaphysik fundamentale Bedeutung, da sie diese Mitte unter dem allgemeinen und grundlegenden Aspekt, nämlich als die Mitte der Seiendheit thematisiert, die „aus ewiger Zeugung der Anfang ist". [20] Christus wird als Mitte der Seiendheit verstanden, da er als die mittlere Person der Trinität Träger der *divina exemplaritas mundi* ist; in ihm als dem vom Vater ewig gezeugten wesensgleichen Wort sind die notwendigen Urbilder aller kontingenten, geschaffenen Dinge enthalten. In dieser Mitte der Seiendheit, die alles übrige Seiende exemplarisch begründet, findet die Metaphysik ihren eigentlichen Gegenstand. Zu seiner Erhellung setzt sie bei den geschaffenen Seienden an und führt diese auf dem Weg einer Analyse (*resolutio*, Rückführung) auf ihren letzten seinsmäßigen Grund, das göttliche Sein, zurück. Dieser Grund zeigt sich dabei unter verschiedenen Aspekten: als erste Wirkursache, als universales *medium* oder Exemplarursache und als letzte Zielursache des kontingenten Seienden. Ihre eigentümliche Aufgabe aber erfüllt die metaphysische Betrachtung, insoweit sie das göttliche Sein unter dem Aspekt seiner universalen Exemplarität erschließt: „Der Metaphysiker [...] erhebt sich aus der Betrachtung der Prinzipien der geschaffenen und einzelnen Substanz zur allgemeinen und ungeschaffenen und zu jenem Sein, insofern es den Sinngehalt des Ursprungsgrunds, der Mitte und des letzten Ziels hat, dennoch nicht unter

[siehe Anmerkung 5]) ist vielfach aufgenommen worden; cf. etwa *W. Detloff*, Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken Bonaventuras, in: MThZ 13 (1962), 107–115; *J.-G. Bougerol*, Introduction à Saint Bonaventure, Paris 1988, 12–30.

[19] *Bonaventura*, Collationes in Hexaëmeron I, 11 (ed. *Quaracchi* 1891), V, 331a: „Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum."

[20] Collationes in Hexaëmeron I, 12 (V, 331a): „Primum ergo medium est essentiae aeternali generatione primarium."

dem Sinngehalt des Vaters, des Sohns und des Heiligen Geists. [...] Insofern er aber jenes Sein unter dem Aspekt der alles umfassenden Exemplarursache betrachtet, [...] ist er ein wahrer Metaphysiker."[21]

Aber wie kann der göttliche Seinsgrund mit Gewißheit aufgewiesen werden? Seine Antwort entwickelt Bonaventura im *Itinerarium* durch eine am Aristotelischen *Organon* orientierte

Analyse des menschlichen Verstehens. Dieses beruht auf einem Diskurs, der über Begriffe, Sätze und Schlußfolgerungen läuft und dabei vom Einfachen zum Komplexen – von Begriffen zu Sätzen und von dort zu Satzverbindungen – fortschreitet. Die Analyse wird deshalb zuerst als Begriffsanalyse und dann als Satzanalyse geführt.

Ein Begriff wird auf dem Weg der Einsicht in die entsprechende Definition erfaßt. Eine Definition aber erfolgt durch Rückführung auf einen Begriff, der allgemeiner ist als der Ausgangsterminus. Das Verständnis dieses übergeordneten Terminus erfordert wiederum eine Definition und somit einen noch allgemeineren Begriff und so fort, bis hin zu gewissen allgemeinen Begriffen *(generalissima)*, die ein Definieren überhaupt ermöglichen. Diese sind ‚Seiendes' und andere Begriffe, welche die allgemeinsten Bestimmungen des Seienden ausdrücken: „Eines", „Wahres" und „Gutes". Die vollständige begriffliche Erfassung erfordert also die Rückführung des jeweiligen Begriffsinhalts auf diese allgemeinen Sinngehalte, die von jedem Seienden ausgesagt werden können.[22]

Damit ist die begriffliche Analyse aber noch nicht abgeschlossen; vollständig ist sie erst, wenn sie das Ersterkannte in den Blick bringt, das jedem begrifflichen Verstehen von endlichem Seienden als Grund seiner Möglichkeit vorausliegt und darin immer miterfaßt ist – und dies ist das göttliche Sein selbst: Das im allgemeinen Begriff des Seienden Erfaßte kann nämlich in Disjunktionen gedacht werden: als verminderte und als vollständiges, als unvollkommenes und als vollkommenes, als in Möglichkeit Seiendes und als in Wirklichkeit Seiendes, als Seiendes in bestimmter Hinsicht und als einfachhin Seiendes, als vorübergehendes und als bleibendes, als durch anderes seiendes und als durch sich selbst seiendes, als mit Nicht-Sein vermischtes und als reines Seiendes *(ens purum)*, als abhängiges und als absolutes, als

[21] Collationes in Hexaëmeron I, 13 (V, 331b): „Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis ultimi, non tamen in ratione Patris et Filii et Spiritus sancti. [...] Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis [...] verus est metaphysicus."

[22] Itinerarium mentis in Deum III, 3 (ed. *Quaracchi* 1891), V, 304a: „Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. – Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum."

späteres und als früheres, als wandelbares und als unwandelbares, als einfaches und als zusammengesetztes Seiendes. Privationen und Mängel sind aber, wie Bonaventura mit Averroes feststellt, nur durch positive Bestimmungen erkennbar. Die Erkenntnis des Unvollkommenen, Begrenzten und Bedingten setzt also die Erkenntnis des Vollkommenen, Unbegrenzten und Unbedingten voraus. Deshalb „gelangt unser Verstand, wenn er vollständig auflöst, zur Erkenntnis von geschaffenem Seienden nur mithilfe des Begriffs des reinsten, wirklichsten, vollkommensten und absoluten Seienden, welches das schlechthin und ewig Seiende ist, in dem die Sinngehalte *(rationes)* aller anderen Seienden in Reinheit liegen“ [23] – das heißt in urbildlicher, exemplarischer Form. Das vom Verstand zuerst Erfaßte, das in jedem Begriff einer endlichen Realität mitgedacht wird, ist reiner Akt; es ist das göttliche exemplarische Sein. [24]

Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Erkenntnisanalyse mit Bezug auf die beiden anderen Formen der Verstandestätigkeit: Den Sinn eines Satzes erfaßt der menschliche Verstand erst dann wirklich, wenn er mit Gewißheit *(certitudinaliter)* weiß, daß dieser Satz wahr ist. Dazu ist aber erforderlich, daß der Verstand weiß, daß es sich mit der Wahrheit dieses Satzes nicht anders verhalten kann, daß diese Wahrheit also unveränderlich ist. Da nun der menschliche Geist veränderlich ist, kann er eine unveränderliche Wahrheit als solche nur „durch irgendein Licht sehen, das gänzlich unveränderlich strahlt.“ Dieses Licht kann kein geschaffenes, sondern muß göttlicher Natur sein. Es fällt – in theologischer Sicht – mit der zweiten göttlichen Person, dem Wort, philosophisch gesehen also mit der *Exemplarität* im göttlichen Sein zusammen. [25] Den Sinn einer Schlußfolgerung schließlich erfaßt unser Verstand erst dann wirklich, wenn er die Notwendigkeit begreift, mit der die *conclusio* aus den Prämissen folgt. Diese Notwendigkeit läßt sich nun weder aus dem eigenen Sein der Dinge erklären; denn auch seinsmäßig Kontingentes und sogar Nichtexistierendes kann Gegenstand einer solchen *conclusio* sein noch lässt sie sich aus der Existenz der Gegenstände als Denkinhalt in der Seele erklären; denn dabei kann es sich um eine bloße Fiktion handeln. Die Notwendigkeit beruht in letzter Instanz auf der *Exemplarität* in der ewigen Kunst, nach der die Dinge aufgrund ihrer Repräsentation in der ewigen Kunst aufeinander hingeordnet sind. [26] Die Analysen führen zu

[23] Ibid.: „Non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate.“

[24] Ibid.: „Esse igitur est quod primo cadit in intellctu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.“

[25] Ibid. 304a-b: „Scit igitur [intellectus noster veritatem propositionis] in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum (Joan I, 1 et 9).“

[26] Ibid.: „Venit igitur [necessitas illationis] ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis.“

dem Ergebnis, daß der menschliche Verstand etwas nur deshalb mit Gewißheit zu erkennen vermag, weil er vorgängig zu jeder Erkenntnis besonderer Strukturen der erfahrbaren Wirklichkeit immer schon mit dem göttlichen Sein – genauer: mit der ewigen Wahrheit oder der Exemplarität in der göttlichen Kunst – verbunden ist. Der erste universale Seinsgrund ist also für den menschlichen Verstand auch das Ersterkannte: „Jener [der Autor des *Liber de Causis*, R. D.] sagt: ‚das Erste aller geschaffenen Dinge ist das Sein' [*Lib. de Causis* Propos. 4]; ich aber sage: das Erste aller verstehbaren Dinge ist das erste Sein."[27] Im Aufstieg zum ersten seinsmäßigen Prinzip führt die metaphysische Analyse zugleich auf das erste Erkenntnisprinzip zurück.

Damit ist der Rahmen einer Metaphysik bestimmt, die im Sinne Bonaventuras als „wahre Metaphysik" gelten kann. Sie konstituiert sich von ihrem Ansatz her als eine eigenständige, von der Theologie unabhängige Wissenschaft. Freilich ist dazu die Annahme einer innerlich notwendigen Verbindung des menschlichen Verstandes mit der ewigen Wahrheit erforderlich; aber diese Annahme gefährdet im Sinne Bonaventuras nicht die wissenschaftliche Unabhängigkeit dieser Disziplin gegenüber der Theologie, da sie ohne Rückgriff auf die Offenbarung mit rein philosophischen Mitteln als denknotwendig zu erweisen ist; die gedanklichen Mittel dazu finden sich allerdings nicht bei Aristoteles, der nach Ansicht Bonaventuras durch seine Kritik der Ideenlehre den Ansatz jeder wahren Metaphysik zerstörte[28], als vielmehr in der neuplatonischen Tradition: Als einen erleuchteten Philosophen, der ohne das Licht des Glaubens die unmittelbare Verbindung unserer höchsten Erkenntniskraft mit dem Ort der Ideen, der ewigen Wahrheit, erschloß, betrachtet Bonaventura den „sehr ehrwürdigen (nobilissimus!) Plotin aus der Schule Platons"[29] Vor diesem Hintergrund erhellt ein grundlegender Zug in Bonaventuras Sicht des Verhältnisses von Philosophie und Theologie:

Plotin entwickelte auf der Grundlage der Annahme, daß die Seele mit ihrer Spitze in die Ideensphäre des Nous hineinreicht, eine philosophische Lehre vom Aufstieg zum absoluten Grund aller Dinge; ihrzufolge führt der in der – und als – Philosophie zu vollziehende Aufstieg zur Schau der Ideen und darüber hinaus schließlich zur Vereinigung mit dem ersten Prinzip, dem überseienden unsagbaren Einen, das sich in der Vielheit der Ideen des Nous auslegt.[30] Bonaventura tritt nun mit Nachdruck ebenfalls für eine un-

[27] Collationes in Hexaëmeron X, 18 (V, 379a): „Unde dixit ille: Prima rerum creatarum omnium est esse; sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum." Siehe dazu auch *Aertsen/Speer*, Philosophie Bonaventuras, 55–63 (siehe Anmerkung 6).

[28] Collationes in Hexaëmeron VI, 2 (V, 360b): „Aliqui negaverunt, in ipsa [prima causa] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis."

[29] Collationes in Hexaëmeron VII, 3 (V, 365b): „Alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, quia omnia bona posuerunt in optimo Deo […], sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis."

[30] Plotin. Ausgewählte Schriften, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von *Ch. Tornau*, Stuttgart 2001, Einleitung, bes. 13–42; *J. Halfwassen*, Der Aufstieg zum Einen. Untersuchungen zu Platon und Plotin, Stuttgart 1992, 10–17, 150–182.

mittelbare Verbindung unseres Verstandes mit der Sphäre der Ideen ein; der Verstand „berührt" oder „trifft" *(attingit)* in seinem oberen Teil, der auf Gott als Erkenntnisgegenstand ausgerichtet ist, die Ideen; er ist gleichsam an ihnen festgewachsen: „[...] er haftet *(inhaerescit)* an den ewigen Regeln und durch sie beurteilt und bestimmt er, was immer er mit Gewißheit bestimmt."[31] Ist aber der Philosoph damit nicht hinreichend für einen Aufstieg zur Ideenschau und damit zur Einsicht in die göttliche Wesenheit ausgestattet?

Entschieden bestreitet Bonaventura jedoch die Möglichkeit eines solchen Aufstiegs; er schließt überhaupt jede Schau der göttlichen Wesenheit in diesem Leben aus. Wenn die ewige Wahrheit auch beständig in unserem Geist gegenwärtig ist, so vermag dieser die Ideen im jetzigen Zustand doch nicht ganz deutlich zu sehen, wie sie in sich selbst sind. Deshalb reichen diese zur Erkenntnis der geschaffenen Dinge auch nicht hin, sondern wirken nur als regulatives und bewegendes Prinzip, das den Gewißheitscharakter der Erkenntnis ermöglicht[32]; jedes inhaltlich-distinkte Erkennen der geschöpflichen Dinge erfordert darüber hinaus jedoch Begriffe und Grundsätze, die durch Abstraktion im Ausgang von Erfahrung gewonnen sind.

Aber warum ist – entgegen der Kernthese Plotins – ein philosophischer Weg zur Schau des ersten Seinsgrundes unmöglich? Diese Frage beantwortet Bonaventura nicht mehr mit philosophischen Gründen; tatsächlich bietet der neuplatonische Ansatz der von ihm als „wahre Metaphysik" verstandenen Ersten Philosophie auch keine hinreichende Grundlage, um die Möglichkeit einer philosophischen Ideenschau einfachhin auszuschließen. Deshalb greift Bonaventura auf theologische Erkenntnismittel zurück; seine Erklärung legt den Inhalt der Offenbarung zugrunde: Das Abbild Gottes, das der Mensch im höheren Teil seines Verstandes in sich trägt, „ermangelt im Zustand der gefallenen Natur der Gottförmigkeit und ist [in diesem Zustand, R. D.] mißgestaltet; deshalb berührt es die ewigen Ideen nur teilweise und im Rätsel. Im Zustand der Herrlichkeit jedoch ist das Abbild ohne jede Entstellung und hat die vollkommene Gottförmigkeit; daher berührt es die ewigen Ideen vollkommen und klar."[33] Dahin aber führt nur die göttliche Gnade und nicht die Philosophie.

Daraus ergibt sich eine Folgerung mit unmittelbaren Konsequenzen für die Einschätzung des Verhältnisses von Philosophie und Offenbarungstheologie: Wenn die „wahre" Metaphysik von ihrem Ansatz her nicht im-

[31] Quaestiones disputatae de scientia Christi, q. 4 (V, 24a): „Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit."

[32] Ibid. (V, 23b): „ad certitudinalem cognitionem requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae."

[33] Ibid. (V, 24a): „In statu naturae lapsae caret [imago] deiformitate et habet deformitatem, ideo attingit eas ex parte et in aenigmate. In statu vero gloriae caret omni deformitate et habet plenam deiformitatem, ideo attingit eas plene et perspicue."

stande ist, den Anspruch der philosophischen Vernunft auf Einsicht in das göttliche Wesen zu begrenzen und dem überkommenen Selbstverständnis der Philosophie als Weg zur Vergöttlichung des Menschen entgegenzutreten[34], dann ist – weil Metaphysik Erste Philosophie ist – von der rein philosophischen Vernunft prinzipiell keine Selbstbegrenzung in dem Feld zu erwarten, das ihr mit der durch den Glauben erleuchteten Vernunft gemeinsam ist. Wenn also eine Begrenzung dieses Anspruchs erfolgen soll, und sie muß erfolgen, wenn christliche Offenbarung und Offenbarungstheologie nicht als überflüssig gelten sollen, kann sie nur von seiten der Theologie vorgenommen werden. Die Theologie hat die Pflicht zu einer solchen Begrenzung und sie hat dazu auch das Recht, da die philosophische Vernunft mit den ihr eigenen Mitteln eine solche Begrenzung nicht zu leisten vermag.

Es ist dieses Grundverständnis, das Bonaventuras Reaktion auf die philosophische Herausforderung der Zeit bestimmt; seine Reaktion kann deshalb nur eine theologische sein. Daß die Philosophie dabei eine Bestimmung „von außen" erfährt, ist in dieser Perspektive nicht von Belang, da das in dieser zu wahrende Interesse nicht das der philosophischen Vernunft ist, sondern das Interesse der *Imago Dei*, die dazu berufen ist, mittels der Gnade an ihr übernatürliches Ziel zu gelangen. Angesichts dieser Berufung ist in der Sicht Bonaventuras das Eigeninteresse der Vernunft von nachgeordneter Bedeutung und dessen nachdrückliche Einforderung Ausdruck einer bedauernswerten geistlichen Deformation.

Die außerordentliche Schärfe des Tons, den Bonaventura in den späten *Collationes* gegenüber den Philosophen anschlägt, ist damit jedoch noch nicht erklärt. Sie läßt sich nur unter der Annahme einer besonderen Provokation verstehen. Diese kann, wenn die vorstehende Analyse zutrifft, weder von der Philosophie als solcher ausgehen, noch von der wirklichen oder vermeintlichen Behauptung zeitgenössischer Aristoteliker an der Artistenfakultät, das höchste Gut für den Menschen sei in der Lebensform der Philosophie zu erreichen; denn diese Auffassung vertritt auch Plotin, den Bonaventura zu den hervorragenden, erleuchteten Philosophen zählt: „so erleuchtet und doch ohne den Glauben"[35]. Sie geht vielmehr von einem zentralen Zug der zeitgenössischen philosophischen Bewegung an der Artistenfakultät aus, wodurch diese gerade mit dem neuplatonischen Denken bricht: der Absage an die Ideenlehre. Damit tritt sie im Verständnis Bonaventuras – die Erörterung kehrt hier an den Anfang zurück – in Widerspruch nicht nur zum Fundament jeder wahren Metaphysik, sondern zur „Mitte" aller Wis-

[34] *M. Enders*, Artikel: homoiôsis theô, in: Wörterbuch der antiken Philosophie, herausgegeben von *Ch. Horn* und *Ch. Rapp*, München 2002, 192–193; *W. Beierwaltes*, Proklos, Frankfurt am Main 1979, 294–305, 385–390; *D. Roloff*, Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben, Berlin 1970.

[35] Collationes in Hexaëmeron VII, 4 (V, 366a): „Illi autem praecipui philosophi [...] sic etiam illuminati, tamen sine fide [...]."

senschaften und der Schöpfung überhaupt; denn vom theologischen Standpunkt aus zeigt sich der Bereich der Ideen als die ewige Wahrheit und Weisheit, die im göttlichen Wort, das Mensch geworden ist, personalen Charakter besitzt. Da das zeitgenössische aristotelische Denken mit den ewigen Urbildern Christus, die ewige Weisheit und universale Mitte negiert, tritt Bonaventura ihm energisch entgegen: „Viele Philosophen haben sich, als sie sich von der Finsternis des Irrtums scheiden wollten, mit großen Irrtümern vermischt [...] Sie blähten sich auf über ihrer Wissenschaft und wurden zu Luzifern *(luciferiani)*." [36] – „Warum folgten einige der Finsternis? Darum, weil alle wohl die erste Ursache als den Ursprung und das Ziel von allem erkannten, sich jedoch in der Mitte getrennt haben. Denn einige haben geleugnet, daß in ihr die Urbilder aller Dinge sind. Ihr Anführer scheint Aristoteles gewesen zu sein, der [...] die Ideen Platons verflucht. [...] Aber seine Überlegungen taugen nichts." [37] Die daraus folgenden Lehren „sind die schlimmsten Irrtümer. Und sie sind bis jetzt noch nicht verschlossen mit dem Schlüssel zum Schlund des Abgrunds. Das ist die Finsternis Ägyptens." [38] – „wir haben Christus in uns und wollen seine Weisheit nicht hören. Das ist der größte Greuel, daß uns die schönste Königstochter zur Braut angeboten wird, wir uns jedoch lieber mit der häßlichsten Magd verbinden und mit ihr herumhuren – daß wir lieber nach Ägypten zum elendsten Fraß zurückkehren, als uns mit himmlischer Speise sättigen zu lassen." [39]

Thomas von Aquin

Im Unterschied zu Bonaventura beantwortet Thomas, obwohl dem Selbstverständnis nach ebenso Theologe wie dieser, die Herausforderung durch den neuen Aristotelismus mit einem weitgespannten philosophischen Forschungsprogramm. Diese Antwort mag Folge einer bestimmten theologischen Option sein[40]; sie gründet aber auch – und dies interessiert hier in

[36] Collationes in Hexaëmeron IV, 1 (V, 349a): „Multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt [...] superbientes de sua scientia luciferiani facti."

[37] Ibid. VI, 2 (V, 360a): „Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis alii locis exsecratur ideas Platonis. [...] Et nihil valent rationes suae."

[38] Ibid. VI, 5 (V, 361b): „et isti sunt pessimi errores. Nec adhuc clausi sunt clave putei abyssalis. Hae sunt tenebrae Aegypti."

[39] Ibid. II, 7 (V, 337b): „Nos habemus Christum intra nos et nolumus audire sapientiam eius. Abominatio maxima est, quod filia regis pulcherrima offertur nobis in sponsam, et potius volumus copulari ancillae turpissimae et meretricari; et vulumus reverti in Aegyptum ad cibum vilissimum, et nolumus refici cibo caelesti."

[40] *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles III, cap. 69 (ed. *Leonina*, vol. 14, Rom 1926), 200a: „Detrahere [...] perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Sed si nulla creatura habet aliquam actionem ad aliquem effectum producendum multum detrahitur perfectioni creaturae." Zur Vollkommenheit des Geschaffenen gehört dessen Eigenwirksamkeit; dies gilt auch für die menschliche Vernunft; cf. Quaestio disputata de anima, a. 4 ad 7 (ed. *R. Busa*, vol.

erster Linie – im philosophischen Denkansatz. Wie Bonaventura schenkt Thomas der Frage nach dem Ansatz der Ersten Philosophie besondere Beachtung. Ihre Bedeutung ergibt sich für ihn zunächst aus dem Anliegen, der Offenbarungstheologie einen Ort unter den universitären Fächern zu sichern, ohne die Erste Philosophie als letztbegründende philosophische Disziplin aufzuheben.[41] Die zu lösende Spannung besteht darin, daß eine zweifache Wissenschaft mit Bezug auf denselben Gegenstand nach der vorausgesetzten aristotelischen Wissenschaftslehre auszuschließen ist. Dieser zufolge beruhen die Einheit und Eigenständigkeit einer Wissenschaft auf ihrem eigentümlichen Gegenstandsbereich, dem „Subjekt", auf das sich ihre Aussagen letztlich beziehen. Aufzuweisen sind in der jeweiligen Wissenschaft die Ursachen und notwendigen Eigenschaften dieses Subjekts.[42] Die Spannung ist daher durch eine Unterscheidung der Subjekte von Erster Philosophie und Offenbarungstheologie zu lösen.

Die Lösung des Thomas legt Avicennas innovative Interpretation des aristotelischen Metaphysikansatzes zugrunde, die aus der – von Aristoteles selbst nicht konsequent geleisteten – Anwendung der Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* auf die Erste Philosophie resultiert.[43] Sie führt zu einem Bruch mit der neuplatonisch inspirierten griechischen und arabischen Kommentartradition, welche die Metaphysik als Theologie auslegt. Avicenna zufolge können aus wissenschaftstheoretischen Gründen weder die letzten Ursachen, die Aristoteles im ersten Buch als Gegenstand dieser Disziplin bezeichnet[44], noch das Göttliche, von dem her Aristoteles die Erste Philosophie im sechsten Buch „Theologie" nennt[45], Subjekt der Ersten Philosophie sein: (1.) Die Existenz des Subjekts wird in der jeweiligen Wissenschaft vorausgesetzt. Gottes Existenz ist aber für uns weder unmittelbar einsichtig noch einfachhin unerkennbar noch wird die Frage nach Gott in einer anderen Wissenschaft als der Metaphysik selbst gestellt. Deshalb kann

3, Stuttgart 1980), 374: „requiritur proprium lumen intellectuale in homine". Wenn jedoch die menschliche Vernunft Eigenwert und eine eigene Wirksamkeit hat, durch die sie ihrer Natur den ihr angemessenen Ausdruck zu geben vermag, dann hat sie auch ein Recht darauf, in dem ihr aus eigenen Mitteln zugänglichen Erkenntnisbereich selbständig zu verfahren und die Grenze dieses Bereichs selbst zu bestimmen. In dieser theologisch begründeten Sicht kann die Antwort auf den Neu-Aristotelismus nicht nur eine theologische, sondern muß sie auch eine philosophische sein.

[41] Siehe dazu *J. Aertsen*, Die Umformung der Metaphysik. Das mittelalterliche Projekt der Transzendentalien, in: *J. Brachtendorf* (Hg.), Prudentia und Contemplatio. Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag, Paderborn [u. a.] 2002, 89–106, bes. 96–98; *ders.*, Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert, in: *J. Aertsen/A. Speer*, Geistesleben im 13. Jahrhundert, 12–28, bes. 19–27.

[42] *Aristoteles*, Anal. Post. I., cap. 10, 76b 11–16; cap. 28, 87a 38–39; cf. Metaph. III, cap. 2, 997a 18–22.

[43] Siehe dazu *A. Zimmermann*, Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert, 2. überarbeitete Auflage Leuven 1998 (1. Auflage 1965), bes. 126–155; *L. Honnefelder*, Der zweite Anfang der Metaphysik, in: *J. Beckmann [u. a.]* (Hgg.), Philosophie im Mittelalter, Hamburg 1987, 165–186.

[44] *Aristoteles*, Metaphysik I, cap. 2, 982b2–10, Band 1, 13 (siehe Anmerkung 2).

[45] Ibid. VI, cap. 1, 1026°, 19, Band 1, 253 (siehe Anmerkung 2).

Gott nicht Subjekt der Metaphysik sein.[46] (2.) Auch die *Ursachen* der Dinge können nicht dieses Subjekt sein; denn sie sind gerade dasjenige, was in der Wissenschaft mit Bezug auf das Subjekt gesucht wird. Mit dem Aristotelischen Wissenschaftsbegriff ist nur der Ansatz vereinbar, den Aristoteles am Anfang des vierten Buchs der *Metaphysik* entwickelt; danach hat die Erste Philosophie nicht ein ausgezeichnetes Seiendes als Subjekt, sondern das Seiende in seiner Allgemeinheit. Sie ist universale Wissenschaft vom Seienden als Seienden, die dasjenige erforscht, was aus dem Seienden als Seienden ohne weitere Bedingungen folgt.[47]

Thomas übernimmt und entfaltet diese Konzeption; denn sie sichert der Ersten Philosophie seiner Auffassung nach Identität und Eigenständigkeit als wissenschaftliche Disziplin und läßt innerhalb des wissenschaftstheoretischen Rahmens Raum für die Grundlegung einer zweiten „göttlichen Wissenschaft" *(scientia divina)*. Das Göttliche läßt sich nämlich, wie er in seinem Kommentar zu Boëthius' Schrift *De Trinitate* ausführt, auf zweifache Weise betrachten, da es sowohl Ursache alles Seienden als auch für sich genommen eine vollständige, in sich existierende Realität ist. Als Ursache alles Seienden wird es in der Ersten Philosophie betrachtet – die eben vom Seienden in seiner Allgemeinheit als Subjekt handelt und dessen Ursachen erforscht. Das Göttliche aber, wie es in sich selbst ist, bildet den eigentümlichen Gegenstand der Offenbarungstheologie; diese kann sich mit ihm als Subjekt befassen, da sie in der Offenbarung eine zusätzliche übernatürliche Erkenntnisquelle besitzt, in der Gott von sich selbst Kunde gibt.[48]

Ist aber das Seiende als Seiendes überhaupt ein möglicher Gegenstand unserer Erkenntnis? Thomas sucht dies zu Beginn seiner Schrift *Über die Wahrheit* durch eine Analyse (*resolutio*, Rückführung) unserer Verstandeserkenntnis aufzuweisen, die auf den inneren Grund unseres gesamten Verstehens, den ersten angemessenen Gegenstand des Verstandes, zurückführt.

---

[46] *Avicenna latinus*, Liber de Philosophia prima sive Scientia divina, I, 2 (ed. *S. Van Riet*, Louvain/Leiden 1977), 4–5: „Dico igitur impossibile esse ut ipse Deus sit subiectum huius scientiae, quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti. [...] Impossibile est ut sit quaesitum in alia [...] Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari. [...] An sit [Deus] non potest quaeri nisi in hac scientia." Siehe dazu Zimmermann, 144–152 (siehe Anmerkung 43); *H. A. Davidson*, Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York/Oxford 1987, 284–295.

[47] *Avicenna latinus*, Liber de Philosophia, I, 2, 12–13: „Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens, inquantum est ens, est commune omnibus his et ipsum debet poni subiectum huius magisterii. [...] Ideo primum subjectum huius scientiae est ens, inquantum est ens; et ea quae inquirit sunt consequentia entis, inquantum est ens, sine condicione."

[48] *Thomas von Aquin*, Super Boëthium De Trinitate, q. 5, a. 4 (ed. *Leonina*, vol. 50, Rom 1992), 154a: „Huiusmodi ergo res divine, quia sunt principia omnium entium et sunt nichilominus in se nature complete, dupliciter tractari possunt: uno modo prout sunt principia communia omnium entium, alio modo prout sunt in se res quedam." – Ibid. 154b: „Sic ergo theologia siue scientia diuina est duplex: una in qua considerantur res diuine non tamquam subiectum scientie set tamquam principia subiecti, et talis est theologia quam philosophi prosequntur, que alio nomine metaphisica dicitur; alia uero que ipsas res diuinas considerat propter se ipsas ut subiectum scientie, et hec est theologia que in sacra Scriptura traditur."

Die Analyse ähnelt derjenigen Bonaventuras. Sie unterscheidet sich von dieser aber wesentlich insofern, als ihr Endpunkt nicht das Göttliche ist, sondern der allgemeine Sinngehalt des Seienden: „Wie es bei beweisbaren Sätzen ein Zurückführen *(reductio)* auf gewisse durch sich dem Verstand bekannte Prinzipien geben muß, so auch bei jeder Erforschung dessen, was etwas ist; sonst verliefe man sich in beiden Bereichen ins Unbegrenzte, und so verlören Wissenschaft und Erkenntnis der Dinge sich völlig. Dasjenige aber, was der Verstand zuerst als das ihm Bekannteste begreift und in das er alles Begriffene auflöst *(resolvit)*, ist Seiendes, wie Avicenna sagt."[49]

Nach Auffassung des Thomas fällt also das erste Erkenntnisprinzip nicht, wie Bonaventura annimmt, mit dem ersten Seinsprinzip zusammen. In seinem Kommentar zu *De trinitate* des Boëthius stellt Thomas ausdrücklich die Frage „Ist Gott das Erste, das der [menschliche, R. D.] Geist erkennt?" und verneint sie.[50] Das Erste in der Ordnung der geistigen Erkenntnis ist nicht das Göttliche, sondern das zuhöchst Allgemeine, der Sinngehalt des Seienden. Es ist deshalb zugleich das *proprium obiectum intellectus*, der eigentümliche – erste und angemessene – Gegenstand des menschlichen Verstandes, da es den Horizont verstehenden Erkennens überhaupt eröffnet; denn etwas ist gerade dadurch und insoweit für uns verstehbar, als es in Wirklichkeit ist, also Seiendes ist.[51] Somit besteht ein Zusammenhang zwischen dem Aufweis des Ersterkannten und der Bestimmung des Subjekts der Ersten Philosophie. Die Analyse, die das Ersterkannte freilegt, begründet zugleich das Subjekt der Ersten Philosophie, weil das Subjekt der Ersten Philosophie dem ersten angemessenen Objekt des menschlichen Verstandes entspricht.

Diese Auffassung findet sich so freilich nicht bei Aristoteles; sie geht im Kern auf Avicenna zurück. Avicenna entwickelt im ersten Traktat seiner *Metaphysik* (Kap. 5) eine Lehre von den Erstbegriffen; danach sind „‚Ding' *(res)*, ‚Seiendes' *(ens)* und ‚*Notwendiges*' *(necesse)* solcherart, daß sie unmittelbar in die Seele eingeprägt werden *(imprimuntur)*, durch eine erste Einprägung, die nicht aus solchem erlangt wird, daß bekannter ist als sie".[52] –

---

[49] *Thomas von Aquin*, De veritate, q. 1, a. 1c (ed. *Leonina*, vol. 22, 1, Rom 1975), 4: „Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum; illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit est ens, ut Avicenna dicit." Siehe dazu *J. Aertsen*, Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas, Leiden/New York 1996, 73–84.

[50] *Thomas von Aquin*, Super Boëthium De Trinitate, q. 1, a. 3 (ed. *Leonina*, vol. 50, Rom 1992), 87a: „Dicendum, quod quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita est ipse Deus, qui est ueritas prima, et per hoc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc apparet esse falsum."

[51] *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 5, a. 2 (ed. *Leonina*, vol. 4, Rom 1888), 58: „Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibilis est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile." – Cf. Summa contra gentiles II, cap. 98.

[52] *Avicenna latinus*, Liber de philosophia prima I, cap. 5 (ed. *Van Riet*), 32: „Dicemus igitur,

„Am meisten ist dasjenige dafür geeignet, durch sich erfaßt zu werden, was allen Dingen gemeinsam ist, wie ‚Ding', ‚Seiendes' und ‚Eines'".[53] Die Annahme von Erstbegriffen gründet Avicenna auf die von Aristoteles konsequent vertretene Auffassung von der Endlichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis: Wissenschaft ist ein Wissen aufgrund einer Beweisführung, die durch Schlußfolgerung erfolgt. Daher bezieht sich Wissen eigentlich auf den Schlußsatz eines Beweises. Von den ersten Grundsätzen kann es deshalb keine Wissenschaft geben, da die Suche nach Begründungen sonst in einen unendlichen Regreß mündete. Die ersten Grundsätze der Beweisführung müssen also unmittelbar durch sich selbst *(per se)* bekannt sein. Über diese aristotelische Konzeption geht Avicenna hinaus, indem er die Endlichkeit der Begründungsreihe auch in der Begriffsordnung fordert. Ähnlich wie es bei der Beweisführung erste, durch sich selbst bekannte Grundsätze gibt, gibt es in der definitorischen Ordnung Grundbegriffe, die nicht weiter zurückgeführt werden können, also durch sich bekannt sind.[54] Diese Überlegung übernimmt Thomas an der zitierten Stelle in der Untersuchung in *De veritate*.

Im Metaphysikkommentar fügt Thomas ihr noch einen Gedanken hinzu: Es gibt nicht nur eine Ähnlichkeit, sondern auch einen Begründungszusammenhang zwischen der Beweisordnung und der Begriffsordnung, insofern das Erste in dieser Ordnung die Grundlage für das Erste in jener Ordnung ist. Der Nichtwiderspruchssatz, den Aristoteles – mit einer gegen Platon gerichteten Pointe – als ‚voraussetzungslos' *(anhypotheton)* bezeichnet[55], ist das Erste in der Ordnung des Beweises, aber dennoch nicht einfachhin der Anfang des Denkens; er gründet in dem, was der Verstand in der begrifflichen Ordnung zuerst erfaßt: ‚Seiendes', ohne welches nichts durch den Verstand erkannt werden kann.[56]

---

quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se."

[53] Ibid.: „Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa, sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum, et cetera." Siehe dazu neuerdings *J. Aertsen*, ‚Res' as Transcendental. Its Introduction and Significance, in: *G. F. Vescovini*, Le problème des transcendantaux du XIV^e^ au XVII^e^ siècle, Paris 2002, 139–156, bes. 141–146.

[54] Ibid.: „Sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis, sed propter ea. [...] Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi, quae imaginantur per se." Zum Ursprung und Sinn der Ausdrücke *‚credulitas'* (arabisch *‚tasdiq'*: ‚Zustimmung') und *‚imaginatio'* (arabisch *‚tasawwur'*: ‚Begriff') in diesem Zusammenhang siehe *H. A. Wolfson*, The Terms *Tasawwur* and *Tasdiq* in Arabic Philosophy and their Greek, Latin and Hebrew Equivalents, in: *Ders.*, Studies in the History of Philosophy and Religion I, Cambridge/Mass. 1973, 478–492.

[55] *Aristoteles*, Metaphysik IV, cap. 3, 1005b 14; cf. *Platon*, Politeia, 510 b.

[56] *Thomas von Aquin*, In IV Metaph., lect. 6 (ed. *M. Spiazzi*, Turin 1950), 605: „cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est [...] alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima quidem operatione est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens. Et [...] hoc est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet componentis et dicidentis."

Aber wie faßt unser Verstand den Sinngehalt des Seienden? Handelt es sich um einen apriorischen Begriff? Diese Auffassung entspricht Avicennas Deutung der Ersten Begriffe als ersten Einprägungen der Seele. Thomas übernimmt diese Deutung jedoch nicht; er verbindet die Konzeption des Ersterkannten mit der aristotelischen Auffassung, wonach jeglicher Verstandesinhalt durch Abstraktion auf der Grundlage von sinnlicher Erfahrung gewonnen ist; gegen die Lehre von Gott als Ersterkanntem macht Thomas geltend, daß „das von uns zuerst Erkannte jene [Inhalte, R. D.] sind, welche in der Gattung dessen, was der Verstand von sinnlichen Vorstellungsbildern abstrahiert, die ersten sind – wie ‚Seiendes' und ‚Eines'".[57]

Wenn aber der Begriff des Seienden auf sinnlicher Erfahrung beruht, dann auch die auf seiner Grundlage unmittelbar einsichtigen ersten Grundsätze der Beweisführung und somit alles dem Menschen erreichbare Wissen.[58] Daraus ergibt sich eine für den Status der Philosophie bedeutsame Konsequenz: Aufgrund der Abhängigkeit der Vernunftprinzipien von sinnlicher Erfahrung reicht deren Begründungskraft nicht weiter als der Bereich möglicher Erfahrung. Das Göttliche liegt aber seinem Wesen nach außerhalb dieses Bereichs. Daher entzieht sich das göttliche Wesen der philosophischen Einsicht. Durch seine erfahrbaren Wirkungen kann zwar seine Existenz aufgewiesen werden – so betrachtet die Erste Philosophie Gott, insofern er die Ursache des Seienden als Seienden ist – aber sein Wesen kann nicht gewußt werden: „Durch keine theoretische Wissenschaft kann von irgendeiner getrennten [unstofflichen, R. D.] Substanz gewußt werden, was sie ist."[59] Damit erweist sich das klassische Ideal der Angleichung des Menschen an die göttliche Seinsweise im Medium der Philosophie als philosophisch nicht verantwortbar.

Von Interesse ist hier, wie Thomas diesem Ideal begegnet. Seine Zurückweisung erfolgt nicht mit theologischen Argumenten, sondern durch eine Besinnung auf die Reichweite der Vernunft, die als philosophische Reflexion auf den eigentümlichen Gegenstand des Verstandes geführt wird. Das bedeutet, daß der Philosophie nun die Kompetenz zuerkannt wird, ihren Forschungsbereich und die Grenzen ihrer Erkenntnis selbst – unabhängig von der Theologie – zu bestimmen. Darin liegt freilich ein Spannungspoten-

[57] *Thomas von Aquin*, Super Boethium De Trinitate, q. 1, a. 3 ad 3, 88a: „Illa, que sunt prima in genere eorum que intellectus abstrahit a phantasmatibus sint primo cognita a nobis, ut ens et unum"; cf. auch ibid. c: „intellectus [...] agens non facit intelligibilia formas separatas, que sunt ex se ipsis intelligibiles, set formas quas abstrahit a phantasmatibus; et ideo huiusmodi sunt que primo intellectus noster intelligit. Et inter hec illa sunt priora, que primo intellectui abstraenti occurrunt; hec autem sunt que plura comprehendunt [...]; et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui."

[58] Cf. ibid. q. 6, a. 3 und 4; a. 3c, 170b: „Huiusmodi autem naturaliter cognita homini manifestantur ex ipso lumine intellectus agentis, quod est homini naturale [...] et sic huiusmodi principia non ducunt nos ulterius nisi ad ea quorum cognitionem accipere possumus ex his que a sensu compreenduntur."

[59] Ibid. a. 4 c, 170b: „Per nullam scientiam speculativam potest sciri de aliqua substantia separata quid est."

tial: Wenn Wissen und Glaubenswahrheit einander nicht widersprechen können, dann gerät durch diese Anerkennung die Theologie in Abhängigkeit von der den Bereich des Wißbaren selbst bestimmenden Philosophie. Eine solche Konsequenz ist für Bonaventura und den Kreis der konservativen Theologen der Pariser Universität gänzlich inakzeptabel.

Aus Sicht des Thomas zählt jedoch etwas anderes, das jene Anerkennung nicht zu einer Gefahr, sondern zu einer Chance für die Theologie macht: Durch die Selbstbegrenzung der Philosophie wird im aristotelisch geprägten Wissenschaftsrahmen ein Ort frei, an dem die Offenbarungstheologie als Wissenschaft etabliert werden kann. Dieser Ort kann nicht mit Mitteln der erst zu legitimierenden Disziplin geschaffen werden. Er ist nur so zu gewinnen, daß die als letztbegründende Disziplin bereits etablierte Erste Philosophie sich selbst von ihrem Anspruch trennt, zur Erkenntnis der göttlichen Wesenheit zu führen.

Zugleich ergibt sich im Zuge der philosophischen Vernunftkritik ein Weg zur Einsicht in die Notwendigkeit von Offenbarung und einer mit dieser befaßten Theologie. Eine zentrale Stellung hat dabei der Gedanke, den Aristoteles im Eröffnungssatz seiner *Metaphysik* formuliert: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen“ [60]. Thomas erklärt dieses Streben in seinem Kommentar unter anderem so: Jedes Ding strebt naturhaft nach seiner Vollendung, also nach der Verwirklichung seiner natürlichen Möglichkeiten. Nun besitzt der Mensch in dem ihm eigentümlichen Vermögen, dem Intellekt, die innere Möglichkeit, sich alles erkennend anzueignen. Diese natürliche Möglichkeit wird durch Wissen verwirklicht. Wissen gehört also zur Vollendung der menschlichen Natur; deshalb verlangt der Mensch von Natur nach Wissen. [61] Demnach ist jedes Wissen gut. Mit dieser Folgerung verläßt Thomas die große augustinisch geprägte Denktradition, die das Streben nach Wissen um seiner selbst willen dem Laster der Neugierde *(curiositas)* zurechnet. Noch in dieser Tradition bedenkt sein Kollege Bonaventura ein derartiges Streben mit scharfem Spott: „Der Philosoph sagt, zu wissen, daß sich die Diagonale zur Seite inkommensurabel verhält, sei eine große Freude. Diese Freude sei sein; möge er sie nur aufessen.“ [62] Wissen hat in seiner Sicht nur Wert, insoweit es der Erhebung des Geistes zu Gott dient. Thomas dagegen betrachtet im Anschluß an Aristoteles das menschliche

[60] *Aristoteles*, Metaphysik I, cap. 1, 980a, 21.

[61] *Thomas von Aquin*, In Metaph. I, lect. 1, n. 2 (ed. *M. Spiazzi*, Rom 1964), 6: „Unaquaeque res naturaliter appetit perfectionem sui. Unde et materia dicitur appetere formam, sicut imperfectum appetit suam perfectionem. Cum igitur intellectus, a quo homo est id quod est, in se consideratus sit in potentia omnia, nec in actum eorum reducatur nisi per scientiam [...]: sic naturaliter unusquisque desiderat scientiam sicut materia formam.“ Siehe dazu auch *J. Aertsen*, Thomas von Aquin. Alle Menschen verlangen von Natur nach Wissen, in: *Th. Kobusch* (Hg.), Philosophen des Mittelalters, Darmstadt 2000, 186–201.

[62] *Bonaventura*, Collationes in Hexaëmeron XVII, 7, V (ed. *Quaracci* 1891), 410b: „Philosophus dicit, quod magna delectatio est scire, quod diameter est asymeter costae; haec delectatio sit sua; modo comedat illam.“

Wissensverlangen als natürlich und erkennt deshalb auch der Philosophie Eigenwert zu. Bei einer Erörterung der *curiositas* stellt er ausdrücklich fest: „das Studium der Philosophie ist an sich legitim und lobenswert“ [63].

Wissen ist eine begründete Erkenntnis, die sich auf die Ursachen von etwas richtet. Was deshalb im natürlichen Wissensverlangen am meisten verlangt wird, ist das Wissen um die erste Ursache: „Die Untersuchung steht nicht still, bis man zur ersten Ursache vorgedrungen ist [...] Der Mensch verlangt also von Natur aus als letztes Ziel, die erste Ursache zu erkennen.“ [64] Diese Ursache ist aber Gott. Daher „besteht das letzte Ziel des Menschen darin, Gott zu erkennen“ [65]. In der philosophischen Analyse erweist sich das natürliche Wissensverlangen des Menschen im Kern als ein Verlangen nach Gotteserkenntnis, nach Erkenntnis letztlich dessen, *was* Gott ist; denn erst in der Antwort auf die Was-Frage kommt die Suche nach Wissen ans Ziel. [66]

Nun führt aber die Philosophie gemäß dem Ergebnis der Selbstkritik der philosophischen Vernunft nicht zum Wissen über die göttliche Wesenheit. Eine Einsicht, in der das natürliche Wissensverlangen endgültig zur Ruhe kommt, ist daher durch Philosophie – auf und von seiten der Philosophie – nicht zu erwarten. Andererseits kann dieses Verlangen – und damit das natürliche Streben des Menschen nach Glück – aber auch nicht prinzipiell unerfüllbar sein. Eine solche Konsequenz wäre gegen die Vernunft gerichtet *(contra rationem)*; denn ein natürliches Verlangen kann, wie Thomas wiederum unter Berufung auf Aristoteles annimmt, nicht vergeblich sein, da die Natur nichts vergeblich tut. Der Mensch muß demnach prinzipiell auch zur Einsicht in die göttliche Wesenheit gelangen können. [67] Auf die Frage, wie der Mensch zu dieser Einsicht gelangt, bietet nicht mehr die Philosophie, wohl aber der Glaube eine Antwort: In der Heiligen Schrift ist dem Menschen die Gottesschau *(visio Dei)*, also die Einsicht in das Wesen der ersten Ursache, für das zukünftige Leben in Aussicht gestellt [68]; zu diesem Ziel gelangt der Mensch nicht aus eigener natürlicher Kraft, sondern nur mit Hilfe der Gnade. So fällt also das philosophisch erschlossene Endziel des natürli-

---

[63] *Thomas von Aquin*, S.th. II-II, q. 167, a. 1 ad 3 (ed. *Leonina*, vol. 10, Rom 1899), 346a: „Studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile.“

[64] *Thomas von Aquin*, Summa contra gentiles III, cap. 25 (ed. *Leonina*, vol. 14, Rom 1926), 67a: „Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad primam causam [...] Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem.“

[65] Ibid.: „Est igitur ultimus finis hominis cognoscere Deum.“

[66] *Aristoteles*, Analytica posteriora II, cap. 7, 92a 34–92b8; ibid. cap. 1, 89b 22 sqq.

[67] *Thomas von Aquin*, Super evangelium S. Matthaei lectura, lect. 5, n. 434 (ed. *P. R. Cai*, ed. V revisa, *Marietti*, Romae 1951), 69f.: „Aliqui enim posuerunt, quod numquam Deus per essentiam videatur [...]; sed hoc [...] repugnat [...] rationi, quia beatitudo hominis est ultimum bonum hominis, in quo quietatur desiderium eius. Naturale autem desiderium est, quod homo videns effectus inquirat de causa [...]. Istud ergo desiderium non quietabitur, donec perveniat ad primam causam, quae Deus est, scilicet ad ipsam divinam essentiam. Videbitur ergo per essentiam.“

[68] 1 Kor. 13, 12: „Jetzt sehen wir noch (wie) durch einen Spiegel auf ein Rätselbild, dann aber von Angesicht zu Angesicht“, in: Das Neue Testament, übersetzt und kommentiert von *U. Wilckens*, Hamburg 1970, 601.

chen Wissensverlangens mit dem zusammen, was die christliche Offenbarung als letztes Ziel für den Menschen in Aussicht stellt.

Die Philosophie schafft nicht nur den wissenschaftstheoretischen Rahmen und in diesem durch kritische Selbstbeschränkung einen *Freiraum* für die Begründung der Offenbarungstheologie als Wissenschaft, sondern bahnt darüber hinaus durch ihre Reflexion auf das natürliche Wissensverlangen des Menschen einen positiven Weg zur Einsicht in die Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit von Offenbarung und einer mit ihrer Auslegung befaßten Theologie. Am Anfang der *Summa theologiae* nimmt Thomas diesen Weg von theologischer Seite aus auf unter der Leitfrage: „Ist außer den philosophischen Disziplinen noch eine andere Lehre notwendig?“[69] Seine Antwort setzt an der Grenze der menschlichen Vernunft an, welche bedingt, daß der Mensch sein letztes Ziel nicht in der Philosophie zu erreichen vermag: „der Mensch ist von Gott auf ein bestimmtes Ziel hingeordnet, welches das Begreifen *(comprehensio)* der Vernunft übersteigt“. Darum mußte ihm, damit er sein Wollen und Handeln auf dieses Endziel ausrichten kann, einiges, das die menschliche Vernunft übersteigt, durch göttliche Offenbarung bekanntgemacht werden.[70]

Schluß

Die Überlegungen führen zu der Folgerung, daß Bonaventura und Thomas das Verhältnis von Philosophie und Theologie – entgegen der These Van Steenberghens – durchaus unterschiedlich verstehen. Der Erkenntnisdrang der philosophischen Vernunft führt im Sinne Bonaventuras notwendig in einen Konflikt mit der Theologie, da die Philosophie zu einer Selbstbeschränkung, wie sie für den Offenbarungsglauben erforderlich ist, nicht imstande ist. Als Grund dieser Sicht zeigte sich Bonaventuras Philosophieansatz, der seine eigentümliche Prägung dadurch erhält, daß Bonaventura das aristotelische Schema der Rückführung abgeleiteter Verstandeserkenntnis auf früher Erkanntes durch ein neuplatonisches Analyseschema vervollständigt. Dieses weist als das Ersterkannte, das den Horizont menschlichen Verstehens überhaupt eröffnet, die göttliche Wesenheit aus. Da die aristotelische Analyse nicht bis zu diesem Erkenntnisgrund vordringt, die neuplatonische aber durch ihn den philosophischen Aufstieg zur Gottesschau intendiert, sieht Bonaventura im letzten keine Möglichkeit einer Selbstbegrenzung der Philosophie. Daher hat in seiner Sicht die Theologie das Recht und die Pflicht zur Begrenzung der Philosophie. Die beiden Wissenschaften

[69] *Thomas von Aquin*, S.th. I, q. 1, a. 1, (ed. *Leonina*, vol. 4, Rom 1888), 6: „Utrum sit necessarium praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi?“

[70] Ibid.: „Homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit [...] Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt.“

können deshalb nicht in einem komplementären, sondern nur in einem hierarchischen Verhältnis zueinander gesehen werden, in dem die philosophischen Disziplinen ihre Richtschnur von der Theologie empfangen: In diesem Sinne ist der Titel einer Schrift Bonaventuras bezeichnend, welche die Herausgeber der kritischen Ausgabe um das Jahr 1270, das Jahr der ersten Pariser Verurteilung, datieren: *Über die Zurückführung der Künste auf die Theologie (De reductione artium ad theologiam).*[71] Entsprechend sieht Bonaventura sich durch die Bewegung an der Artistenfakultät aufgefordert, die untergeordnete Disziplin vom übergeordneten theologischen Standpunkt aus zu korrigieren. Ein solches theologisches Selbstverständnis kommt in den Lehrverurteilungen von 1270 und 1277 zur praktischen Konsequenz.

Thomas versteht das Verhältnis von Philosophie und Theologie prinzipiell anders, nämlich im Sinne einer wechselseitigen Ergänzung oder Komplementarität beider Wissenschaften, die von philosophischer wie auch von theologischer Seite aus anzuerkennen ist. Aus theologischer Sicht ist sie anzuerkennen, da das geoffenbarte übernatürliche Endziel des Menschen dem natürlichen Verlangen des Menschen nach Wissen entspricht. Von seiten der Philosophie ist sie anzuerkennen, da sie – die Philosophie selbst – es ist, die (1.) das natürliche Wissensverlangen und seine Zielrichtung auf die Gotteserkenntnis aufweist, die (2.) auf dem Weg der Vernunftkritik die Erfüllung jenes Verlangens durch Philosophie prinzipiell ausschließt und die (3.) seine Erfüllbarkeit im Sinne eines Vernunftpostulats fordert.

Diese Konzeption aber entwickelt Thomas auf der Grundlage von Lehren des Aristoteles und seines Interpreten Avicenna. Sie bieten ihm die entscheidenden Mittel, um das wechselseitige Verhältnis, in dem das Eigenrecht und die Selbständigkeit der Philosophie bestätigt und gewahrt bleiben, einsichtig zu machen. Darum beantwortet er die Herausforderung durch die Artisten mit einem umfassenden Programm der Aristotelesauslegung. Die bezeugte Reaktion zeigt, daß die Botschaft des Thomas an der Artistenfakultät angekommen ist.

[71] *Bonaventura Sanctus*, Les six lumières de la connaissance humaine. De reductione artium ad theologiam. Texte latin de Quaracchi et traduction française. Introduction et notes par *P. Michaud-Quantin*, Paris 1971, 8.

ThPh 81 (2006) 181–212

Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus außerhalb seiner explizit antiarianischen Schriften

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Drei große Kontroversen geben Augustins Theologie ihr spezifisches Profil: seine Auseinandersetzung mit dem Manichäismus, mit dem Donatismus und mit dem Pelagianismus. Im Vergleich zu ihnen spielte der Arianismus, was Dauer, Intensität und die Anzahl der jeweils verfaßten Streitschriften angeht, eine eher marginale Rolle. Tatsächlich findet ja auch erst relativ spät in Augustins theologischer Karriere eine direkte Begegnung mit der genannten Irrlehre statt. Erst im Herbst des Jahres 419 wird ihm eine Flugschrift *(sermo Arrianorum)* zugespielt, die eindeutig Positionen des westlichen Arianismus, des sogenannten Homöertums, vertritt, gegen die Augustinus auf Bitten seiner Gläubigen eine Widerlegung, sein *Contra sermonem Arrianorum*, verfaßt. Zehn Jahre später kommt es zur öffentlichen Diskussion mit einem Bischof der genannten theologischen Richtung *(Collatio cum Maximino Arrianorum episcopo)*. Augustinus schickt der Debatte, die für ihn nicht voll befriedigend ausgegangen ist, noch zwei Bände hinterher, sein *Contra Maximinum*. Diesem vergleichsweise bescheidenen Befund entsprechend räumen die Handbücher, wenn überhaupt, Augustins Auseinandersetzung mit dem Arianismus den letzten Platz unter den von ihm geführten Kontroversen ein.[1] Wir versuchen im folgenden, einen umfassenden Blick auf die Beschäftigung Augustins mit dem Arianismus außerhalb der vorstehend aufgezählten explizit antiarianischen Schriften zu werfen. Aus der Beschäftigung mit seinem Gesamtwerk dürfte sich ergeben, daß Augustins theologische Karriere nicht nur mit einem antiarianischen ‚Schlußsatz' endet, sondern daß die entschiedene Ablehnung jeder Form von Arianismus sie insgesamt wie ein *cantus firmus* begleitet. Neben seinem theologischen Frühwerk und seinem spekulativen Hauptwerk *De trinitate* werden wir uns insbesondere seinen Predigten und seinen Briefen zuzuwenden haben. Die entscheidende Zäsur ist, wie schon angedeutet, das Jahr 419, das Auftauchen des *sermo Arrianorum*. Wir teilen unsere Spurensuche nach der Beschäftigung Augustins mit dem Arianismus außerhalb der explizit antiarianischen Schriften[2] in zwei Teile ein: die Zeit vor und die Zeit nach 419.

[1] Vgl. u. a. *H. Drobner*, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg i. Br. 1994, 344–345.

[2] Zu den oben genannten antiarianischen Schriften vgl. unsere Einleitung zu: Augustinus, Die antiarianischen Schriften (*Augustinus*, Opera – Werke), Paderborn 2006 [erscheint demnächst].

1. Stellungnahmen vor 419

1.1 In theologischen Frühschriften und in De trinitate

Augustins bewußtes Christenleben ist von zwei Ereignissen eingerahmt, von denen jedes auf seine Weise etwas mit dem Arianismus zu tun hat. Am Anfang steht das Ereignis, das er in Conf. IX,7,15 schildert: die durch die Anhänger des Ambrosius, des nizänischen Bischofs von Mailand, im Jahre 386 verhinderte Übergabe der Mailänder Basilica Portiana an die „Arianer". Am Ende steht die Belagerung seiner Bischofsstadt durch die „arianischen" Vandalen (Sommer 430). Wie weit Augustinus zum Zeitpunkt des Streites um die Basilica schon über die theologische Problematik, um die es zwischen den beiden Parteien ging, auf dem laufenden war, und ob er die eine oder andere der antiarianischen Schriften des Bischofs von Mailand schon gelesen hatte, muß hier offenbleiben.[3] Vage Kenntnis über den Arianismus hatte er zumindest aufgrund der Predigten des Mailänder Bischofs, dessen begeisterter Zuhörer er war. Sicheren Grund unter den Füßen, was Augustins Kenntnis des Arianismus angeht, bekommen wir durch drei seiner frühen theologischen Schriften.

In seinem *De fide et symbolo*, dem ein Vortrag zugrundelag, den er noch als Priester vor den versammelten Bischöfen auf dem afrikanischen Plenarkonzil vom 8. Oktober 393 gehalten hatte, gibt der ehemalige Rhetorikprofessor in lockerer Anlehnung an das Glaubensbekenntnis „einen souveränen Überblick über die wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens"[4]. Hier weist Augustinus zunächst im Rahmen von Ausführungen zum zweiten Artikel, nach Darlegung des orthodoxen Glaubens, auf die Arianer hin. Er tut dies zwar nicht namentlich, charakterisiert ihre vom Glauben der Kirche abweichende Auffassung jedoch in aller wünschenswerten Deutlichkeit: Aus der Kirche ausgeschlossen sind nicht nur die Sabellianer, sondern „auch jene, die den Sohn als Geschöpf bezeichnen, wenn auch nicht als ein solches wie die übrigen Geschöpfe. Als was für ein Geschöpf sie ihn auch immer bezeichnen, wenn er ein Geschöpf ist, dann ist er gemacht *(conditus)* und geschaffen *(creatus)*". Nach Klärung terminologischer Fragen heißt es weiter: „Wir jedoch glauben an den, durch den alles geschaffen ist, und nicht an den, durch den die übrigen Dinge geschaffen sind; denn unter „allem" können wir hier nichts anderes verstehen als alles Geschaffene."[5] In seinen Ausführungen über die Menschwerdung des Sohnes tauchen Schriftzitate

[3] *M. R. Barnes,* Anti-Arian Works, in: Augustine through the Ages. An Encyclopedia (general editor *A. D. Fitzgerald*), Grand Rapids/Cambridge 1999, 31–34, hier 32, geht von einem Fundus von Kenntnissen Augustins über den Arianismus schon in seinen Mailänder Jahren aus. Vgl. auch *E. Dassmann*, „So kam ich nach Mailand". Beobachtungen zum Verhältnis Ambrosius und Augustinus, in: Unruhig ist unser Herz. Interpretationen zu Augustins Confessiones, herausgegeben von *M. Fiedrowicz*, Trier 2004, 59–81.

[4] *A. Schindler*, De fide et symbolo, in: AugLex 2 (1996–2002) 1311–1317, hier 1312.

[5] f. et symb. 4,5; CSEL 41,8–9.

wie Phil 2,6–7 auf, die auch in seinen antiarianischen Schriften von zentraler Bedeutung sein werden. Ein theologiegeschichtlicher Rückblick auf frühere Theologen und ihre Versuche, Einheit und Vielheit in Gott verständlich zu machen, führt zu einer erneuten Beschäftigung mit den Arianern, diesmal mit ihrer falschen Schriftauslegung. Im einzelnen nennt Augustinus Joh 14,28, 1 Kor 11,3; 1 Kor 15,28; Joh 20,17 „und weitere Stellen dieser Art". Augustinus gibt ohne weiteres zu, daß diese Schriftstellen „so formuliert sind, daß sie die gottlosen Häretiker, die eher lehren als erkennen wollen, in Irrtum führten, so daß sie glaubten, der Sohn sei weder dem Vater gleich noch von derselben Substanz". Die genannten Stellen dürfen, so der Priester vor den versammelten Bischöfen, nicht so ausgelegt werden, daß sie die Ungleichheit der Substanz von Vater und Sohn bezeichnen, sonst werden nämlich Stellen wie Joh 10,30; Joh 14,9; Joh 1,1.3 und Phil 2,6–7 usw. falsifiziert. Warum stehen solche Stellen überhaupt in der Schrift? Augustins Antwort: Einerseits wegen der *administratio hominis*, also der in Phil 2,6 ausgesagten Entäußerung Christi, andererseits, „weil der Sohn dem Vater schuldet, was er ist, wobei er ihm freilich auch das schuldet, daß er dem Vater gleich ist und ebenso beschaffen wie er ist"[6]. Später wird Augustinus diese beiden Reihen von Schriftstellen kurz und bündig auf die *forma servi* beziehungsweise auf die *forma dei* beziehen.

Der ganze Passus über die arianische Schriftauslegung belegt, daß Augustinus auch zu diesem frühen Zeitpunkt schon über gute Kenntnisse hinsichtlich des Arianismus verfügte. Im übrigen besteht das Ziel seiner Ausführungen über den Arianismus darin, den rechten Glauben klar zu ‚definieren' , d. h. abzugrenzen. Arianismus und Sabellianismus sind die beiden Abweichungen vom richtigen Mittelweg. Augustins Interesse ist eindeutig theoretisch und akademisch. Der Arianismus stellt keine konkrete und akute Gefahr dar, vor der der Seelsorger die ihm anvertrauten Gläubigen warnt.

Das zur Gattung der „Quaestiones et responsiones" gehörende, um 395–397 entstandene *De diversis quaestionibus octoginta tribus* behandelt theologische und philosophische Fragen, mit denen sich Augustinus unmittelbar nach seiner Bekehrung befaßte.[7] Bei mindestens sechs der hier erörterten Fragen gerät auch der Arianismus in den Blick, so z. B. in der *quaestio* 50: „Den Gott zeugte, zeugte er als einen gleichen, da er ja einen besseren als sich selbst nicht zeugen konnte – denn nichts ist besser als Gott selbst. Denn wenn er gewollt und nicht gekonnt hätte, dann wäre er schwach; wenn er gekonnt und nicht gewollt hätte, dann wäre er neidisch. Daraus ergibt sich, daß er einen gleichen Sohn gezeugt hat."[8] Diese spekulativ-apriorische Ar-

[6] f. et symb. 18; CSEL 41,21–22.

[7] Näheres bei *A. Mutzenbecher*, De diversis quaestionibus LXXXIII, in: AugLex 2 (1996–2002) 508–516.

[8] div.qu. 50; CChr.SL 44A,77.

gumentation zugunsten der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater verwendet Augustinus zwar auch noch in seiner späteren ausdrücklichen Auseinandersetzung mit dem Arianismus, aber eher nur am Rande. Der Grund, weswegen Augustinus überhaupt den Arianismus streift, ist auch hier die genauere Abgrenzung der rechten Lehre. Zeigt sich Augustinus in der *quaestio* 50 eher in spekulativer Auseinandersetzung mit dem Arianismus, so belegt *quaestio* 69 wiederum seine präzisen Kenntnisse über die Schriftargumentation gerade auch der Homöer.[9]

Noch einmal anderer Natur ist Augustins aus dem Jahre 396 stammende Schrift *De agone christiano*. Sie ist vielleicht aus Predigten für Taufbewerber hervorgegangen und enthält im ersten Teil *praecepta vivendi*, im zweiten die *regula fidei*[10]. Konkret besteht dieser zweite Teil nach einer kurzen Definition des rechten Glaubens aus Warnungen vor Irrlehren, darunter auch vor dem Arianismus: „Laßt uns auch nicht auf die hören, die behaupten, nur der Vater sei wahrer und ewiger Gott, der Sohn aber sei nicht aus ihm gezeugt, sondern von ihm aus dem Nichts geschaffen, und es habe eine Zeit gegeben, da er nicht war und daß er dennoch den ersten Platz in der ganzen Schöpfung einnehme, und daß der Heilige Geist von minderer Majestät sei als der Sohn und daß er selber nach dem Sohn geschaffen worden sei, und daß die Substanz dieser drei verschieden sei, wie Gold und Silber und Erz."[11]

Augustinus wirft im folgenden den übrigens nicht namentlich genannten Arianern vor, von Gott rein materiale Vorstellungen zu haben und damit die geistlich gemeinten Aussagen über Gott zu verfälschen[12]. Auch hier dient der Arianismus wiederum zur genaueren Definition des richtigen Glaubens. Dieser vermeidet die beiden zuvor genannten extremen Auffassungen, auf der einen Seite den Sabellianismus, also die Leugnung einer wirklichen Dreiheit in Gott, auf der anderen Seite den Arianismus, also die Affirmation verschiedener Substanzen Gottes. Daß die Arianer Gott wie eine Mischung aus Gold, Silber und Erz konzipieren, ist übrigens eine Kritik, die Augustinus auch später wiederholt.

Von völlig anderer Art als die bisher genannten Schriften, sowohl seiner Bedeutung als auch seiner langen Entstehungszeit nach, ist das vierte Werk, das wir nach Augustins Beschäftigung mit dem Arianismus befragen. In der Tat, sein monumentales *De trinitate* ist in einem Zeitraum von über 20 Jahren entstanden. Begonnen wurde es aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 399. Eine unfreiwillige Teilveröffentlichung der ersten zwölf Bücher fand 416 statt, auf frühestens 418, besser auf 419/420 ist die Edition des aus insgesamt 15 Büchern bestehenden Werkes durch Augustinus selber anzuset-

[9] Vgl. hierzu *Barnes*, Anti-Arian Works, 32.
[10] Vgl. zu dieser Schrift *A. Zumkeller*, De agone christiano, in: AugLex 1 (1986–2002) 221–227.
[11] agon. 16,18; CSEL 41,119.
[12] Ebd.

zen.[13] Inwieweit Augustins spekulatives Hauptwerk auch auf die Liste seiner antiarianischen Schriften gehört, bedarf einer näheren Erörterung.

Gewiß ist *De trinitate* kein *Contra Arrianos* nach Art seiner übrigen gegen Häretiker gerichteten Streitschriften.[14] Eine solche Auffassung ist schon durch die Entstehungszeit der im engeren Sinn antiarianischen Teile des Werkes ausgeschlossen[15]; auch die Gesamtanlage der Schrift entspricht nicht der seiner polemischen antihäretischen Werke. Andererseits werden im Laufe des Werkes die Arianer beziehungsweise Eunomianer nicht nur mehrmals ausdrücklich als Gegner genannt: Sie sind auch der Gegner, den Augustinus zumindest bei der Abfassung des ersten Teils seines Werkes ständig im Visier hat.[16] Ausdrücklich genannt werden die Arianer beziehungsweise Arius zwar nur sporadisch, so in trin. II,15,25; V,3,4; VI,1,1 und VI,9,10, Eunomius in trin. XV,20,38, wichtiger für unsere Fragestellung als diese einzelnen explizit antiarianischen Passagen ist aber der Gesamtaufbau des Werkes und die sich daraus ergebende Beschäftigung mit dem Arianismus.

Was nun diesen Gesamtaufbau des Werkes angeht, so unterscheidet Augustinus selbst[17] einen ersten Teil (Bücher I-IV), der den Trinitätsglauben der Kirche aus der Heiligen Schrift beweist, und einen zweiten (Bücher V-XV), der die Gegner dieses kirchlichen Glaubens zu widerlegen sucht[18]. Der zweite Teil, die Widerlegung der Gegner, gliedert sich seinerseits in eine ausdrückliche Widerlegung der gegnerischen Einwände (Bücher V-VII) und in die Vorlage von Analogien für die Trinität im Menschen selbst (VIII-XV). Damit ergeben sich im Grunde drei Hauptkomplexe: die Bücher I-IV, V-VII und VIII-XV. Die jeweilige, meist stillschweigende Bezugnahme auf die Arianer ist dabei von sehr verschiedener Intensität. Am schwächsten ist sie in den Büchern VIII bis XV, sieht man einmal von der ausdrücklichen Erwähnung des Eunomius in Buch XV ab. Deutlich dagegen ist die Bezugnahme in den beiden ersten Teilen.

So geht es in Buch I darum, gegen die Arianer darzutun, daß Schriftstellen wie 1 Tim 6,16 und 1 Kor 8,6 usw., die die Gottheit des Sohnes auszuschließen scheinen, oder subordinationistisch klingende Stellen wie Joh 14,28; 1 Kor 15,28; Mk 13,32 usw. durchaus mit den zentralen Schriftstellen zugunsten der Gottheit des Sohnes wie Joh 1,1–2; 1 Joh 5,20 usw., in Einklang gebracht werden können. Die hier von Augustinus exegesierten Stellen pro und contra Gottheit des Sohnes stammen alle aus dem Arsenal von Schrift-

[13] Zur Datierung des Gesamtwerks und von Teilen von trin. vgl. *A. Schindler*, Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre, Tübingen 1965, 7–11.

[14] Diese etwas simple Sicht hatte indes schon sein Biograph Possidius, der in seinem *Elenchus* der Werke Augustins *De trinitate* kurzerhand unter die Überschrift *Contra Arrianos* setzte; vgl. Elenchus VIII, 5. Ausgabe *A. Wilmart*, Misc.Agost. II, Rom 1931, 173.

[15] Vgl. *Schindler*, Wort und Analogie, 10.

[16] Vgl. auch *Barnes*, Anti-Arian Works, 33.

[17] Zu den Einteilungen der verschiedenen Autoren vgl. *Schindler*, Wort und Analogie, 119–120.

[18] Vgl. trin. 22,32.

stellen, das spätestens seit den Auseinandersetzungen des Athanasius mit den Arianern seiner Zeit bekannt ist. Auch Buch II befaßt sich mit Schriftstellen, die von arianischer Seite gegen den orthodoxen Christusglauben vorgelegt werden, Stellen wie Joh 5,19 zum Beispiel, die jedoch nicht einfach auf die *forma servi* bezogen werden können. Sachlich geht es hier vor allem um die Frage der Sendung als solcher. Der arianische Einwand, den es zu widerlegen gilt, lautet: *maior est, qui mittit quam qui mittitur.*[19] Mit der göttlichen Sendung ist ganz grundsätzlich die große Frage nach dem göttlichen Wirken nach außen gestellt, eine Frage von solcher Bedeutung, daß es nicht verwundert, daß sie im Grunde bis zum Ende von Buch IV im Zentrum bleibt. Denn zu ihr gehört ja nicht nur das Problem der alttestamentlichen Theophanien, also die Frage, wer den Patriarchen erschienen ist – für die vornizänischen Theologen ist es der Sohn – und wenn es der Sohn ist, dann ist zu fragen, in welcher Gestalt er erscheint[20], sondern auch die Menschwerdung des Sohnes als solche[21]. Kein Zweifel kann bestehen, Stichwortgeber für die in den Büchern I-IV verteidigte kirchliche Lehre von der Trinität sind die Arianer mit ihren aus der Heiligen Schrift stammenden Einwänden.

In Buch V geht es nicht mehr um die Widerlegung arianischer Schriftargumente, sondern um spekulative Einwände gegen die kirchliche Lehre von der Trinität. Der erste, schwerwiegende Einwand ergibt sich aus der Bestimmung Gottes als Substanz. „Unter vielen anderen Angriffen, welche die Arianer gegen den katholischen Glauben zu erheben pflegen, scheinen sie vor allem auf folgende schlaue Sophistik Gewicht zu legen. Sie sagen: Alles, was man von Gott aussagt oder denkt, wird bezüglich der Substanz, nicht bezüglich eines Akzidenz gesagt. Deshalb bedeutet das Ungezeugtsein des Vaters ein substantielles Sein; ebenso bedeutet das Gezeugtsein des Sohnes ein substantielles Sein. Nun ist Gezeugtsein und Ungezeugtsein verschieden. Also besteht zwischen Vater und Sohn Substanzverschiedenheit."[22]

Da das hier von Augustinus referierte Argument von der aristotelischen Dialektik inspiriert ist, glaubte man bisher in dem von Augustinus anvisierten Gegner Eunomius erkennen zu können, dem immer schon die Abhängigkeit von dem Stagiriten vorgeworfen wurde.[23] Gegen diese Zuordnung spricht sich jedoch der amerikanische Augustinusspezialist M. R. Barnes aus.[24] Er sieht hier im Visier Augustins die lateinischen Homöer, die er seit seiner Mailänder Zeit kenne. Wie dem auch sei, Augustinus ist sich der Ge-

[19] trin. II,5,7; CChr.SL 50,87.
[20] trin. II,9,15-III,11,27.
[21] trin. IV.
[22] trin. V,3,4; CChr.SL 50,208.
[23] *Schindler*, Wort und Analogie, 151. Vgl. auch *W. A. Sumruld*, Augustine and the Arians. The bishop of Hippo's Encounters with Ulfian Arianism, Selinsgrove [u. a.] 1994, 67: „In the *De trinitate* ... one finds an attempte to refute Eunomian Arianism".
[24] *M. R. Barnes*, The Arians of book V, and the Genre of de Trinitate, in: JThS 44 (1993) 185–195.

fährlichkeit dieses Einwands gegen die kirchliche Trinitätslehre bewußt und sucht ihn durch den möglicherweise von Gregor von Nazianz übernommenen Relationsbegriff zu parieren.[25]

Auch in Buch VI, in dem es im Anschluß an 1 Kor 1,24 um die Appropriationen, das heißt die besonderen Zuschreibungen an die göttlichen Personen geht, sind die Arianer, ja ist Arius selbst der Stichwortgeber. Gegen die erste Generation von Arianern argumentierte man kirchlicherseits so: „Wenn der Sohn Gottes die Kraft und die Weisheit Gottes (vgl. 1 Kor 1,24) ist, und Gott nie ohne seine Kraft und Weisheit war, dann ist der Sohn so ewig wie Gott Vater. Nun nennt aber der Apostel Christus die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes. Es wäre jedoch Wahnsinn zu behaupten, Gott sei einmal ohne Kraft und Weisheit gewesen. Also gab es keine Zeit, in welcher der Sohn nicht war."[26] Während Augustinus es in Buch VI noch offenläßt, ob er sich der referierten Argumentation der ersten Generation von Ariusgegnern auch selbst anschließt, bekennt er in Buch VII dann Farbe und zeigt, daß er das früher auch von ihm selber verwendete Argument nicht mehr akzeptiert; denn es hätte zur Folge, „daß alle essentiellen Gottesattribute in entsprechender Weise auf Vater und Sohn verteilt würden, so daß der Vater als Proprietät zwar das Vatersein und principium-Sein behielte, nicht aber „in se ipso" weise oder groß usw. wäre, sondern nur mit beziehungsweise im Sohn ..."[27].

Natürlich verliert Augustinus auch in den Büchern VIII-XV den Gegner der Bücher I-VII, d. h. die Arianer, nicht völlig aus den Augen, geht es in ihnen doch darum, sie „durch eine Behandlung *modo interiore*, d. h. durch die Analogien im Menschen" zu widerlegen, „wobei immer das Interesse leitend ist, etwas aufzuzeigen, *unde dubitare non possint* ... und zugleich die Beschränktheit aller Erkenntnis und Erkenntnisfähigkeit so klarzumachen, daß sie aufgrund dieser Verlegenheit sich lieber der Autorität von Kirche und Schrift anvertrauen"[28].

Ist *De trinitate* auch kein *Contra Arianos* in der gewohnten Art seiner kontroverstheologischen Schriften, sondern geht in seinem Anspruch weit über die Widerlegung der Arianer hinaus, so ist die gewaltige Anstrengung, die Augustinus mit der Abfassung dieses Werkes auf sich genommen hat, doch andererseits wiederum nur verständlich vor dem Hintergrund, daß er im Arianismus nach wie vor eine Gefahr für den kirchlichen Glauben gesehen hat. Es war dem Bischof von Hippo eben klar, daß die genannte Häresie für den *carnalis homo* plausibler ist als die Lehre von der vollständigen Wesensgleichheit von Vater und Sohn, wie sie das Konzil von Nicaea definiert hat.

---

[25] Einzelheiten bei *Schindler*, Wort und Analogie, 151–162.
[26] Ebd.
[27] Ebd. 161.
[28] Ebd. 120.

1.2 In Predigten und Briefen

In den Jahren, in denen Augustinus an seinem *De trinitate* arbeitet, kommt er auch in Predigten und Briefen nicht selten auf den Arianismus zu sprechen. Werfen wir zunächst einen Blick auf die Predigten[29] und beginnen wir unsere Enquete mit der vor 419 gehaltenen Predigt über Joh 8,30! Wir gewinnen aus ihr interessante Informationen über die Präsenz von Arianern unter seinen Zuhörern: „O, daß doch auch, wenn ich rede, viele, die anders dachten, zur Erkenntnis kommen und an ihn (d. h. Christus) glauben möchten! Denn einige in dieser Versammlung sind vielleicht Arianer. Ich wage nicht anzunehmen, es seien auch Sabellianer da, welche den Vater für den nämlichen halten wie den Sohn; diese Häresie ist ja doch schon zu alt und nach und nach verschwunden. Die der Arianer aber scheint noch einigermaßen sich zu regen wie ein verwesender Leichnam oder wenigstens wie ein in den letzten Zügen liegender Mensch. Es müssen auch die übrigen davon befreit werden, wie schon viele davon befreit worden sind. Zwar waren in dieser Stadt einmal keine Arianer, aber nachdem doch viele Fremde hierher gekommen sind, kamen auch von ihnen einige. Siehe, da der Herr dies redete, glaubten viele Juden an ihn; siehe, möchten doch auch, wenn ich rede, die Arianer glauben, nicht an mich, sondern mit mir!“[30] Die hier geschilderte Lage, nämlich das Vorhandensein von zunächst relativ wenigen Arianern unter Augustins Zuhörern, änderte sich offensichtlich mit dem Zustrom von Flüchtlingen aus Italien, unter denen augenscheinlich auch Arianer waren.

In den zwischen 392 und 420 entstandenen[31] *Enarrationes in psalmos* kommentiert der Prediger den mit Mt 27,40 kombinierten Psalmvers 53,2: „Immer noch gibt es welche, die sagen: Christus ist kein Gott. Es sagen dies Heiden, die Heiden geblieben sind … Viele Häretiker sagen es. Denn auch die Arianer sagten: Er ist kein Gott. Die Eunomianer sagten es: Er ist kein Gott.“[32] Interessant ist hier, daß Augustinus nicht nur Arianer und Eunomianer unterscheidet, sondern daß er von beiden Häresien in der Vergangenheit spricht. Auch in seinem Kommentar zu Ps 54,22 sieht Augustinus die Arianer in der Vergangenheit: „Viele, die die Schrift bestens interpretieren und behandeln konnten, waren im Volk Gottes verborgen und nannten nicht die Lösung der schwierigen Fragen, da kein Rabulist auftrat. Wurde denn etwa vollkommen über die Dreiheit gesprochen, bevor die Arianer dagegen anbellten? Wurde vollkommen über die Buße ge-

[29] Überblickt man sein gesamtes Predigtwerk, d. h., zählt man zu den eigentlichen *sermones* auch die *Enarrationes in psalmos* und die *In Ioannes evangelium tractatus* hinzu, dann gelangt man zu der eindrucksvollen Zahl von über 500 überlieferten Predigten.

[30] Io.eu.tr. 40,7; CChr.SL 36,354.

[31] Zur Datierung vgl. *M. Fiedrowicz*, Psalmus vox totius Christi. Studien zu Augustins „Enarrationes in psalmos“, Freiburg i. Br. 1997, 430–439.

[32] En.ps. 52,4; CChr.SL 39,640.

sprochen, bevor die Novatianer sich dagegen stemmten?“[33] Ähnlich Augustins Ausführungen zu Ps 67,31: „Viele Sinne der Heiligen Schrift sind verborgen und nur wenigen Einsichtigeren bekannt. Erst wenn die Sorge, den Häretikern zu antworten, drängt, werden sie auf angemessenere und gefälligere Weise zur Geltung gebracht. Dann nämlich werden auch die, die das Studium der Lehre vernachlässigen, zum sorgfältigen Hören aufgeweckt, um die Gegner zu widerlegen. Wieviele Auslegungen der Heiligen Schrift wurden gegen Photinus über Christus als Gott zur Geltung gebracht, wieviele über Christus als Menschen gegen Mani, wieviele über die Dreiheit gegen Sabellius, wieviele über die Einheit der Dreiheit gegen die Arianer, Eunomianer und Makedonianer!“[34] Mehrmals erwähnt Augustinus in seinen Psalmpredigten auch Arius, den Gründer der arianischen Häresie.[35] Er vergleicht ihn u. a. mit einem Berg, durch den man Schiffbruch im Glauben erleidet[36].

Häufiger als in den *Enarrationes in psalmos* kommt Augustinus in seinen Predigten zum Johannesevangelium auf den Arianismus zu sprechen. Die *Tractatus* 1–54 fallen mit Ausnahme der Traktate 20–22 in die Jahre vor 419[37], der Rest ist nach 419 zu datieren[38]. Gleich die erste Predigt zu Joh 1,1 apostrophiert den Vertreter der genannten Häresie und sucht ihn logisch in die Enge zu treiben: „Es trete nun ein ungläubiger Arianer auf und sage, das Wort Gottes sei geschaffen. Wie ist es möglich, daß das Wort Gottes geschaffen ist, da doch Gott durch das Wort alles geschaffen hat? Wenn auch das Wort Gottes selbst geschaffen ist, durch welches andere Wort ist es geschaffen? Wenn du sagst, es sei das Wort des Wortes, durch welches jenes geschaffen ist, so nenne ich dasselbe den eingeborenen Sohn Gottes. Denkst du aber nicht an das Wort des Wortes, so räume ein, daß dasjenige nicht geschaffen ist, durch welches alles geschaffen ist. Denn durch sich selbst konnte das nicht werden, durch welches alles geschaffen ist. Glaube also dem Evangelisten!“[39]

Mit Joh 1,18 kommt im *Tractatus* III ein für Augustinus und seine Auseinandersetzung mit dem Arianismus zentrales Thema zur Sprache, nämlich die Frage, ob nur der Vater oder auch der Sohn in seiner göttlichen Gestalt unsichtbar ist: „Es gab Menschen – gemeint sind die Arianer – welche, durch die Eitelkeit ihres Herzens getäuscht, sagten, der Vater sei unsichtbar, der Sohn aber sichtbar … Wenn der Sohn wegen des Fleisches sichtbar ist, so geben auch wir das zu, wie es denn katholischer Glaube ist.

---

[33] En.ps. 54,22; CChr.SL 39,673.
[34] En.ps. 67,39; CChr.SL 39,896/7.
[35] En.ps. 35,9; 67,40; 124,5; 149,4.
[36] En.ps. 35,9; CChr.SL 39,328.
[37] Zur Datierung der Traktate vgl. *M.-F. Berrouard*, La date des Tractatus I-LIV in Iohannis Evangelium de saint Augustin, in: RechAug 7 (1971) 105–168; *ders.*, Introduction, in: BAug 72 (1977) 9–62, hier 9–46; *ders.*, Introduction, in: BAug 74A (1993) 9–49, hier 11–16.
[38] Vgl. *Berrouard*, La date des Tractatus, 141–159; Introduction [BAug 74A] 26–38.
[39] Io.eu.tr. 1,11; CChr.SL 36,6.

Wenn aber vor dem Fleische, wie jene sagen, d. h. vor seiner Menschwerdung, so reden sie sehr albern und irren sehr. Denn jene sichtbaren Dinge sind auf körperliche Weise durch ein Geschöpf geschehen, damit in ihnen ein Vorausbild (Typus) gezeigt würde, gewiß wurde nicht die Substanz selbst gezeigt und kundgegeben."[40] Das ist die Position, die Augustinus auch in seinen antiarianischen Schriften vertreten wird: Der Sohn ist sichtbar nur aufgrund seiner Menschwerdung. Interessant ist auch, was Augustinus hier von der Sichtbarkeit des Sohnes im Fleische sagt: „Von jenen, welche das Fleisch Christi sahen, haben die einen an ihn geglaubt, die andern ihn gekreuzigt, und die, die an ihn geglaubt haben, wurden nach seiner Kreuzigung schwankend, und wenn sie nach der Auferstehung das Fleisch nicht berührt hätten, so würde der Glaube nicht zu ihnen zurückgekehrt sein."[41]

In seiner Predigt zu Joh 5,18 spielt Augustinus die Arianer gegen die dort genannten Juden aus: „Siehe, die Juden verstehen, was die Arianer nicht verstehen. Die Arianer sagen ja, daß der Sohn dem Vater ungleich sei, und deshalb wurde die Häresie von der Kirche ausgeschlossen. Siehe, sogar die Blinden, sogar die Mörder Christi verstanden doch die Worte Christi. Sie erkannten nicht, daß er Christus sei, und sie erkannten ihn auch nicht als den Sohn Gottes, aber doch erkannten sie bei jenen Worten, daß ein solcher Sohn Gottes gemeint sei, der Gott gleich wäre."[42]

In der folgenden Predigt referiert Augustinus in großer Ausführlichkeit einen von Joh 5,19 ausgehenden Einwand der Arianer gegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater: „Was darauf (d. h. Joh 5,19) die Juden erwiderten, steht nicht geschrieben, und vielleicht schwiegen sie. Gewisse Leute jedoch, die für Christen gehalten werden wollen, schweigen nicht und entnehmen gewissermaßen aus diesen Worten Einwendungen gegen uns, die man nicht verachten darf, sowohl ihretwegen wie unsertwegen. Die arianischen Häretiker nämlich, welche behaupten, nicht wegen des Fleisches, sondern vor dem Fleische sei der Sohn, der das Fleisch annahm, geringer als der Vater, und er sei nicht von derselben Substanz wie der Vater, leiten aus diesen Worten einen Vorwand zu einer Schurkerei ab und halten uns entgegen: Ihr seht, wie der Herr Jesus, als er sah, daß die Juden sich darüber erregten, daß er sich Gott dem Vater gleich machte, diese Worte beifügte, um zu zeigen, daß er nicht gleich sei. Es regte nämlich die Juden, sagen sie, gegen Christus auf, daß er sich Gott gleich machte, und da er sie von dieser Erregung abbringen und ihnen zeigen wollte, der Sohn sei dem Vater nicht gleich, d. h. Gott nicht gleich, sprach er gleichsam: Was zürnt ihr? Was seid ihr ungehalten? Ich bin nicht gleich, denn ‚der Sohn kann nichts von sich selbst tun, als was er den Vater tun sieht' . Wer nämlich, sagen sie, ‚nichts

[40] Io.eu.tr. 3,18; CChr.SL 36,28.
[41] Ebd.
[42] Io.eu.tr. 17,16; CChr.SL 36,178.

von sich selbst tun kann, als was er den Vater tun sieht', der ist selbstverständlich geringer, nicht gleich." [43]

Auf das ausführliche Referat des Einwands folgt ein fingierter Dialog mit dem Häretiker: „Du hältst mit uns daran fest, daß ‚im Anfang das Wort war'? – Dies halte ich fest ... – Und ‚daß das Wort bei Gott war?' – Auch dies ... halte ich fest; aber dieser Gott ist größer, jener Gott geringer. – Das riecht nun schon so nach etwas Heidnischem; ich glaubte aber mit einem Christen zu reden. Wenn es einen größeren Gott gibt und einen geringeren, so verehren wir zwei Götter, nicht einen Gott. – Wieso? ... Redest nicht auch du von zwei Göttern, die einander gleich sind? – Das sage ich nicht; denn die Gleichheit verstehe ich so, daß ich darunter unzertrennliche Liebe verstehe, und wenn eine unzertrennlich Liebe, dann eine vollkommene Einheit. Denn wenn schon die Liebe, welche Gott den Menschen gesandt hat, aus vielen Menschenherzen ein Herz und aus vielen Menschenseelen eine Seele macht, wie von den Gläubigen und sich gegenseitig Liebenden in der Apostelgeschichte geschrieben steht: ‚Sie waren eine Seele und ein Herz in Gott' (Apg 4,32), wenn also meine Seele und deine Seele, indem wir das Gleiche meinen und einander lieben, eine Seele ist, um wieviel mehr ist Gott der Vater und Gott der Sohn im Urquell der Liebe ein Gott?" [44]

Der Dialog mit dem Häretiker wird zum Protrepticus: „Nun aber gib acht auf die Worte, durch die dein Herz sich beeinflussen ließ, und überdenke mit mir, wonach wir in Betreff des Wortes forschten. Wir halten bereits fest: ‚Gott war das Wort' , ich nehme dazu das andere; denn nach den Worten: ‚Dieses war im Anfang bei Gott', fügte der Evangelist sofort bei: ‚Alles ist durch dasselbe gemacht worden'. Nun setze ich dir durch Fragen zu, nun lasse ich dich auf dich selbst los und reize dich zum Widerspruch gegen dich selbst; behalte nur hinsichtlich des Wortes dies im Gedächtnis: ‚Gott war das Wort', und: ‚Alles ist durch dasselbe gemacht worden'. Höre nun die Worte, wodurch du dazu gekommen bist, den Sohn für geringer zu erklären, nämlich weil er gesagt hat: ‚Der Sohn kann nichts von sich selbst tun, als was er den Vater tun sieht'. – Ganz richtig ... – Erkläre mir dies ein wenig. Du verstehst dies, wie ich glaube, so, daß der Vater etwas tut, der Sohn aber zuschaut, wie der Vater es tut, damit er gleichfalls imstande sei, das zu tun, was er den Vater tun sieht. Du stellst dir gleichsam zwei Handwerker vor und denkst dir den Vater und den Sohn so, wie z. B. den Lehrmeister und den Lehrling, wie ja Väter, die Handwerker sind, ihre Söhne in ihrer Kunst zu unterrichten pflegen ..." [45].

---

[43] Io.eu.tr. 18,3; CChr.SL 36,181.

[44] Ebd.18,4; 181/2. Zu dem hier vorliegenden Versuch, Gottes Einheit plausibel zu machen, vgl. *M.-F. Berrouard*, La première communauté de Jérusalem comme image de l'unité de la trinité. Une des exégèses Augustiniennes d'Actes 4,32a, in: Homo spiritalis, Festschrift für L. Verheijen, Würzburg 1987, 207–224.

[45] Ebd. 18,5; 182.

Und der Protrepticus wird schließlich zum Monolog des Predigers, der freilich an den als anwesend fingierten Arianer gerichtet bleibt. Er soll zur Einsicht geführt werden, daß er die Bibelstelle, nämlich Joh 5,19, falsch versteht, weil er fleischlich über Gott denkt: „Du hast zwar ein Auge des Leibes, um einen Handwerker zu sehen, aber du hast noch kein Auge des Herzens, um Gott zu sehen; daher willst du, was du gewöhnlich beim Handwerker siehst, auf Gott übertragen. Leg das Irdische auf die Erde ab, richte das Herz aufwärts!“ [46] Der Tractatus XVIII ist nicht nur eine Glanznummer des ehemaligen Rhetors, sondern auch ein Zeugnis für Augustins Kenntnis des arianischen Repertoires von Schriftargumenten gegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater. Man fragt sich unwillkürlich, ob man ihn nicht besser in die Jahre nach 419 datieren sollte.

Dieses Problem der zeitlichen Einordnung hat man mit Tractatus XXVI nicht. Seine Invektive gegen Arius hält sich ganz im Rahmen der für die Zeit vor 419 üblichen Stellungnahmen zum Arianismus. Augustinus führt hier zu Joh 6,44 aus: „Es zieht der Vater zum Sohn diejenigen, welche deshalb an den Sohn glauben, weil sie dafür halten, daß er Gott zum Vater habe; denn Gott der Vater hat einen ihm gleichen Sohn gezeugt, so daß, wer dafür hält und in seinem Glauben annimmt und bedenkt, gleich mit dem Vater sei der, an den er glaubt, diesen der Vater zum Sohn zieht. Arius hielt ihn für ein Geschöpf, ihn hat der Vater nicht gezogen, denn der achtet den Vater nicht, der den Sohn nicht für gleich hält. Was sagst du, Arius? Was sprichst du Häretiker? Was ist Christus? Er ist, sagt er, nicht wahrer Gott, sondern ein Geschöpf des wahren Gottes. Dich hat der Vater nicht gezogen, denn du hast nicht als Vater den erkannt, dessen Sohn du leugnest.“ [47]

Im Traktat XXXVI greift Augustinus zur Explikation des rechten Glaubens an Christus zwei uns schon bekannte Bilder auf, einerseits das Bild von der Fahrt zwischen der Charybdis des Sabellianismus und der Skylla des Arianismus hindurch, andererseits das Bild einer Zusammenmischung von Gold, Silber und Erz für den arianischen Gottesbegriff. [48] Wenn Jesus sagt, „‚Ich und der Vater sind eins‘ (Joh 10,30), so höre auf beides: ‚eins‘ und ‚wir sind‘, und du wirst sowohl von der Charybdis wie von der Skylla befreit werden. Wenn er in den beiden Worten sagt ‚eins‘, so befreit er dich von Arius; wenn er sagt: ‚wir sind‘, so befreit er dich von Sabellius.“ [49] In der am folgenden Tag gehaltenen Predigt kommt Augustinus zunächst noch einmal

[46] Ebd. 18,6; 183/184.

[47] Io.eu.tr. 26,5; CChr.SL 36,262.

[48] Io.eu.tr. 36,9; CChr.SL 36,329: „Du gibst zu, daß der Vater Vater ist, und der Sohn Sohn ist. Dies gibst du richtig zu, aber sage nicht: der Vater ist größer, der Sohn ist geringer; sage nicht, der Vater ist Gold, der Sohn ist Silber. Eine Substanz ist es, eine Gottheit, eine Ewigkeit. Denn wenn du glaubst, Christus sei ein anderer, nicht der, welcher Vater ist, ihn jedoch in einer Beziehung der Natur nach für verschieden hältst, so bist du zwar der Charybdis entgangen, aber du hast Schiffbruch erlitten an den Klippen der Skylla. Fahre in der Mitte, vermeide beide gefährliche Seiten … (Der Sohn) ist ein anderer, sagst du zu Recht; er ist etwas anderes, sagst du zu Unrecht.“

[49] Ebd. 330.

auf den zwischen Sabellianismus und Arianismus angesiedelten oder besser hindurchsegelnden katholischen Glauben zurück[50], um dann nochmals die Arianer im Hinblick auf Joh 8,19 zu apostrophieren: „Dank sei dem Herrn, daß der Arianer zwar von dem sabellianischen Irrtum sich losgemacht hat und kein Patripassianer ist; er sagt nicht, der Vater sei mit dem Fleische bekleidet zu den Menschen gekommen, er habe gelitten, er sei auferstanden und gewissermaßen zu sich selbst aufgefahren ... Lieber Bruder, du hast allerdings diesen Schiffbruch vermieden, allein warum steuerst du dem anderen zu? Der Vater ist Vater, der Sohn ist Sohn; warum nennst du ihn ungleich, warum verschieden, warum eine andere Substanz? Wenn er ungleich wäre ... würde er dann wohl zu den Juden sagen: ‚Wenn ihr mich kennen würdet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen'?“ [51]

Auch Tractatus XLIII belegt Augustins Kenntnis der arianischen Schriftbeweise gegen die Gleichheit von Vater und Sohn: „Bisweilen machen die Arianer auch wegen dieses Wortes (d. h. Joh 8,54) eine illegitime Einwendung gegen unsern Glauben und sagen: Siehe, der Vater ist größer, da er ja den Sohn verherrlicht. Häretiker, hast du nicht gelesen, daß auch der Sohn sagt, er verherrliche seinen Vater (vgl. Joh 17,4)? Wenn sowohl der Vater den Sohn verherrlicht als auch der Sohn den Vater verherrlicht, so lege ab die Hartnäckigkeit, erkenne die Gleichheit, verbessere die Verkehrtheit!“ [52]

In den „Dieben und Räubern“ von Joh 10,1, die nicht durch die Tür in den Schafstall hineingehen, sieht Augustinus neben anderen Häretikern auch die Arianer: „Unzählige nämlich gibt es, welche sich als Sehende nicht bloß rühmen, sondern auch als von Christus Erleuchtete angesehen sein wollen; sie sind aber Häretiker. Sind sie vielleicht durch die Tür eingetreten? Durchaus nicht! Sabellius sagte: Der der Sohn ist, der nämliche ist der Vater; allein wenn er der Sohn ist, dann ist er nicht der Vater. Der geht nicht durch die Türe ein, welcher den Sohn für den Vater hält. Arius sagt: Etwas anderes ist der Vater, etwas anderes der Sohn. Richtig würde er sich ausdrücken, wenn er sagte: ein anderer, nicht: etwas anderes. Denn wenn er sagt: etwas anderes, dann widerspricht er dem, von welchem er hört: ‚Ich und der Vater

[50] Io.eu.tr. 37,6; CChr.SL 36,334/5: „Kurz also haben wir gestern eurer Liebe bedeutet, es gäbe Häretiker, die Patripassianer heißen oder nach ihrem Urheber Sabellianer; diese behaupten, derselbe sei der Vater, welcher der Sohn ist, die Namen seien verschieden, eine aber sei die Person. Wenn er will, ist er Vater, sagen sie; wenn er will, Sohn; jedoch ist es nur einer. Desgleichen gibt es andere Häretiker, die Arianer heißen. Sie bekennen zwar als den einzigen Sohn des Vaters unseren Herrn Jesus Christus, jenen als Vater des Sohnes, diesen als Sohn des Vaters ... Sie bekennen die Zeugung, aber leugnen die Gleichheit. Wir, d. h. der katholische Glaube, der da herkommt von der Lehre der Apostel, der gepflanzt ist in uns, durch die Reihe der Nachfolgerschaft übermittelt, um in Reinheit den Nachkommen übermittelt zu werden, hat zwischen beiden, d. h. zwischen beiden Irrtümern, die Wahrheit festgehalten.“

[51] Ebd. 335f.

[52] Io.eu.tr. 43,14; CChr.SL 36,379. – *Berrouard*, Introduction [BAug 72] 31–32, sieht gerade in der überraschend knappen Behandlung dieses arianischen Einwandes eine Stütze seiner These, daß die betreffende Gruppe von Homilien vor Augustins Beschäftigung mit dem *sermo Arianorum* anzusetzen ist.

sind eins' (Joh 10,30). Auch er also geht nicht durch die Tür ein; denn er verkündet Christus so, wie er sich ihn vorstellt, nicht wie die Wahrheit ihn lehrt." [53]

Wir stellen immer wieder die gleiche schematische Parallelisierung von Arianern und Sabellianern fest, Indiz für eine eher theoretische als pastoral-existentiell motivierte Beschäftigung mit den Arianern. Im Traktat XLVII erinnert Augustinus seine Zuhörer dann an die anläßlich von Joh 10,1 erteilte Lektion über die verschiedenen Häresien, „die nicht durch die Türe eingehen", zu denen auch die Arianer gehören. [54] Ein deutliches Indiz dafür, daß Augustinus zur Zeit dieses Traktates den *sermo Arrianorum* noch nicht kennt, ist der fehlende Hinweis darauf, daß außer den Apollinaristen auch die Arianer eine Seele Christi leugnen.

Ohne die Arianer ausdrücklich mit Namen zu nennen, spielt Augustinus in Traktat XLVIII auf sie an, wenn er auf den Unterschied zwischen den Sohnschaften zu sprechen kommt: „Von uns kann das gesagt werden: wir waren einmal Menschenkinder, aber wir waren keine Gotteskinder. Denn uns hat zu Söhnen Gottes die Gnade gemacht, jenen die Natur, weil er so geboren ist. Und es ist nicht an dem, daß du sagen kannst: Er war nicht, bevor er geboren wurde; denn es gab keine Zeit, wo der noch nicht geboren war, der mit dem Vater gleichewig war." [55] Im selben Traktat wiederholt er den uns aus Predigt XVII bekannten Vorwurf an die Adresse der Arianer bezüglich Joh 10,30: „Siehe, die Juden verstanden, was die Arianer nicht verstehen. Deshalb nämlich wurden sie aufgebracht, weil sie fühlten, es könne nur da gesagt werden: ‚Ich und der Vater sind eins', wo Gleichheit zwischen Vater und Sohn vorhanden ist." [56] Auch in der folgenden Predigt spielt Augustinus lediglich auf die Arianer an, ohne sie ausdrücklich mit Namen zu nennen. Der Prediger kommentiert Joh 11,4 folgendermaßen: „Sehet doch nur, wie der Herr sich gleichsam nebenher als Gott erklärte, wegen einiger, welche die Gottheit des Sohnes leugnen. Denn es gibt in der Tat Häretiker, welche dies leugnen, daß nämlich der Sohn Gottes Gott sei. Siehe, sie sollen hören: ‚Diese Krankheit usw.'" [57].

Auch Traktat LIII spielt auf die Arianer an, ohne sie ausdrücklich mit Namen zu nennn. Joh 12,41 spricht ein für Augustinus wichtiges Thema an, das er auch schon im *Tractatus III* behandelt hatte. Es geht um die Frage, ob auch der Sohn oder nur der Vater grundsätzlich unsichtbar ist. Die Frage wird ihn in seinen antiarianischen Schriften intensiv beschäftigen: „Denn niemand täusche euch, Brüder, von denen, welche den Vater unsichtbar nennen, den Sohn sichtbar. Dies behaupten nämlich jene, welche ihn für ein Geschöpf halten und nicht verstehen, inwiefern gesagt sei: ‚Ich und der Vater

[53] Io.eu.tr. 45,5; CChr.SL 36,390.
[54] Io.eu.tr. 47,9; CChr.SL 36,409.
[55] Io.eu.tr. 48,6; CChr.SL 36,415.
[56] Io.eu.tr. 48,8; CChr.SL 36,417.
[57] Io.eu.tr. 49,6; CChr.SL 36,422.

sind eins' (Joh 10,30). In der Gestalt Gottes, in welcher er dem Vater gleich ist, ist auch der Sohn durchaus unsichtbar; damit er aber von den Menschen gesehen werden konnte, nahm er die Gestalt des Knechtes an und, den Menschen ähnlich geworden, ward er sichtbar. Er zeigte sich also, auch bevor er das Fleisch annahm, den Augen der Menschen, wie er sich in einem ihm unterworfenen Geschöpfe zeigen wollte, nicht wie er ist."[58]

Die letzte auf die Arianer Bezug nehmende Stelle in den aus der Zeit vor 419 stammenden Predigten zum Johannesevangelium findet sich im Traktat LXXI. Augustinus sieht hier den Arianismus als das, was er für ihn bis zum Aufkommen des *sermo Arrianorum* wesentlich ist: die zum Sabellianismus parallele Häresie. Von Joh 14,10 ausgehend stellt der Prediger fest: „Denn in den beiden Sätzen, dem einen, worin es heißt: ‚Ich rede nicht von mir selbst', dem anderen, worin es heißt: ‚Der Vater aber, der in mir bleibt, der tut die Werke', stehen uns, je einen festhaltend, verschiedene Häretiker gegenüber, die nicht nach einer Seite, sondern nach entgegengesetzten Richtungen hinstrebend, vom Wege der Wahrheit abweichen. Die Arianer nämlich sagen: Siehe, der Sohn ist dem Vater unähnlich, er redet nicht von sich selbst. Die Sabellianer dagegen, d. h. die Patripassianer, sagen: Siehe, der Sohn ist derselbe wie der Vater; denn was heißt: ‚Der Vater, der in mir bleibt, der tut die Werke', anderes als: in mir bleibe ich, der ich sie tue? Entgegengesetztes sagt ihr, aber nicht so, wie das Falsche dem Wahren entgegengesetzt ist, sondern wie zwei falsche Behauptungen einander entgegengesetzt sind. Durch euren Irrtum seid ihr nach entgegengesetzten Richtungen auseinander gegangen, in der Mitte liegt der Weg, den ihr verlassen habt. Unter euch selbst seid ihr durch einen größeren Zwischenraum getrennt als von dem Weg, den ihr aufgegeben habt."[59] Deswegen der Appell des Predigers an beide Seiten: „Ihr Sabellianer, erkennet den, den ihr übergehet; ihr Arianer, stellt den auf die gleiche Stufe, den ihr unterordnet, und ihr werdet mit uns auf dem wahren Weg wandeln. Ihr müßt beide nämlich, die einen durch die andern, zurechtgewiesen werden. Höre, Sabellianer, so sehr ist der Sohn nicht der Vater selbst, sondern ein anderer, daß der Arianer ihn für dem Vater ungleich erklärt. Höre, Arianer, so sehr ist der Sohn dem Vater gleich, daß der Sabellianer ihn für denselben wie den Vater hält. Du füge hinzu, den du hinwegnimmst, du mache größer den, den du verkleinerst, und ihr steht beide mit uns zusammen ..."[60].

Aus dem uns hier interessierenden Zeitraum, d. h. die Jahre vor dem Aufkommen des *sermo Arrianorum*, stammt noch eine Reihe weiterer Predigten Augustins. Wo der Arianismus hier erwähnt wird, fungiert er meistens als Beispiel für Häresien, die im Laufe der Kirchengeschichte aufgetreten sind. Der Prediger beleuchtet an ihm den einen oder anderen Aspekt derselben,

[58] Io.eu.tr. 53,12; CChr.SL 36,457/8.
[59] Io.eu.tr. 71,2; Chr.SL 36,505.
[60] Ebd.

so in einer Predigt über Ezechiel 34[61] aus dem Jahre 409/410[62] die Tatsache, daß der Teufel die Häresien hervorbringt und daß es ihm gleich ist, ob er nun Donatisten oder Arianer erzeugt. In einer Predigt aus dem Jahre 417 dient der Arianismus als Beleg für die innere Gespaltenheit des *regnum diaboli.*[63] In einem kurz vor Juni 404 gehaltenen *sermo* wird der Arianismus als Beispiel dafür erwähnt, daß die *catholica* sich um die Rückkehr der Häretiker bemüht.[64] In einer am Osterdienstag 416/7 gehaltenen Predigt fungiert der Arianismus als extreme Gegenposition zum Sabellianismus. Hier kommt auch wieder das uns schon bekannte Bild von der Hindurchfahrt des rechten Glaubens zwischen Skylla und Charybdis zur Anwendung.[65]

Die relativ wenigen Erwähnungen des Arianismus bestätigen den Gesamteindruck, der von der Predigttätigkeit Augustins in diesen Jahren vor 419 ausgeht: Der Arianismus spielt für den Prediger genauso wenig wie für den frühen Dogmatiker Augustinus eine existentielle Rolle; er dient vielmehr zur theoretischen Explikation, zur genaueren Definition des kirchlichen Glaubens.

Welche Rolle spielt der Arianismus, zweitens, in der Korrespondenz des Bischofs von Hippo in der Zeit vor 419? Um das Ergebnis unserer Enquete vorwegzunehmen: Der Arianismus spielt – unter Zugrundelegung der von uns für die Briefe 238–241 vorgeschlagenen Neudatierung[66] – eine im Vergleich zu den anderen Kontroversen, die den Bischof beschäftigen, sehr geringe Rolle. Es gibt lediglich einige knappe Hinweise auf die genannte Häresie, so z. B. in Brief 44 aus dem Jahr 396/397.[67] In ihm berichtet Augustinus von einem Religionsgespräch mit dem Donatistenbischof Fortunius. Dieser hatte sich zum Beweis der Kircheneinheit zwischen Donatisten und der übrigen Kirche auf einen Synodalbrief des Konzils von Sardica berufen, der of-

---

[61] s.46,28; CChr.SL 41,554: Non enim ad eum pertinet, quis isto, quis illo modo erret: omnes errantes vult quibuslibet erroribus. Quam diversae sint haereses, ille in omnibus vult errare homines. Non dicit diabolus: Donatistae sint, non sint Ariani; sive hic sint, sive illic, ad eum pertinent ‚congregantem sine iudicio' (vgl. Jer 17,11).

[62] Zur Datierung der sermones vgl. *A. Kunzelmann*, Die Chronologie der Sermones des hl. Augustinus, in: Miscellanea Agostiniana, II, Rom 1931, 417–520, hier 512–516.

[63] s.71,2,4; PL 38,447: Paganus hostis Christi et Judaeus hostis Christi, divisi sunt adversum se. Et ambo pertinent ad regnum diaboli. Arianus et Photinianus, ambo haeretici, et adversum se ambo divisi. Donatista et Maximianista ambo haeretici, et adversum se ambo divisi. Omnia vitia erroresque mortalium inter se contrarii, divisi sunt adversum se, et omnes pertinent ad regnum diaboli, et ideo non stabit regnum eius.

[64] s.Denis 19; in: Miscellanea Agostiniana, I, Rom 1931, 111: Sollicita est pro praecisis: clamat in Africa ad Donatistas, clamat in Oriente adversus Arrianos, adversus Fotinianos, adversus alios atque alios.

[65] s. 229G, in: Miscellanea Agostiniana I, 476/7: Ecce catholica fides, tamquam inter Scyllam et Charybdim navigans, sicut navigatur in illo freto inter Siciliam et Italiam: ex una parte saxa navifraga, ex alia parte vorago navivora. Si in saxa incurrerit, frangitur; si in voraginem incurrerit, absorbetur. Sic et Sabellius: ‚Unus est' dixit, ‚non sunt duo, Pater et Filius'. Observa naufragium. Item Arrianus: ‚Duo sunt, unus maior, alter minor, non aequali substantia'. Observa voraginem. Inter utrumque naviga et rectum iter tene.

[66] Vgl. weiter unten.

[67] ep. 44,3,6; CSEL 34,113–114.

fensichtlich von der arianischen Partei dieses Konzils stammte. Die Stelle zeigt, wie beschränkt zu diesem Zeitpunkt Augustins Kenntnisse noch hinsichtlich des Konzils von Sardika waren.[68] Auch in ep. 93 aus dem Jahre 407 geht es wie in den vorstehend erwähnten um den Donatismus. Unter Berufung auf eine Äußerung des Hilarius[69] hatte sein donatistischer Adressat behauptet, damals sei die Kirche praktisch vom Erdboden verschwunden. Augustinus bestreitet dies entschieden. In Wirklichkeit war die Sitation so, „daß manche Anhänger der Irrlehre, durch zweideutige Ausdrucksweise getäuscht, der Ansicht waren, die Arianer hätten denselben Glauben wie sie; daß aber auch andere aus Furcht sich ihnen anbequemten und in verstellter Weise ihnen zustimmten ... Indessen waren auch damals diejenigen, die am festesten standen und die zweideutigen Ausdrücke der Irrlehrer zu durchschauen vermochten, an Zahl nur gering im Vergleich mit den übrigen, jedoch erlitten auch von den letzteren einige die Verbannung um des Glaubens willen, und noch andere verbargen sich auf dem ganzen Erdkreise. Und so ist die Kirche bei ihrer Ausbreitung unter allen Völkern immer als das Getreide des Herrn erhalten worden und wird bis ans Ende, wo sie alle, auch die Barbarenvölker, umschließen wird, erhalten werden."[70]

Während Augustinus in ep. 118 (410/411) den Arianismus lediglich als ein Beispiel unter anderen Häresien nennt, mit denen sich ein Gläubiger gegebenenfalls zu befassen hat[71], enthält Brief 147 (= *Liber de videndo deo*, 413/414) die nicht unwichtige Information, daß schon Ambrosius die arianische These von der Sichtbarkeit des Sohnes im Unterschied zur Unsichtbarkeit des Vaters bekämpft hat[72]. Zum selben Thema, nämlich der Unsichtbarkeit auch des Sohnes, führt Augustinus in ep. 148 dann als zusätzliche Kronzeugen Athanasius von Alexandrien und Gregor von Nazianz an[73].

Der sich um 416/417 vermutlich in Afrika aufhaltende *tribunus* Bonifatius hatte sich u. a. mit der Frage nach dem Unterschied zwischen Donatismus und Arianismus an Augustinus gewandt. Augustinus belehrt den bekannten Feldherrn zunächst über die arianische Häresie, dann über das donatistische Schisma, und versichert, daß es bei der Mehrzahl der Donatisten nicht um den Glauben an die Trinität, sondern ausschließlich um die Frage der Kircheneinheit gehe.[74]

---

[68] Weitere Einzelheiten bei *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 90–91.

[69] *Hilarius*, De syn. 63; PL 10,522: „Außer Eleusius und wenigen aus seiner Umgebung haben die zehn asiatischen Provinzen, in denen ich lebe, in Wahrheit keine Kenntnis Gottes."

[70] ep. 93,9,31; CSEL 34,476–477.

[71] ep. 118,2,12; CSEL 34,676.

[72] ep. 147,7,19; CSEL 44,292–293.

[73] ep. 148,2,10; CSEL 44,340.

[74] ep. 185,1,1; CSEL 57,1–2: Etsi aliqui ipsorum (der Donatisten) minorem filium esse dixerunt quam pater est, eiusdem tamen substantiae non negarunt: plurimi vero in eis hoc se dicunt omnino credere de patre et filio et spiritu sancto, quod catholica credit ecclesia. Nec ipsa cum illis vertitur quaestio, sed de sola communione infeliciter litigant et contra unitatem Christi rebelles inimicitias perversitate sui erroris exercent.

2. Stellungnahmen nach 419

2.1 In Predigten

Die entscheidende Zäsur im Verhältnis Augustins zum Arianismus stellt, wie weiter oben ausgeführt wurde, das Jahr 419 dar. Etwa zehn Jahre später kommt es dann zu einer öffentlichen Diskussion mit dem homöischen Bischof Maximinus. Wir suchen im folgenden, die Spuren dieser doppelten Begegnung in seinem Predigtwerk und in seiner Korrespondenz zusammenzutragen. Wir beginnen unsere Enquête mit den Traktaten 20–22 zum Johannes-Evangelium, die nach der neueren Forschung im unmittelbaren zeitlichen Kontext mit dem Auftauchen des *sermo Arrianorum* gehalten wurden.[75]

Auffallend an Tractatus XX ist zunächst, daß er zur Gänze und nicht nur zu einem Teil der Auseinandersetzung mit dem Arianismus gewidmet ist. Das war in den Predigten vor 419 anders. Daß die anvisierten Gegner tatsächlich Arianer sind, ergibt sich eindeutig aus ihrer Kennzeichnung. Es handelt sich um Leute, „welche behaupten, der Sohn sei geringer als der Vater, von geringerer Macht, Majestät, Kraft"[76]. Daß es sich speziell um die Art von Arianern handelt, die ihre Anschauungen im *sermo Arrianorum* publik machen, also um die westlichen Homöer, ergibt sich aus den Argumenten, die sie zugunsten ihrer Auffassung von der Unterordnung des Sohnes unter den Vater vorlegen. In der Tat, im *sermo Arrianorum* lesen wir: „ ‚Der Sohn kann von sich aus nichts tun' (Joh 5,19), sondern er wartet bei allem auf den Wink des Vaters."[77] Die falsche Auslegung genau dieses Verses Joh 5,19 weist Augustinus im Traktat XX zurück, außerdem legt er die richtige Interpretation im Sinne der katholischen Lehre vor.[78] Insbesondere entwikkelt er gegen die homöische Interpretation von Joh 5,19 im Sinne einer Verschiedenheit des Wirkens von Vater und Sohn seine umfassende Lehre von der völligen Untrennbarkeit von beider Wirken: „Es lehrt der katholische Glaube, befestigt durch den Geist Gottes in seinen Heiligen, gegenüber aller häretischen Bosheit, daß die Werke des Vaters und des Sohnes unzertrennlich sind ... Weil der Vater und der Sohn nicht zwei Götter sind, sondern ein Gott, ist das Wort und der, dessen Wort es ist, einer und ein einziger, ein Gott der Vater und der Sohn, durch Liebe miteinander verbunden, und einer ihr Geist der Liebe, damit eine Dreiheit sei, der Vater und der Sohn und der Heilige Geist."[79] Außerdem entwickelt Augustinus im selben Traktat, ausgehend von Joh 5,19 als homöischem Argument gegen die Gleichheit

[75] Einzelheiten zu dieser Datierung der Traktate XX-XXII bei *Berrouard*, Introduction [BAug 72], 42–46; Date des Tractatus, 146–147.

[76] Io.eu.tr. 20,5; CChr.SL 36,205. Vgl. auch ebd. 206: Ecce iam haereticus ... dicit nobis: Ecce minor est filius quam pater ...

[77] s.Arrian. 20.

[78] Io.eu.tr.20,5; CChr.SL 36,205.

[79] Io.eu.tr.20,3; CChr.SL 36,204.

des Sohnes mit dem Vater, seine Lehre von der Abkünftigkeit des Sohnes vom Vater: „Unzertrennlich sind also die Werke des Vaters und des Sohnes. Aber dies: ‚Der Sohn kann nichts von sich selbst tun', ist gerade soviel, als wenn er sagen würde: Der Sohn ist nicht von sich selbst. In der Tat, wenn er Sohn ist, ist er geboren; wenn er geboren ist, ist er von dem, von dem er geboren ist. Doch hat er einen ihm gleichen gezeugt." [80] Im übrigen enthält der Traktat eine ganze Reihe von Gedanken und Bildern, auf die Augustinus auch in seinen explizit antiarianischen Schriften zu sprechen kommt. Dazu gehört der Hinweis auf den Seewandel des Sohnes [81] als Argument zugunsten des Prinzips *Inseparabilia sunt opera patris et filii*, dazu gehört das Bild vom gleichzeitigen Entstehen des Feuers und des Lichtes [82] für die Gleichewigkeit von Vater und Sohn, dazu gehört die Zurückweisung einer ‚fleischlichen' Vorstellung vom Schauen des Sohnes auf das Tun des Vaters [83], dazu gehört der sehr ausführliche Appell, beim Nachdenken über das Verhältnis von Vater und Sohn alle irdische Wirklichkeit zu transzendieren. [84]

Traktat XXI ist gleich am folgenden Tag vorgetragen worden. Erst ganz am Schluß geraten die Arianer hier wieder in das Visier des Predigers. Stichwort ist das *missus* von Joh 5,23. Aufgrund des *sermo Arrianorum* [85] weiß Augustinus jetzt, daß die Arianer in der Sendung des Sohnes als solcher ein Argument gegen die Gleichheit von Vater und Sohn sehen. Der Bischof von Hippo apostrophiert die Arianer auch hier nicht namentlich, sondern wendet sich an einen *quidam*, der jedoch eindeutig den Einwand aus dem *sermo Arrianorum* formuliert: „Der Sohn ist gesandt, und der Vater ist größer, weil er jenen gesandt hat."

Augustinus appelliert zunächst an seinen fiktiven Dialogpartner, den alten Menschen und mit ihm das alte Denken ausziehen, um dann fortzufahren: „Der Sohn soll geringer sein, weil er gesandt heißt? Von Sendung höre ich, nicht von Trennung." Der fingierte *quidam* repliziert: „Aber wir sehen doch in den menschlichen Verhältnissen, daß der Sendende größer ist als der Gesandte." Darauf der Prediger: „Allein die menschlichen Verhältnisse täuschen den Menschen, die göttlichen Verhältnisse reinigen ihn. Achte nicht auf die menschlichen Verhältnisse, wo der Sendende größer erscheint als der Gesandte, obwohl auch die menschlichen Verhältnisse Zeugnis gegen dich ablegen. Beispielsweise, wenn einer um eine Frau werben möchte und kann

[80] Io.ev.tr. 20,8; CChr.SL 36,207.

[81] Vgl. Io.eu.tr. 20,6; CChr.SL. 36,206 mit c.s.Arrian. 15,9.

[82] Io.eu.tr. 7; CChr.SL 36, 207: „Von dem gleichen Alter aber ist die erzeugende Flamme mit dem Lichte, welches sie erzeugt, und es geht die erzeugende Flamme der Zeit nach dem erzeugten Licht nicht voraus, sondern sobald die Flamme anfängt, fängt auch das Licht an. Gib mir eine Flamme ohne Licht, und ich gebe dir Gott den Vater ohne den Sohn."

[83] Io.eu.tr. 20,9; CChr.SL 36,208.

[84] Io.eu.tr.20,11–13; CChr.SL 36,209–211.

[85] In s.Arrian. ist mehrmals von der Sendung des Sohnes die Rede im Sinne einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater; vgl. 32: „Es ist also nicht möglich, daß ein und derselbe sind: der Vater und der Sohn; der Erzeuger und der, der geboren wird … der gesendet wurde, und der, der sendete …"

es nicht persönlich, so schickt er einen befreundeten Höheren, damit er für ihn werbe. Und so gibt es viele Dinge, wo ein Höherer erwählt wird, damit er vom Geringeren gesandt werde. Warum willst du also noch den Einwurf erheben, daß der eine gesandt hat, der andere gesandt ist? Die Sonne sendet den Strahl und trennt ihn nicht; der Mond sendet den Schimmer und trennt ihn nicht; die Lampe gießt ihr Licht aus und trennt es nicht. Ich sehe da eine Sendung, aber ich sehe keine Trennung ..." Aus den menschlichen Verhältnissen ergibt sich für das Verhältnis des Sohnes zum Vater etwas ganz anderes, als der häretische Einwand unterstellt: „Ein Mensch, der sendet, bleibt, und der welcher gesandt wird, geht fort; geht etwa der Mensch mit dem fort, den er sendet? Der Vater aber, welcher den Sohn sandte, hat sich vom Sohn nicht getrennt ... Der Sendende trennte sich nicht vom Gesandten, weil der Sendende und der Gesandte eins sind." [86]

Im Unterschied zu den beiden vorausgegangenen Traktaten, von denen der erste praktisch ganz der Auseinandersetzung mit den Arianern gewidmet war, der zweite am Schluß einen wichtigen arianischen Einwand aufgegriffen hat, setzt sich der wiederum am folgenden Tag gehaltene Traktat XXII nicht mehr ausdrücklich mit den Arianern auseinander, sondern unterstreicht lediglich sehr deutlich mehrmals die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater. [87]

Deutliches Echo von Augustins neuer Begegnung mit dem Arianismus in der Gestalt des *sermo Arrianorum* stellen wir in einer Reihe weiterer Predigten fest. Gleich zu Beginn seiner Gegenschrift [88] hatte Augustinus die Gottesprädikation des *sermo Arrianorum* [89] durch Joh 17,3 verdeutlicht: Christus ist nicht irgendwie Gott, sondern *verus deus*. Dieselbe Schriftstelle ist Gegenstand eines Dialogs mit einem fingierten Häretiker in einer Predigt zum nämlichen Bibelvers. Der Häretiker beruft sich auf Joh 17,3b für seine These, daß der Vater allein „wahrer Gott" ist. Augustinus hält ihm entgegen: „Füge hinzu: ‚und den du gesandt hast, Jesus Christus' (Joh 17,3c)". Der Häretiker repliziert: „Ich will nicht hinzufügen." Darauf der Prediger: „Aber Christus fügte selber hinzu." Darauf wiederum der Häretiker: „Doch ich will nicht hinzufügen." Darauf nochmals der Prediger: „Und ich will dich nicht mehr hören. Indes, der du den Vater allein als wahren Gott definierst, was sagst du zum Brief des Johannes, wo es von Christus heißt: ‚Er ist wahrer Gott und ewiges Leben'"? [90] Am Schluß der Predigt erinnert Augustinus seine Zuhörer an die von ihm auch sonst formulierte *regula ca-*

[86] Io.eu.tr. 21,17; CChr.SL 36,222.

[87] Vgl. Io.eu.tr.22,9, 10, 14, 15; CChr.SL. 36,228–229; 231–232.

[88] c.s.Arrian. 2.

[89] s.Arrian. 1: „Unser Herr Jesus Christus, ‚eingeborener Gott' (Joh 1,18), ‚erstgeborener der ganzen Schöpfung' (Kol 1,15), durch den Willen seines Gottes und Vaters vor aller Zeit eingesetzt ..."

[90] s.Morin 3; Misc.Ag. I, Rom 1930, 597.

nonica[91], die Unterscheidung von Schriftstellen, die sich auf die *forma dei*, und solche, die sich auf die *forma servi* beziehen.

Mit der Unterscheidung der beiden Gestalten Christi, der *forma servi* und der *forma divina*, haben unter anderen Häretikern auch die Arianer, die den Vater für größer als den Sohn halten, Probleme, führt Augustinus in einer Himmelfahrtspredigt aus. Der Prediger widerlegt zunächst ein materielles Verständnis von Größe, dann ein zeitliches. Beide treffen auf Gott nicht zu. Zur Verdeutligung seiner Argumentation fügt Augustinus den uns schon bekannten Vergleich mit dem Licht an.[92] In einer Predigt zu Joh 1,1–3 beschäftigt sich Augustinus wiederum, diesmal in aller Ausführlichkeit, mit Vergleichen aus dem Bereich der Schöpfung, um die arianische These, der Vater sei größer als der Sohn, zu widerlegen. Er reflektiert dieses Mal zunächst über die Grenze dieser Vergleiche, darüber, was sie leisten und was sie nicht leisten können. Die von ihm vorgelegten Vergleiche widerlegen, so Augustinus, lediglich die auch vom Gegner aus dem Bereich der Schöpfung genommenen Vergleiche, nämlich daß ein Vater vor seinem Sohn war, in diesem Sinn also größer ist als sein Sohn; sie können jedoch niemals das *ineffabile* in Gott wirklich zum Ausdruck bringen. In Wirklichkeit gibt es genausowenig einen Vergleich für das Größer- beziehungsweise Ältersein des Vaters im Vergleich zum Sohn, als es einen aus der Schöpfung stammenden Vergleich für Gott als Substanz gibt.[93] „Wie sollten wir, liebe Brüder, in der Schöpfung etwas Gleichewiges finden können, wenn wir in ihr nichts Ewiges finden?“[94] Kann Zeitliches auch nicht mit Ewigem verglichen werden, so kann Gleichaltriges doch nicht ganz grundlos mit Gleichewigem verglichen werden[95]. Im folgenden führt Augustinus in aller Ausführlichkeit solche aus der Schöpfung genommenen Vergleiche aus, eben mit dem Ziel, den ebenfalls aus der Schöpfung entnommenen Vergleich der Arianer zu ‚widerlegen‘, d. h. ein Bild durch ein anderes außer Kraft zu setzen. Dazu

[91] nr. 7, ebd. 601: Ergo hoc tenete: regulam vobis do, ut non expavescatis, quando dicit aliquid filius. ubi videtur maiorem patrem significare: aut ex persona hominis dicit, quia deus homine maior est; aut ex persona geniti dicit, in honorem eius, a quo genitus est.

[92] s. Liverani 8, Misc.Ag. I, Rom 1930, 393–394: Ad has ergo erroris tenebras depellendas unam lucernam ad comparationem proferamus, quae ardentis lini fomite tremulum lumen effundit. Ardet utique ignis, ignis in substantia, splendor est in specie; nec tamen de splendore ignis, sed igni nascitur splendor, et tamen sine splendore suo ignis numquam fuit, quamvis splendor de igne nascatur; sed ex quo primum ille parvus ignis initium coepit, cum suo utique coaevo splendore surrexit. Splendor ergo igni de quo nascitur est coaevus, et esset utique splendor coaeternus, si esst ignis aeternus.

[93] s. 117,4,6–6,10; PL 38, 664–666; ebd. 6,10; 666: Et revera, fratres, non sum inventurus temporales similitudines, quas aeternitati possim comparare. Sed et tu, quas invenisti, quid sunt? Quid enim invenisti? Quia pater maior est tempore quam filius: et ideo vis ut filius dei tempore minor sit quam pater aeternus, quia invenisti minorem filium patre temporali. Da mihi aeternum patrem hic, et invenisti similitudinem. Filium minorem invenis patre in tempore, filium temporalem minorem patre temporali. Numquid invenisti mihi filium temporalem minorem aeterno patre?

[94] s.117,7,10; PL 38,666.

[95] s.117,8,11; PL 38,667: ... dico, non posse comparari temporalia aeternis, sed posse ex aliqua tenui et parva similitudine coaeva coaeternis.

gehört u. a. der uns schon bekannte Vergleich mit dem Licht: „Wenn ich eine Lampe anzünden will, so ist da noch kein Feuer; sobald ich es aber angezündet habe, so existiert zugleich mit dem Feuer auch das Licht. Gib du mir Feuer ohne Licht, und ich gestehe dir zu, daß es einen Vater ohne Sohn gegeben hat.“ [96]

In s. 118, wiederum zu Joh 1,1–3, dialogisiert der Prediger mit einem namentlich zwar nicht genannten, aber leicht als Arianer zu identifizierenden Häretiker über das Nichtgeschaffensein des Sohnes, dann kommt er rhetorisch gekonnt auf den in s. 117 ausgeführten Vergleich zurück: Weil der Sohn immer Sohn ist, wird er immer geboren. Wie soll man sich das vorstellen? Der Prediger antwortet: *Da mihi sempiternum ignem, et do tibi sempiternum splendorem.* [97]

Aus der Sendung des Sohnes folgert der anonyme Verfasser des *sermo Arrianorum* die mindere Stellung des Sohnes im Vergleich zum Vater[98]. In s.135,2 greift Augustinus diesen grundsätzlichen Einwand in seiner Auslegung von Joh 9,4 [99] auf und gestaltet folgenden Dialog: „Hier erhebt sich der Arianer und sagt: Seht doch, Christus tut nicht seine eigenen Werke, sondern die des Vaters, der ihn gesandt hat! – Wie kommst du dazu? – Er sagt es doch selbst. – Was sagt er? – Ich komme, die Werke dessen zu tun, der mich gesandt hat. – Also nicht seine eigenen? – Nein. – Und was bedeutet, was er selber sagt: Siloa? Er selber ist gesandt, er selber ist Sohn, er selber ist der Einzige, den du als aus der Art geschlagen beklagst. Was bedeutet es, daß er sagt: ‚Alles, was der Vater hat, ist mein‘ (Joh 16,15)? Du behauptest, daß er fremde Werke getan hat, weil er sagte: ‚Ich tue die Werke dessen, der mich gesandt hat‘. Ich sage in deinem Sinn: Der Vater besaß Fremdes! Von woher willst du bestimmen, Christus habe gesagt: ‚Ich bin gekommen, nicht um meine Werke zu tun, sondern diejenigen dessen, der mich gesandt hat?“ [100] Und es folgt die uns schon bekannte These, daß die Werke des Vaters und des Sohnes nicht getrennt werden dürfen. [101]

s.139 widmet Augustinus der Auslegung von Joh 10,30. Er versteht das *unum sumus* dieser Schriftstelle wie auch in seinen antiarianischen Schriften im Sinne von *unius substantiae*. Nachdem er diesen Begriff anhand des uns schon bekannten Vergleichs mit verschiedenen Metallen veranschaulicht hat [102], kommt es zu einem Dialog mit einem ‚Arianer‘, in dem dessen Argument gegen die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater, nämlich Väter seien

[96] Ebd. 8,11; 667.
[97] s.118,2; PL 38,673.
[98] Vgl. s.Arrian. 4,6,9,14,32.
[99] Es handelt sich um kein wörtliches Zitat von Joh 9,4.
[100] s.135,1,2; PL 38,746.
[101] Ebd.2,3; 747: Finita est quaestio de his quae habet pater et filius: concordes (concordiam?) habent. Tu noli litigare. Opera patris quae dicit opera sua, quia et tua; quia mea sunt; quia illius patris dicit opera, cui dixit: omnia mea tua sunt. Ergo opera mea tua sunt, et opera tua mea sunt.
[102] s.139,2,2; PL 38,770: Similitudines vobis adhibeam, ut quod minus intelligitur, exemplo clarescat. Utputa, aurum est deus, aurum est et filius eius.

immer größer als ihre Söhne, als nicht stichhaltig zurückgewiesen wird. Augustins Argumentation[103] verläuft ganz so, wie wir sie aus seinen antiarianischen Schriften kennen. Im übrigen, so Augustinus an die Adresse des apostrophierten Arianers, den er zum Bekenntnis des *unius substantiae* drängt: Wer das Bekenntnis des *unius substantiae* verweigert, macht Gott gewissermaßen zu einer Mischung aus Gold und Silber beziehungsweise vertritt die These, um ein anderes Bild zu gebrauchen, daß ein Mensch ein Pferd zeugt. Ja, wenn der Sohn von anderer Substanz ist als der Vater, dann hat Gott ein Monster gezeugt.[104]

In s. 183 behauptet Augustinus im Anschluß an 1 Joh 4,2, alle Häretiker leugneten, daß Christus im Fleische gekommen ist. Dazu gehören neben den Sabellianern, Donatisten, Pelagianern auch die Arianer und die Eunomianer. Dabei ist der Unterschied zwischen den Arianern und den Eunomianern nicht groß; er besteht näherhin darin, daß die Arianer den Sohn als dem Vater „ähnlich" bezeichnen, die Eunomianer jedoch selbst diese Ähnlichkeit leugnen.[105] Wieso leugnen die Arianer und Eunomianer die Menschwerdung? Weil der Glaube an die Menschwerdung im Sinne von 1 Joh 4,2 den Glaube an die Gleichheit von Vater und Sohn impliziert. Diese wird jedoch von den genannten Häretikern ausdrücklich geleugnet.[106] Zentrale Schriftstelle, wie auch in den antiarianischen Schriften, ist beim Beweis für die Gleichheit von Vater und Sohn Phil 2,6–7.

Auch in seiner Osterpredigt über Joh 20,1–18 nimmt Augustinus den Glauben der Häretiker unter die Lupe und versteht dabei Joh 20,17 als Aufforderung, nicht bei Christi Menschsein stehenzubleiben, sondern bis zu seiner Gleichheit mit Gott aufzusteigen. Nach dem Photinianer wird der Arianer ins Kreuzverhör genommen. Er bekennt: „Ich glaube an Christus als Gott, jedoch als einen geringeren – Auch für dich ist Christus nicht bis zum Vater aufgestiegen. Da er zum Vater aufgestiegen ist, strecke dich aus, ihn zu berühren. Strecke dich aus und berühre Gott – Ich bekenne ihn ja als

[103] s.139,2,3; 770: Sed respondet mihi et dicit haeresis Ariana: ... attende quod dixisti – Quid dixi? -Quia filius hominis comparandus est filio dei – Plane comparandus, sed non ut putas, ad proprietatem, sed ad similitudinem. Tu autem, quidvis hinc facere, dic – Non vides ... quia maior est pater qui genuit, et minor est filius qui generatus est? Quomodo ergo vos dicitis, dicite mihi, quomodo ergo vos dicitis, quia aequales sunt pater et filius, deus et Christus, cum videatis, quia homo quando generat filium, minor est filius et maior est pater? – Homo sapiens, in aeternitate tempora inquiris, ubi non sunt tempora, quaeris aetates. Quando maior est pater, minor est filius, ambo temporales sunt. Ille crescit, quia ille senescit. Nam per naturam homo pater, per naturam ut dixi, non genuit minorem, sed per aetatem. Vis nosse, quia per naturam non genuit minorem? Exspecta, crescat et patri erit aequalis. Puer enim parvulus vel crescendo pervenit ad magnitudinem patris sui. Tu autem sic dicis minorem dei filium natum, ut numquam crescat et ad sui patris magnitudinem vel crescendo perveniat. Iam ergo filius hominis natus ex homine, meliore conditione natus est quam filius dei.

[104] s.139,2,3; PL 38,771.

[105] s.183,5,6; PL 38,990: Sic et Eunomianus par eius (d. h. Ariani), socius eius, non multum diversus. Etenim dicuntur Ariani confessi fuisse, quia vel similis est patri filius; et si non aequalis (sic) dixerunt, sed similis, ille nec similis.

[106] s.183,2,3–4,5; PL 38, 989–990.

Gott. – Von einer anderen Substanz, als geschaffen, nicht jedoch durch den alles geschaffen ist, als geschaffen, nicht als Wort am Anfang ohne Zeit. Also bist du noch unten. Er ist für dich noch nicht zum Vater aufgestiegen. Willst du, daß er dir zum Vater aufsteige, dann glaube, daß er, der ‚in der Gestalt Gottes war, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein' (Phil 2,6). Es war kein Raub, weil es Natur war. Einen Raub reißt man an sich, die Natur erkennt man ... Er wurde geboren und er wurde immer geboren und er wurde ohne Anfang geboren. Und was sagst du, Arianer? Es war eine Zeit, da der Sohn noch nicht war." [107]

Auch s. 341 ist, wie die Überschrift ankündigt, *contra Arrianos* gerichtet. Es geht in ihm um die drei Weisen, in denen die Heilige Schrift Christus verkündet, und um die Hauptschriftzeugnisse hierfür. Der erste *modus* ist sein Gottgleichsein mit dem Vater vor der Menschwerdung, der zweite sein Gott-und-Menschsein nach der Menschwerdung, der dritte ist der *totus Christus*, Haupt und Leib der Kirche, nach seiner Rückkehr zum Vater. Gegen diesen Glauben der Kirche an Christus tritt der Versucher in der Gestalt der Arianer an, [108] so wie er im Paradies Adam und Eva verführt hat. Der Prediger läßt sich auf einen Dialog mit dem Verführer, der alten Schlange, ein, die jetzt zuflüstert: Siehe, es steht geschrieben: ‚Der Vater ist größer als ich' (Joh 14,28), „und du behauptest, er sei dem Vater gleich? – Ich akzeptiere, was du sagst. Doch ich akzeptiere beides, weil ich beides lese. Warum akzeptierst du nur das eine und willst das andere nicht? In der Tat, wir haben beides zusammen gelesen: Das ‚Der Vater ist größer als ich' akzeptiere ich nicht von dir, sondern vom Evangelium, und du, akzeptiere vom Apostel, daß der Sohn dem Vater gleich ist. Verbinde beides, beides soll übereinstimmen. Denn der da durch Johannes im Evangelium gesprochen hat, hat auch durch Paulus im Brief gesprochen. Er kann nicht mit sich selbst verschiedener Meinung sein. Doch du willst die Übereinstimmung der Schrift nicht begreifen, da du zu streiten liebst." [109]

Einen zweiten Höhepunkt in Augustins Beschäftigung mit dem Arianismus stellt seine öffentliche Diskussion mit dem homöischen Bischof Maximinus im Jahre 427/8 dar. Auch sie findet ihr Echo in Predigten und Briefen Augustins dieser Jahre. Deutliche Anspielung auf die Diskussion enthält s. 140 über Joh 12,44–50. Im ersten Teil stellt der Prediger in gekonnter Rhetorik die beiden Geburten Christi, die aus Gott und die aus seiner Mutter, gegenüber, und betont die Gleichheit des Sohnes mit dem Vater. [110] Nach der

[107] s.244,4; PL 38,1150/1.

[108] s. 341,4,5; PL 39,1496: Turbavit fratres infirmos ecclesiae quaestio Arianorum, sed in domini misericordia superavit catholica fides. Non enim deseruit ille ecclesiam suam. Et si ad tempus turbavit eam, ob hoc turbavit, ut semper supplicaret ei, a quo in solida petra confirmaretur. Et adhuc mussitat serpens, et non tacet. Quaerit pollicitatione quadam scientiae deiecere de paradiso ecclesiae, quem non permittat redire ad illum paradisum, unde primus homo deiectus est.

[109] s.341,5,6; PL 38, 1496.

[110] s.140,2; PL 38, 773: ... deus pater deum filium genuit sine tempore, et fecit ex virgine in tempore. Nativitas illa excedit tempora, nativitas ista illuminat tempora. Ambae tamen nativitates mi-

uns bekannten Unterscheidung von Sohnschaft von Natur und aus Gnade kommt Augustinus dann in aller Ausdrücklichkeit auf die Debatte mit Maximinus zu sprechen: „Aber da kommt einer unvermutet daher, weiß nicht, was er sagt, und behauptet: ‚Deswegen heißt es: Ich und der Vater sind eins' (Joh 10,30), weil sie im Willen übereinstimmen, nicht weil es die Natur selber des Sohnes ist, welche die Natur des Vaters ist. Denn die Apostel – auch das sagte jener, nicht ich – denn auch die Apostel sind eins mit dem Vater und dem Sohn." [111] Der Prediger bezeichnet diesen Satz „Auch die Apostel sind eins mit dem Vater und dem Sohn, weil sie dem Willen des Vaters und des Sohnes gehorchen", als „abscheuliche Blasphemie" und fährt fort: „Wagte er wirklich, so etwas zu sagen? Also sage doch Paulus: Ich und Gott sind eins. Und Petrus und ein xbeliebiger Prophet sage doch: Ich und Gott sind eins. Sie sagen es nicht; fern sei es, daß sie es sagen; denn sie wissen, daß sie eine andere Natur sind, eine, die gerettet werden muß; sie wissen, daß sie eine andere Natur sind, die erleuchtet werden muß. Niemand sagt: Ich und Gott, wir sind eins. Wie große Fortschritte jemand auch macht, wie sehr er sich durch Heiligkeit auszeichnet, wie sehr er auch durch Tugend hervorragt, niemals sagt er: Ich und Gott, wir sind eins." [112] Die Predigt schließt mit einer ausführlichen Darlegung des katholischen Glaubens an die Gleichheit von Vater und Sohn.

2.2 In Briefen

Außer in seinen Predigten kommt Augustinus auch in einigen Briefen nach 419 auf den Arianismus zu sprechen. Mit ep. 170 [113] beglückwünscht der Bischof von Hippo, übrigens zusammen mit Alypius, einen Arzt namens Maximus, der als *dominus eximius meritusque honorabilis* begrüßt wird, also eine bedeutende Persönlichkeit war, zu seiner Konversion vom Arianismus zur katholischen Kirche. Die Briefschreiber bitten den Konvertiten, sich dafür einzusetzen, daß auch seine noch in der Häresie verharrenden Angehörigen sich seinem Schritt anschließen. Der Brief skizziert eine Trinitätslehre, die deutlich gegen diejenige des Arius gerichtet ist und nicht

---

rabiles, illa sine matre, ista sine patre. Quando genuit deus filium, de se genuit, non de matre, quando genuit mater filium, virgo genuit, non de viro. De patre natus est sine initio, de matre natus est hodie certo initio. De patre natus fecit nos, de matre natus refecit nos. De patre natus est, ut essemus, de matre natus est, ne periremus … Totum, quod est filius, pater dedit, et aequalitatem dando aequalem genuit. Et licet alius sit ille, alius iste, non tamen aliud est ille, aliud iste. Sed quod ille, hoc et iste. Non qui ille, hic et iste, sed quod ille, hoc et iste.

[111] s. 140,4; PL 38, 774. – Augustinus bezieht sich hier auf Conl.Max. 15,22: „Dadurch aber sind die Apostel eins mit dem Vater und dem Sohn, daß auch sie in allem auf den Willen Gottes des Vaters schauend zur Nachahmung des Sohnes allein Gott Vater untergeben erfunden werden."

[112] s.140; PL 38, 774.

[113] Vgl. zu diesem Brief *J. Divjak*, Epistulae, in: AugLex 2, 893–1057, hier 982; und *A. Mandouze*, Prosopographie chrétienne du bas-empire. I. Prosopographie de l'Afrique chrétienne (303–533), Paris 1982, 737.

wenige Gedanken enthält, die Augustinus in seinen antiarianischen Schriften näher entfaltet hat. Dazu gehören sowohl das Insistieren auf der durch Dtn 6,13 geforderten ‚latreia' nur *eines* Gottes als auch das auf Apg 4,32 basierende Argument zugunsten der Einheit Gottes.[114]

Hier ist vielleicht der Ort, den nicht näher zu datierenden[115] Brief 242 zu erwähnen. In ep. 170 hatten wir es mit einer Bekehrung vom Arianismus zur *catholica* zu tun, in dem genannten Brief mit dem Versuch, eine Konversion in der umgekehrten Richtung zu bewirken. Elpidius heißt der kühne Autor dieses erstaunlichen Unterfangens. Augustinus bezeichnet ihn in seinem Antwortschreiben als *eximius, meritusque honorabilis et desiderabilis.*[116] Er war also eine angesehene Persönlichkeit und irgendwo „in Übersee" zu Hause. Augustins Antwort ist höflich, aber doch auch strekkenweise voller Ironie, so schon am Anfang der Replik: „Wer von uns beiden im Glauben beziehungsweise in der Erkenntnis der Dreiheit irrt, steht auf einem anderen Blatt. Ich bin jedenfalls angenehm davon berührt, daß du versucht hast, mich, der ich dir doch unbekannt bin, vom Irrtum zu befreien, weil du meintest, ich irrte. Gott möge dir den Lohn für dein Wohlwollen vergüten und bewirken, daß du erkennst, was du zu erkennen meinst. Denn nach meinem Dafürhalten ist die Angelegenheit schwierig, und ich bitte dich, es nicht als eine Beleidigung aufzunehmen, daß ich dir eine so wichtige Erkenntnis als Gabe wünschte. Vorurteil und vermeintliches Wissen, so fürchte ich, hält von deinen Ohren fern zwar nicht Belehrung mit der Wahrheit, die ich mir dir gegenüber keineswegs anmaßen würde, so doch gewiß Wohlwollen dir gegenüber, das ich, auch als ungebildeter Mensch, dir gegenüber haben darf; denn es zeigt sich ja nicht auf gelehrte, sondern auf freundschaftliche Weise. Auch fürchte ich, daß du mir eher zürnst, dich noch nicht als einen Weisen beglückwünscht zu haben, als daß du mir dafür dankst, dir Weisheit erbeten zu haben."[117] Im weiteren Verlauf seiner Antwort bedankt sich Augustinus dafür, daß Elpidius ihn mit zwei „hochgelehrten", uns nicht weiter bekannten Männern, einem Bonosus und Iason, in Verbindung bringen will, und daß er andererseits den *libellus*[118] eines arianischen Bischofs übersendet, „um das Dunkel des

[114] ep. 170, 5; CSEL 44,626: Proinde qui tam multis cordibus fidelium suorum donavit ut essent cor unum (vgl. Apg 4,32), quanto magis conservat in seipso, ut sint haec tria et singula deus, et simul omnia non tres dii, sed unus deus.

[115] *Mandouze*, 338, datiert zwischen 395 und 430; *Divjak*, 1003, hält den Brief für innerhalb der Bischofszeit nicht genauer datierbar.

[116] ep. 242; CSEL 57,563–567.

[117] ep. 242, 1; CSEL 57,563.

[118] Der Vorschlag *Sumruld*s, 71, diesen *libellus* mit dem *sermo Arrianorum* zu identifizieren, muß nicht nur aus den vom Autor selbst genannten Gegengründen zurückgewiesen werden – Augustinus nennt in seinen Retractationes im Zusammenhang des *sermo Arrianorum* keinen Elpidius und er bezeichnet den beziehungsweise die Überbringer desselben ausdrücklich als *fratres*, eine Bezeichnung, die er einem Arianer niemals geben würde –, sondern auch aufgrund der Tatsache, daß wir durch die neugefundenen Augustinusbriefe den Überbringer der genannten Flugschrift mit Namen kennen; es ist der *frater* Dionysius aus dem *vicus Juliani*.

ganzen Irrtums zu beseitigen", in dem sich Augustinus angeblich befindet[119].

Auf diese höflich-ironische Einleitung folgt eine stark auf Logik und Stringenz bauende Auslegung von Joh 1,3, um den Arianer zur Anerkennung der katholischen Lehre zu bringen.[120] Elpidius hatte in seinem Brief folgenden Einwand formuliert: „Wie konnte denn allein aus dem Vater ein Sohn dem gleich, aus dem er geboren wurde, geboren werden?" und hinzugefügt: „Nenne ihn doch nicht gleich." Augustinus antwortet auf den ersten Punkt mit dem bekannten Hinweis auf Jes 53,8 und auf die Hinzufügung mit Phil 2,6. Eine nähere Beschäftigung mit dem zugesandten *libellus* verspricht Augustinus für später, drückt aber jetzt schon über einen Punkt sein Befremden aus, nämlich über die von Elpidius in Aussicht gestellte umfassende Darlegung der Wahrheit, wo es doch nach 1 Kor 13,12 nur um ein „rätselhaftes Spiegeln" gehen kann. Der Brief schließt, so wie er begonnen hatte, mit höflicher Ironie.[121]

ep. 238 verdient unser besonderes Interesse. Der Brief enthält im ersten Teil Augustins sehr detaillierten Bericht über eine gescheiterte öffentliche Diskussion mit einem vornehmen Arianer, dem *comes* Pascentius[122], der zweite sein antiarianisches Glaubensbekenntnis[123], ja, wenn man die von uns vorgeschlagene Datierung des Briefes annimmt, sein antiarianisches Testament. Zunächst zur Datierung des Briefes! Während die Mauriner sich noch jeder näheren Festlegung enthielten[124], folgten neuere Autoren[125] meistens dem Vorschlag von A. Goldbacher, der den Brief in das Jahrzehnt zwischen 404 und 414 datiert[126]. Nimmt man anders als Goldbacher jedoch in-

[119] Offensichtlich Zitat aus dem Brief des Elpidius.

[120] ep. 242,3; CSEL 57,565: Miror parum adtendi, quae tam expresse evangelista voluit intimare, ut neminem dissimulare permitteret; non enim satis fuit dicere: ‚omnia per ipsum facta sunt', nisi adderet: ‚et sine ipso factum est nihil'. At ego quamvis tardus et nondum detersa caligine (Anspielung auf die oben genannte Stelle in dem verloren gegangenen Brief des Elpidius) saucium oculum mentis gerens ad intuendam patris et filii incomparabilem ineffabilemque praestantiam tamen hoc tota facilitate complector, quod nobis in evangelio propterea praeseminatum est, non ut hinc comprehenderemus illam divinitatem, sed ut hinc admoneremur non oportere nos de temeraria comprehensione iactare. Si enim omnia per ipsum facta sunt, quidquid non per ipsum factum est, non est factum. Ipse autem per se factus non est; non est igitur factus. Et omnia per ipsum facta esse ab evangelista credere cogimur; ab eodem ergo cogimur eum factum esse non credere.

[121] ep. 242,5; CSEL 567: Verum iam, ut arbitror, modum excessit epistula mea, cum per tuam me admonueris breviter scribere. Sed quia institutione veterum te excusare dignatus es, non tibi absurdus videbor, si modum quorundam epistularum Ciceronis, quia eius quoque in litteris tuis mentionem fecisti, non te pigeat recordari.

[122] ep. 238,1,1–9; CSEL 57,533–540.

[123] ep. 238,2,10–4,29; CSEL 57,540–556.

[124] Vgl. Epistularum ordo chronologicus, in: PL 33, 14–48, 48.

[125] Vgl. *Divjak*, 1002; und *B. Windau*, Pascentius, in: Lexikon der antiken christlichen Literatur, herausgegeben von *S. Döpp* und *W. Geerlings*, Freiburg i. Br. 1998, 477–478,478 (zwischen 404 und 411); *Mandouze*, 827, versieht dieses Datum jedoch mit einem Fragezeichen.

[126] *A. Goldbacher*, Index III. De epistularum ordine atque temporibus, in: CSEL 58,12–63, hier 62–63. Die Frist von 404 bis 414 ergibt sich einerseits aus der Überlegung, daß Augustinus zwar schon berühmt, aber noch kein *senex* ist, andererseits aufgrund von *Possidius*, Vita 17, dem-

nere Kriterien des Briefes zu Hilfe, so läßt sich u.E. der Briefwechsel ep. 238 bis ep. 241 mit großer Wahrscheinlichkeit in die Zeit nach der öffentlichen Diskussion mit Maximinus, also in die Jahre 428/429, datieren. Nahegelegt ist diese Datierung zunächst dadurch, daß die von Augustinus im zweiten Teil des Briefes, also in seinem Glaubensbekenntnis benutzten Schriftargumente, mit wenigen Ausnahmen[127] alle in seinen antiarianischen Schriften Verwendung finden[128]. Seine Schriftargumentation setzt zudem Kenntnisse über die Schriftargumentation der Arianer voraus, wie sie Augustinus erwiesenermaßen vor seiner Beschäftigung mit dem *sermo Arrianorum* und seiner Begegnung mit Maximinus nicht besessen hatte. Hinzu kommt, daß durch eine Datierung nach 419 beziehungsweise 428 einige Stellen in ep. 238 und 239 verständlicher werden. Augustinus beruft sich hier dreimal auf Positionen der Arianer mit der Formulierung *audio*[129]. Spontan bezieht man diese Aussagen auf die vorausgegangene Diskussion mit dem Arianer Pascentius. In Augustins eigener Wiedergabe dieser Diskussion im ersten Teil von Brief 238 werden die hier angeschnittenen Fragen jedoch überhaupt nicht erwähnt. Es erscheint sinnvoller, diese *audio*-Stellen nicht auf die vorausgegangene Diskussion mit Pascentius, sondern auf die mit Maximinus zu beziehen, wo von den genannten Punkten ausdrücklich und wörtlich die Rede ist.[130] Wenn Augustinus an einer vierten Stelle, nämlich bei der Beschäftigung mit Joh 17,21, betont, Christus habe niemals gesagt: *ipsi et nos unum sumus*, so ist in Augustins Referat über die gescheiterte Debatte von einer Diskussion über diese Schriftstelle genausowenig die Rede wie von den übrigen eben genannten Punkten. Auch hier erscheint es viel wahrscheinlicher, daß Augustinus auf seine Auseinandersetzung mit Maximinus

---

gemäß die in diesem Brief referierte Debatte nach den Kontroversen mit dem Donatismus und Pelagianismus stattgefunden hat.

[127] Z. B. Weish 7,26; Mt 12,32; Joh 4,24; Phil 4,7.

[128] Ungefähr folgende Schriftstellen spielen in den antiarianischen Schriften Augustins eine zentrale Rolle und kommen ebenfalls in ep. 238 vor: Dtn 6,4; Joh 1,1; Joh 10,30; Joh 14,28; Joh 17,3; Joh 17,11; Apg 4,32; 1 Kor 6,16; 1 Kor 6,19; 1 Kor 8,5–6; 1 Kor 15,28; Phil 2,6–7; 1 Tim 1,17; 1 Tim 6,16.

[129] 1. Stelle: ... vos audio dicere, ita esse spiritum sanctum minorem filio, sicut patre minor est filius (ep. 238,4,21; CSEL 57,549,17) – 2. Stelle: Cum vero de illa (sapientia) dictum sit: *Candor enim est lucis aeternae*, nec vestri, ut arbitror, iam dicunt lucem patris ... fuisse aliquando sine candore a se genito ... Audio enim iam eos emendasse. An forte falsum est hoc eos aliquando dixisse, quod fuerit aliquando pater sine filio, tamquam fuerit lux aeterna sine candore, quam genuit (ebd. 4,24; 552,4)? – 3. Stelle: Credo in deum patrem, qui filium fecit primam creaturam ante omnes creaturas, et in ipsum filium nec aequalem patri nec similem nec verum deum, et in spiritum factum per filium post filium (ep. 239,1; CSEL 57,557,6).

[130] Zur 1. Stelle vgl. s.Arrian. 24: „Der Vater ist größer als sein Sohn: der Sohn ist unvergleichlich größer und trefflicher als der Geist". – Zur 2. Stelle vgl. Conl.Max. 15.13: „Wir bekennen nicht, wie ihr mit einer bösen Verleumdung behauptet, der Sohn sei auf die gleiche Weise, wie ein anderes Geschöpf aus dem Nichts geschaffen, als einer unter den Geschöpfen geschaffen worden. Höre hierzu die Autorität eines Synodentextes. Denn unsere Väter sagten unter anderem in Rimini auch dies: ‚Wenn jemand sagt, der Sohn sei aus dem Nichts und nicht aus Gott Vater, der sei verflucht'." - In der 3. Stelle kann man eine Zusammenfassung der Position des Maximinus in der Begrifflichkeit des Augustinus sehen.

anspielt, in der die Auslegung von Joh 17,21 einen breiten Raum einnimmt.[131]

Aus Augustins Bericht im ersten Teil von Brief 238 ergibt sich folgender Verlauf der Diskussion[132]: Der Arianer Pascentius, der nicht nur ein *fisci vehementissimus exactor*[133] war, sondern auch ein scharfer Gegner des katholischen Glaubens, hatte Augustinus zu einem öffentlichen Streitgespräch über den Glauben in Gegenwart von *honorati viri* aufgefordert. Der Bischof von Hippo nahm die Herausforderung in Begleitung einiger katholischer Bischöfe, u. a. auch des Alypius, an. Pascentius trug zunächst nun ein Bekenntnis seines trinitarischen Glaubens vor, das Augustinus durchaus auch als seinen eigenen Glauben zu unterschreiben bereit war.[134] In der schriftlichen Fassung fehlt jedoch an entscheidender Stelle das Wort *pater*, das Pascentius nach dem Protest Augustins dann tatsächlich ergänzt. Als im weiteren Verlauf der Debatte die Namen des Arius und Eunomius fallen, distanziert Pascentius sich in aller Form von diesen Namen und fordert die Gegenseite auf, auch ihrerseits den Homousios zu verurteilen. Darauf aufmerksam gemacht, daß dies kein Ketzername, sondern ein Begriff sei, fordert Pascentius, man solle ihm dieses Wort in der Heiligen Schrift aufzeigen. Darauf läßt sich Augustinus jedoch nicht ein mit der Begründung, es handele sich um einen griechischen Begriff, dessen lateinisches Äquivalent zunächst genannt werden müsse, um in der Heiligen Schrift gefunden werden zu können. Da beide Seiten auf ihrem Standpunkt beharren, nämlich daß zunächst das homousion in der Schrift aufgewiesen werden solle beziehungsweise daß der genannte Begriff zunächst ins Lateinische übersetzt werden solle, kommt die Diskussion erst wieder in Gang, als Augustinus im Gegenzug zur Forderung des Pascentius verlangt, einen Schriftbeleg für das im Bekenntnis des Pascentius verwendete *ingenitus* vorzulegen. Als Pascentius, auf diese Weise in die Enge getrieben, keine entsprechende Schriftstelle vorlegen kann, stellt einer seiner Mitstreiter an Augustinus die Frage, ob er denn den Vater für *genitus* halte. Auf die verneinende Antwort repliziert dieser: Also ist der Vater *ingenitus*, worauf Augustinus antwortet: „Siehst du, daß es möglich ist, einen Begriff, der sich nicht in der Heiligen Schrift befindet, zu rechtfertigen?“[135] Genau dies gelte auch für das Homousion. Pascentius versucht jetzt das Nichtvorkommen von *ingenitus* in der Schrift

[131] Vgl. Conl.Max. 14; 15,21.22; c.Max. 1,12; 2,22,1. – Es ist wahr, den Gedanken selber, nämlich die Einheit zwischen Gott und gläubigen Menschen, schließt Augustinus auch in Io.eu.tr. 110,1; CChr.SL 36,622 aus, jedoch unter Verwendung anderer Begrifflichkeit (unius substantiae nos et ipsi non sumus). Hinzu kommt, daß die Datierung des genannten Traktates noch offen ist.

[132] Vgl. hierzu auch *F. van der Meer*, Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters, 2. Auflage Köln 1951, 138–141.

[133] *Possidius*, Vita 17,1.

[134] ep. 238,1,3; CSEL 57,534,13: (credo) in deum patrem omnipotentem, invisibilem, ingenitum, incapabilem et in Iesum Christum filium eius deum natum ante omnia saecula, per quem facta sunt omnia, et in spiritum sanctum.

[135] ep. 238, 1,5; CSEL 57,536.

zu begründen und behauptet, der Begriff sei Gottes nicht würdig, was Augustinus die Gelegenheit gibt zu bemerken, daß er in diesem Fall den Begriff auch nicht in seinem Bekenntnis hätte niederschreiben dürfen. Nach einigem Zögern hält Pascentius jedoch an dem Begriff *ingenitus* in seinem schriftlichen Bekenntnis fest, was Augustinus mit der Bemerkung quittiert: Mit dem gleichen Recht bleibe ich bei meinem homousion; denn es gibt augenscheinlich Begriffe, die zwar nicht in der Heiligen Schrift vorkommen, aber dennoch zur Erklärung des rechten Glaubens notwendig sind. Auf diese Bemerkung zerreißt Pascentius sein Augustinus schon überreichtes Glaubensbekenntnis, und man vertagt sich. Man kommt überein, die Diskussion am Nachmittag in Gegenwart von *notarii* fortzusetzen.

Am Nachmittag beginnt die Sitzung mit dem mündlichen Glaubensbekenntnis des Pascentius, in dem, wohl wegen der morgendlichen Diskussion, das *ingenitus pater* weggelassen wurde. Nun wird Augustinus aufgefordert, seinerseits seinen Glauben zu bekennen. Dazu kommt es jedoch nicht, weil Pascentius sich weigert, seinen Glauben schriftlich in Gegenwart der *notarii* niederzuschreiben. Nach einer Äußerung Augustins, die Pascentius offensichtlich als eine Beleidigung aufgefaßt hat, entschuldigt sich Augustinus, und Pascentius wiederholt nochmals sein eigenes Glaubensbekenntnis, diesmal jedoch ohne das *deus filius*, das bei den Formulierungen am Morgen niemals gefehlt hatte. Jetzt erinnert Augustinus nochmals an die am Morgen ergangene Absprache, die Diskussion schriftlich festzuhalten. Anders sei sie nutzlos, da der Gesprächspartner offensichtlich nicht in der Lage sei, gerade auch für ihn zentrale Begriffe zu erinnern. Um so mehr gelte das auch für die Zuhörer der Debatte. Auch sie bedürften für ihre weitere Beschäftigung mit der Diskussion eines schriftlichen Protokolls. Doch Pascentius läßt sich hierauf nicht ein, und es kommt lediglich noch zu einem Wortwechsel über Augustins *fama*.[136]

Anlaß, diesen schriftlichen Rückblick auf die Debatte abzufassen, ist für Augustinus die Tatsache, daß Pascentius nach der Debatte ausstreute, der Bischof von Hippo habe es nicht gewagt, bei der Diskussion ein eigenes Glaubensbekenntnis abzulegen. Wahr ist vielmehr, wie dieser Bericht zeigt, so Augustinus, daß Pascentius der schriftlichen Formulierung seines eigenen Glaubens aus dem Weg gegangen ist.[137] Im zweiten Teil von ep. 238 legt nun Augustinus das schriftliche Glaubensbekenntnis vor,[138] zu dem es im Rahmen der Debatte nicht gekommen war.

In einem weiteren Brief, ep. 239, äußert Augustinus sein Befremden darüber, daß Pascentius seine Kampagne gegen ihn fortsetzt und unterstellt dem Arianer zumindest indirekt Doppelzüngigkeit und Unehrlichkeit. Das

[136] Vgl. ep. 238,1,1–8; CSEL 57,533–539.
[137] Vgl. ep. 238,1,9; CSEL 57,539,8–13.
[138] Vgl. ep. 238, 2,10–29; CSEL 57,540–556.

Glaubensbekenntnis, das er abgelegt habe[139], sei nicht das, was er wirklich glaube und wovon er sich nicht distanziere[140]. Im weiteren Verlauf des Briefes fordert Augustinus, mit der Verbreitung von Unwahrheit über das Treffen aufzuhören, und legt nochmals eine Kurzfassung seines eigenen Glaubens vor.[141] Pascentius antwortet auf diesen Brief mit Hohn und Spott, was den Gegenstand der Diskussion, den trinitarischen Glauben, angeht, und mit Beleidigungen für den Adressaten.[142] Etwas verklausuliert enthält ep. 240 jedoch auch die Einladung zu einem erneuten Treffen. Auch auf dieses Schreiben antwortet der Bischof von Hippo noch einmal (ep. 241). Er akzeptiert die Einladung, jedoch nur unter der Bedingung, daß der Redestreit protokolliert wird. Antwort auf die in ep. 240 gestellten Fragen könne Pascentius im übrigen in ep. 238 finden. Nur müsse er diesen Brief auch wirklich einmal lesen![143] Der Brief endet mit dem Zitat und der Auslegung einiger Schriftstellen, die auch schon in ep. 238 für Augustinus von zentraler Bedeutung waren.

Werfen wir jetzt, nach der Analyse des ersten Teils von ep. 238 und der restlichen Korrespondenz zwischen Augustinus und Pascentius, einen Blick auf den zweiten Teil, in dem Augustinus seinen eigenen Glauben formuliert. Wenn unser Datierungsvorschlag für ep. 238 zutrifft, haben wir es bei diesem Glaubensbekenntnis mit Augustins letztem Wort zum Arianismus, mit seinem antiarianisches Testament, zu tun. Augustins Glaubensbekenntnis[144] zeichnet sich vor allem durch seine Schriftnähe aus. Nur für weniger bibelfeste Gläubige hält er gewissermaßen als Ersatz ein Dilemma zur Hand, das diese bei Gelegenheit gegen die Arianer einsetzen können und das er erst am Schluß seiner Darlegungen nennt.[145] Wir bezeichnen Augustins Glaubensbekenntnis bewußt als ‚antiarianisch', weil es zu einem großen Teil aus der

[139] ep. 239, 1; CSEL 57, 557, 13–17: (credo) in deum patrem omnipotentem, invisibilem, immortalem, non ab aliquo genitum et ex quo sunt omnia, et in filium eius Iesum Christum deum natum ante saecula, per quem facta sunt omnia, et in spiritum sanctum.

[140] ep. 239, 1; CSEL 57, 557, 6: Credo in deum patrem, qui filium fecit primam creaturam ante omnes ceteras creaturas, et in ipsum filium nec aequalem patri nec similem nec verum deum, et in spiritum sanctum factum per filium post filium.

[141] ep. 239, 3; CSEL 57, 558–559.

[142] Neben persönlichen Beleidigungen enthält der Brief Fragen wie die folgenden: Rescribit mihi sanctitas tua patrem deum, filium deum, spiritum sanctum deum, sed unum deum. Quis e tribus unus deus? An forte una est persona triformis, qui hoc nomine nuncupetur?

[143] ep. 242; CSEL 57, 561, 6–9.

[144] Zwar fügt Augustinus im Laufe der folgenden Schriftauslegung noch einige Ergänzungen zu diesem Bekenntnis hinzu. In seinem Kern jedoch lautet es: In omnipotentem deum patrem me credere profiteor, eumque aeternum ea aeternitate, hoc est immortalitate dico, quam solus deus habet; hoc et de filio eius unigenito credo in forma dei, hoc et de spiritu sancto, qui spiritus est dei patris et filii eius unigeniti. Sed quia ipse dei patris unigenitus filius, dominus et deus noster Iesus Christus, postquam venit plenitudo temporis, opportune ad diem salutis nostrae formam servi accepit, multa de illo in scripturis secundum formam dei dicuntur, multa secundum formam servi (ep. 238, 2, 10; CSEL 57, 540, 4–15).

[145] ep. 238, 4, 25; CSEL 57, 553, 10: Noluit deus habere aequalem filium, an non potuit? Si noluit, invidus est; si non potuit, infirmus est; utrumvis autem horum de deo sentire sacrilegum est.

Widerlegung von Schriftstellen erarbeitet ist, die von den Arianern sonst zu ihren Gunsten verwendet werden.

Wir sehen hier von einer Feingliederung dieses wichtigen Textes ab und suchen nur den Hauptgedankengang samt den hier verarbeiteten Schriftstellen zu charakterisieren. Ausgehend von einem von den Arianern als Stütze ihrer eigenen Position verwendeten Schrifttext (1 Tim 1,17) trägt Augustinus zunächst Schriftstellen und Analogien zusammen, aus denen für ihn hervorgeht, daß Gott afortiori eine aus Mehrerem bestehende Einheit ist. Solche Schriftstellen sind vor allem 1 Kor 6,16–17 und Apg 4,32.[146] Dann analysiert Augustinus Schriftstellen, die für ihn dafür stehen, daß die Einheit Gottes über menschliches Begreifen geht. Solche Schriftstellen sind Joh 4,24 und Phil 4,7.[147] Entscheidend ist der folgende Schritt, in dem es um Schriftstellen geht, die in seinen Augen die Einheit von Vater und Sohn „erzwingen"[148]. Es handelt sich um Stellen wie Dtn 6,4; 1 Kor 8,5 und Joh 17,3. Mit den für ihn zentralen Schrifttexten Joh 10,30; Joh 17,11 und Joh 17,20–23 gibt der Bischof von Hippo seinem antiarianischen Glaubensbekenntnis schließlich einen Abschluß.[149]

Worauf es in der Auseinandersetzung mit diesen Schrifttexten letztlich ankommt, ist nicht, so Augustinus, daß einer der Kontrahenten sich als überlegen erweist, sondern daß die Wahrheit siegt: „Nicht darauf also richte dein Augenmerk, wie Augustinus, ein einzelner beliebiger Mensch besiegt wird, sondern vielmehr darauf, ob das homousion besiegt werden kann, nicht die griechische Vokabel, deren Verhöhnung denen leicht fällt, die keine Ahnung haben, sondern jene Worte der Heiligen Schrift: ‚Ich und der Vater sind eins' (Joh 10,30), und: ‚Bewahre sie in deinem Namen, die du mir gegeben hast, damit sie eins sind, wie auch wir' (Joh 17,11), und ein wenig darauf: ‚Nicht nur für sie bete ich, sondern auch für jene, die aufgrund ihrer Worte an mich glauben werden, damit sie alle eins sind, wie du, Vater, in mir und ich in dir, so daß sie in uns eins sind, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast [usw.] (Joh 17,20–23)'."[150]

[146] Vgl. ep. 238, 11–14.
[147] Vgl. ep. 238, 15–17.
[148] ep. 238, 18–22.
[149] Vgl. ep. 238,23–29.
[150] ep. 238,4,28; CSEL 57,554,15–555,2.

ThPh 81 (2006) 213–240

Rechtfertigung und Erwählung

Zur Israellehre Karl Barths

Von Johanna Rahner

„Protestanten und Katholiken einigen sich [in der GER] konsequent am Judentum vorbei. Sie einigen sich auf Kosten der Wahrheit des AT und des Judentums."[1] Mit dieser ebenso markanten wie provokanten Formel eröffnete Friedrich-Wilhelm Marquardt in seiner bekannt aufrüttelnden Weise im Jahr 2001 einen Diskurs um die Frage nach der verschenkten Möglichkeit einer Israel-sensiblen Formulierung der Rechtfertigungslehre in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Das Kernproblem dabei ist nach Marquardt, daß die Kirchen noch immer „die Tradition der Rechtfertigungslehre gegen Mose und das ‚Gesetz' setzen, ja mehr noch ein anthropologisch-soteriologisches Mißtrauen gegen das Tun schüren: gegen ein ‚Sein des Menschen in der Tat' als seiner theologischen Wesensbestimmung"[2]. Damit ist die Frage nach einer angemessenen Anthropologie und ihrer Begründung als das eigentliche Reizthema bestimmt. Marquardt selbst versucht die Problematik im Rekurs auf Karl Barths Israellehre neu zu verorten. Daher sei im folgenden einem seiner Hinweise nachgegangen und der Stellenwert Israels in der Rechtfertigungs- bzw. Erwählungslehre Karl Barths näher bedacht.

1. Entweder – oder? Zwiespältiges zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium

Allzu lange und allzu apodiktisch hat man sich – ausgehend von einem einseitigen Verständnis paulinischer Theologie und der damit verbundenen Wirkungsgeschichte der Begriffe ‚Gesetz' und ‚Evangelium' – an eine strikte Entgegensetzung von Gesetz und Evangelium und damit an einen univoken Gesetzesbegriff gewöhnt, wie er weder für Paulus noch für Martin Luther wirklich zutreffend ist.[3] Nicht nur durch die Präzisierung des Gegensatzes in einem *secundum usus legis*, sondern auch dessen theologische Funktiona-

[1] *F.-W. Marquardt*, Vom Rechtfertigungsgeschehen zu einer Evangelischen Halacha, in: Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart 2002, 43–75, hier 43.

[2] Ebd. 46.

[3] Zu Nähe und Differenz der Aussagen Luthers und Pauli vgl. bes. *V. Stolle*, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers, Leipzig 2002; *ders.*, Luther und Paulus. Das eine Evangelium in unterschiedlicher geschichtlicher Gestalt, LuThK 28 (2004) 1–23; zum Verhältnis von Luther und Barth vgl. bes. *W. Joest*, Karl Barth und das lutherische Verständnis von Gesetz und Evangelium, KuD 24 (1978) 86–103.

lisierung stehen in Spannung zu einer strikten Entgegensetzung. Sie findet ihren angemessenen Ort allein in der im Zeitalter der Reformation in einer ganz anderen Weise als bei Paulus zu stellenden Frage nach der Rechtfertigung des Menschen aus den Werken des Gesetzes.[4]

Dagegen sind die paulinische Einstellung zum Gesetz, die Anerkennung ihrer Mehrdeutigkeit durch die Entwicklung eines analogen Gesetzesverständnisses sowie die Exklusivität der Situation Luthers wahrzunehmen. Ebenso ist die jüdische Einstellung zum Gesetz und seine Begründung als Kennzeichen der Erwählung, als Freude an der Tora, als Lobpreis Gottes etc. angemessen zur Geltung zu bringen. All das führt zu einer Relativierung der Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium. Manchmal liegt die theologische Kunst der Unterscheidung beider im Sinne Luthers auch in der Suche nach der Einheit beider Elemente. Ein solcher Versuch findet sich in Karl Barths ‚Evangelium und Gesetz.'[5] Seine schon aus dem Titel ablesbare, provokante Umstellung der traditionellen Formel[6] verbindet sich für ihn zugleich mit dem Versuch, den Gedanken einer bleibenden Erwählung Israels theologisch zur Geltung zu bringen.

„Die traditionelle Reihenfolge ‚Gesetz und Evangelium' hat" – so Barth – „an ihrem Ort [...] ihr gutes Recht."[7] Dennoch gilt – so Barth weiter: das „Gesetz wäre nicht das Gesetz, wenn es nicht geborgen und verschlossen wäre in der Lade des Bundes. Und auch das Evangelium ist nur dann das Evangelium, wenn das Gesetz [...] in der Bundeslade geborgen und verschlossen ist"[8]. Beides ist zwar auf keinen Fall identisch zu setzen. Doch verstehbar ist das Gesetz nur vom Evangelium her und auf das Evangelium hin. Bereits in dieser frühen Schrift versucht Barth in einer die traditionellen Bedeutungen umgreifenden Ausdrucksform, Evangelium und Gesetz unter der Gottes umfassende Gnadenwahl ausdrückenden Formel des Bundes Gottes mit den Menschen zusammenzubinden: Gottes Gnade ist Evangelium und Gesetz dem Inhalt nach; der Form nach ist es aber Evangelium – Gnade schlechthin.[9]

---

[4] *Stolle*, Luther und Paulus, 170–196; 415–434; *ders.*, Das eine Evangelium, 10f.; 17–21.

[5] *K. Barth*, Evangelium und Gesetz, Theologische Existenz heute 32, München 1935 (im folgenden EuG).

[6] Auch darin erweist sich Barth als Schüler Calvins. Zu Calvins Entwurf vgl. *H. H. Eßer*, ‚Gesetz und Evangelium' bei Calvin und seine Lehre vom tertius usus legis, in: Verbindliches Zeugnis III, Schriftverständnis und Schriftgebrauch, Freiburg/Göttingen1998, 181–191. Zum Verhältnis von Barth und Calvin vgl. *U. H. J. Körtner*, Noch einmal: Evangelium und Gesetz. Zur Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium bei Karl Barth und Calvin, TZ 49 (1993) 248–266. Zum Verhältnis von Luther und Barth vgl. *B. Klappert*, Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth, Göttingen 1976; *G. Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, in: *Ders.*, Lutherstudien III, Göttingen 1985, 428–573.

[7] EuG, 3

[8] Ebd.

[9] Zu den offenbarungstheologischen Konsequenzen dieses ‚erweiterten' Evangeliumsbegriffs vgl. *O. Bayer*, Theologie, Gütersloh 1994, 356–373. Barth „beantwortet das Problem der natürlichen Theologie, indem er das Evangelium, ihm auch die Funktion des Gesetzes zuschreibend, verallgemeinert" (ebd. 357). Näheres dazu s.u.

Zwar kann sich das Tun des Gesetzes auch (in nachgeordneter Weise!) ins Gegenteil der Gnade verkehren, zur Sünde werden. Dort nämlich, wo die Sünde die Rechtfertigung durch Gott ausschlägt und das Gesetz zur Selbstrechtfertigung pervertiert. „Ganz mit uns selbst beschäftigt, haben wir aus dem göttlichen Du wirst! das Gesetz des menschlich-allzumenschlichen Du sollst! gemacht." [10] Das ist die Entstellung des Gesetzes, ihm einen zum eigenen Zweck brauchbaren und erwünschten Inhalt zu geben, und so Gott in seinem Gesetz nicht mehr Gott sein zu lassen. Das Gesetz Gottes bleibt auch hier zwar Gottes Gesetz, freilich unter der Preisgabe seiner positiven Funktion, denn Gott läßt sich seiner nicht spotten: „Es ist das durch den Betrug der Sünde entehrte und entleerte Gesetz, das mit der Kraft des Zornes Gottes dennoch sein Gesetz ist und bleibt. Dienen wir diesem Gesetz, dann gibt es vor Gottes Gericht kein Entlaufen und in der Anfechtung, in der uns dieses Gericht offenbar wird, keinen Rat, keinen Trost, keine Hilfe." [11] Doch selbst hierin bleibt es im letzten ‚Evangelium': „Gerade in unsere sündigen unreinen Hände gelegt und nachdem sich alles ausgewirkt hat, was es bedeutet, gerade jetzt wirkt auch das Evangelium sich erst recht aus, zeigt auch es sich erst völlig als das, was es ist, die wirklich frohe Botschaft für wirkliche Sünder." [12] So erweist sich das Evangelium als Tod des Gesetzes – Tod des mißbrauchten, des pervertierten Gesetzes. Nur hier stimmt die traditionelle Reihenfolge.

Freilich ist dieses Geschehen nicht das Ende des Gesetzes, sondern dessen Restitution, die selbst noch einmal zum Heil, zur Form des Evangeliums wird: „Siegt das Evangelium, dann stellt es nicht nur sich selbst wieder her als die überströmende Gnade [...] nein, dann wird auch das Gesetz, die Form des Evangeliums wiederhergestellt aus den Buchstaben zur Ganzheit seiner Worte, seines einzigen Wortes, aus der Forderung: Du sollst! zu der Verheißung: Du wirst sein! Aus dem Anspruch auf unser Vollbringen zum Anspruch auf unser Vertrauen." [13] Das Gesetz ist nicht mehr Organ des Betrugs, der Sünde und Organ des Zornes Gottes, sondern im ursprünglichen Sinn wieder Zeugnis, Offenbarung dessen, der alles wohl gemacht hat und alles wohl machen wird.

Diese Option für eine Einheit von Evangelium und Gesetz ist nun unübersehbar mit einer exklusiven offenbarungstheologischen Positionierung Barths verbunden, die sich in einer strikten Ablehnung jeglicher natürlichtheologischen Füllung des Gesetzesverständnisses Ausdruck verschafft. Mag dies nun – so Barth – das „Naturrecht, mag eine ‚abstrakte' Vernunft, mag die Geschichte, mögen in diesen letzten betrübten Zeiten die so unglücklich erfundenen ‚Volksnomoi' das Wort ergreifen, um dem Gesetz

[10] EuG, 18.
[11] EuG, 25.
[12] EuG, 26.
[13] EuG, 29.

Gottes den zu diesem Zweck fruchtbaren und erwünschten Inhalt zu geben“ [14]. Die strikte Formulierung erklärt sich nicht nur theologisch, sondern auch und gerade mit Blick auf die Zeitgeschichte. In den entscheidenden Jahren nach 1933 kann und muß Barth zugunsten der theologischen Wahrnehmung der Erwählung Israels und der Erhaltung der Verbindung von Altem und Neuem Testament wie der Einheit der Offenbarungsgeschichte zu einer strikten Gegenüberstellung zur natürlichen Theologie kommen.[15] Eine Option für die natürliche Theologie droht konsequent zu einer Abwertung der theologischen Wertigkeit Israels zu führen. Barth kann dies sogar so weit polemisch zuspitzen, als er behauptet, die deutschen Christen hätten den Protestantismus ‚romreif‘ gemacht. Dieser zeitgeschichtliche Horizont drängt Barth förmlich zu einer Verschärfung seiner offenbarungstheologischen Option.[16]

Theologisch fruchtbar wird diese Grundthese in der 1941/42 formulierten Israellehre im Rahmen der Erwählungslehre in KD II,2.[17]

2. In den Spuren Karl Barths: Zur Israellehre Barths im Rahmen seiner Erwählungslehre (KD II,2)

2.1 Die offenbarungstheologische Grundoption

Barth formuliert im Rahmen seiner Erwählungslehre die in der Gotteserwählung konstituierte Verbundenheit von Synagoge und Kirche in einer kaum mehr zu überbietenden Radikalität: Die „Gemeinde ist als Israel und als Kirche unauflösbar Eine. Auch ist sie als die Eine unaufhebbar Beides: Israel und Kirche. Eben als Kirche ist sie Israel und eben als Israel ist sie Kirche.“[18] Darum bricht Barth zugleich mit der traditionellen Gegenüberstellung von verworfener Synagoge und erwählter Ecclesia: „In Jesus Christus erwählt [...] ist die Gemeinde, die die doppelte Gestalt Israels und der Kirche hat. Die Ehre der Erwählung, die Liebe Gottes zum Menschen als Grund der Erwählung, der Bogen des Bundes, den Gott in seiner Liebe zum Menschen von Ewigkeit her beschlossen und geschlossen hat.“[19] Israel und Kirche sind wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, denn die übergeordnete Einheit des Bundes verbindet sie.[20] Dieser verbindende Bogen des Bundes ist „kein neutraler Ort und Beobachtungspunkt zwischen den bei-

[14] EuG, 22.

[15] Vgl. dazu auch *J. W. Hart*, Karl Barth vs. Emil Brunner. The Formation and Dissolution of a Theological Alliance 1916–1936, New York 2003, bes. 141–157.

[16] Vgl. *K. Beckmann*, Christus ‚nicht von jedem her‘. Karl Barths Entdeckung der biblischen Offenbarungskontinuität und seine Kritik an Schleiermacher, EvTh 58 [1998] 119–140, hier 138.

[17] Zu den Entwicklungslinien innerhalb der Israellehre Barths vgl. *F. W. Marquardt*, Wendungen im Verständnis Israels, in: Parrhesia, Festschrift K. Barth, herausgegeben von *E. Busch* [u. a.], Zürich 1966, 617–638.

[18] KD II,2, 218f.

[19] Ebd. 220.

[20] Vgl. ebd.

den, sondern die zwischen Israel und der Kirche geschehende Geschichte“ [21]. So macht gerade die Erkenntnis Jesu Christi das Bekenntnis zur Erwählung Israels unaufgebbar und heilsgeschichtlich wie offenbarungstheologisch unersetzlich. In der Erkenntnis der eigenen Erwählung ist Israel sich einig mit der Kirche, denn darin geht Israel der Kirche voran.[22] Daher kann nur der Unglaube Jesus Christus gegenüber hier „scheiden wollen, was Gott zusammengefügt hat. Nur wo die auf Erwählung beruhende Berufung nicht stattgefunden hätte, könnte die besondere Gestalt der Kirche innerhalb der einen Gemeinde gegen diese Einheit mit dem Volk der Juden ausgespielt, ja könnte die Einheit von Israel und Kirche vergessen und geleugnet werden. Die Kirche wäre gar nicht Kirche, wo dies geschehen würde!“ [23] Die Sprengkraft dieses Ansatzes ist nur auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund angemessen zu verstehen: „Eine antisemitisch oder asemitisch gewordene Kirche würde ihres Glaubens früher oder später dadurch verlustig gehen, daß er gegenstandslos würde. Sie würde der Welt – im selben Maß, als sie sich selbst sagen wollte, daß sie und was sie zu glauben hat – nichts mehr zu sagen haben.“ [24]

Hier wird nochmals der unmittelbare Konnex der Option für die theologische Wahrnehmung Israels und die Ablehnung jeglicher ‚natürlicher Theologie‘ deutlich: „Die Erwählung Israels ist der Garant gegen eine gegenstandslose ‚christliche‘ Frömmigkeit, weil das konkrete, distinktive Ja der Offenbarung Gottes und das Nein zu einer ‚applanierenden‘ revelatio generalis einander bedingen [...]. Gottes Gottsein, seine Gerechtigkeit zeigt sich [...] im Geschick des jüdischen Volkes, also nicht indifferent in ‚der‘ Geschichte, aber in der höchst besonderen Geschichte der Erwählten. Die Unterscheidung der Geschichte des Bundesvolkes von allem, was sonst in der Welt Geschichte zu machen und zu haben beansprucht, bedeutet erst den wirklichen Abschied von ‚natürlicher Theologie‘.“ [25]

2.2 Die Konturen der Israellehre

Trotz dieses vehement zeitkritischen Ansatzes verbleibt Barth innerhalb der unter dem Titel ‚Israel und die Kirche‘ vorgetragenen Konkretisierung seiner Israellehre im Rahmen der Erwählungslehre in recht traditionellen

[21] Ebd. 221.
[22] Vgl. ebd.
[23] Ebd. 221 f.
[24] KD II,2, 257.
[25] *Beckmann*, 132 f. „In der Erwählungslehre, in der seine Christozentrik als Umkehrung des Denkwegs natürlicher Theologie gründet, verankert Barth auch die Israelbindung der Kirche. [...] Beinhaltet demgegenüber der Verstoß der Natürlichen Theologie [...] auch eine Leugnung der Israelbindung der Kirche? Wenn natürliche Theologie im Widerspruch gegen die in der Erwählung Israels manifest gewordene Gnade gründet, fungiert sie dann als ‚Surrogat für die verlorene Verbindung der Kirche mit Israel?“ (*C. Kock*, Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff, Neukirchen-Vluyn 2001, 101).

Bahnen.[26] Unverkennbar ist die Israellehre in Barths Exegese von Röm 9–11[27] zunächst von einer spezifisch ekklesiologischen und anthropologischen Zuspitzung geprägt[28]: Die Teleologie des schismatischen Erwählungshandelns Gottes in und an Israel in Röm 9–11 zielt in der Auslegung Barths formal auf die Kirche. Der besondere Dienst Israels besteht darin, „Spiegel des Gerichts zu sein, dem Gott den Menschen entrissen hat und das er in der Person des einen Jesus von Nazareth selber erleiden will"[29]. Es ist das Wissen „um den menschlichen Grund dieses göttlichen Leidens und also die Erkenntnis der menschlichen Unfähigkeit, Unwilligkeit und Unwürdigkeit dem in Jesus Christus beschlossenen göttlichen Erbarmen gegenüber"[30]. Gerade die ‚israelitische Gestalt der Gemeinde Gottes' „macht sichtbar, was Gott für sich erwählt [...]. Er wählt kein gehorsames, sondern ein widerspenstiges Volk. Er wählt kein Volk, das ihm etwas zu geben hätte, sondern ein solches, das Alles von ihm zu empfangen hat."[31] Diese mögliche ‚negative Seite' der Botschaft bleibt aktuell bis ans Ende der Welt.[32] Hat auch das gehorsame Israel eine besondere Funktion[33], nämlich Mahnung und Tröstung zugleich zu sein, so erfüllt sich gerade im Ungehorsam, ja in der Halsstarrigkeit, sein eigentlicher Dienst. Israel wird darin zum ‚einzigen Gottesbeweis', den Barth in Geltung beläßt.[34] Und die Kirche bedarf dieses Dienstes. „Die Kirche ohne Israel, ohne die Erinnerung an des Menschen Vergänglichkeit, Vergehen und Vergangenheit, ohne die Erkenntnis und das Bekenntnis zu der Gnade des über den Menschen ergehenden Todesgerichtes könnte von dem ihm verheißenen ewigen Leben nur beziehungslos und also kraftlos reden. [...] Sie könnte ohne das Salz jener Erkenntnis als Kirche keinen Augenblick existieren. Ihr muß Alles daran liegen, daß ihr dieser Satz erhalten bleibt, daß Israels Dienst weitergeht in ihrer Mitte."[35]

Israel und Kirche, Kirche und Israel, sind in einer einander unvertretbaren gegenseitigen Partizipation oder sie sind nicht. Kirche ist nur im An-

---

[26] Vgl. 34; KD II,2. Ein Ersatz Israels durch die Kirche oder die Degradierung Israels zu einem Vorabbild derselben lehnt Barth aufgrund der offenbarungstheologischen Option, die sich notwendig mit einer Wahrnehmung der Eigenständigkeit der Offenbarungsgeschichte Israels verbindet, ab; ein Illustrations- oder Subsumtionsmodell kommt aufgrund der Gegenübersetzung von Offenbarungsgeschehen und allgemeinem Geschichts- und Selbstverständnis gleichfalls nicht in Frage. Kritisch dazu *E. W. Stegemann*, Israel in Barths Erwählungslehre. Zur Auslegung von Röm 9–11 in KD II,2 34, KuI 20 (2005) 19–42, hier 34f.

[27] Vgl. KD II,2, 222–336. Zum Verhältnis der Barthschen Auslegung zu Röm 9–11 vgl. bes. *Stegemann*, passim.

[28] Vgl. *Stegemann*, 30.

[29] KD II,2, 227.

[30] Ebd.

[31] Ebd. 227f. Zur inkarnatorischen Dimension vgl. KD II,2, 258.

[32] Vgl. ebd. 228.

[33] Vgl. ebd. 229.

[34] Vgl. ebd. 230.

[35] Ebd. 287. Demgegenüber ist der Dienst der Kirche kein besonderer Dienst. Als Typos der seiner Erwählung gehorsamen Gemeinde ‚praeexistiert' die Kirche in Israel (vgl. ebd. 234f.), ohne die Besonderheit des Dienstes Israels zu beeinflussen.

schluß an Israel Kirche und Israel nur im Anschluß an die Kirche. Letzteres darf nun aber nicht als Vereinnahmung Israels durch die Kirche gedeutet werden; denn es geht Barth um die „Erkenntnis, daß Israel in seinem von Gott begründeten und noch weiter zu ordnenden Verhältnis zur Kirche das Israel Gottes ist und bleibt“[36]. Spricht Barth auch vom Eingehen Israels in die Kirche,[37] so kann dies ebensowenig als ekklesiale Vereinnahmung gewertet werden, sondern ist angesichts des eschatologischen Horizonts als jene letzte gegenseitige Aufhebung der Asymmetrie im Verhältnis von Israel und Kirche zu verstehen, in der beide gleichermaßen ihr gegenseitiges Nicht-ohne-Einander erkennen und bekennen.

Diese Konsequenz zieht die Israellehre als Ganze: Seinem eigenen christologischen Ansatz zufolge, der in der Geschichte Jesu Christi als der Geschichte des erfüllten Bundes die Einbeziehung der Völkerwelt in den Bereich des Handelns Gottes mit dem Volk Israel sieht,[38] könnte Barth das Verhältnis von Israel und Kirche nun in den Kategorien des christologischen Partizipationsmodells beschreiben. Dennoch handelt er in KD II,2 das Verhältnis von Israel und Kirche primär nicht unter dem systematisch grundlegenden Gesichtspunkt des in Kreuz und Auferstehung erfüllten Bundes mit Israel ab, sondern wesentlich unter dem Nacheinander von Kreuz- und Auferstehung-orientierten, traditionellen Verhältnis von Gericht und Gnade, ‚Gesetz und Evangelium‘. Das ist nun aber kein Rückschritt hinter das in ‚Evangelium und Gesetz‘ Erreichte.[39] Denn mit der Betonung des notwendigen Zeugeseins beider gewinnt Barth eine in der Bundestheologie festzumachende Kategorie jenseits der formalen Differenzierung von Israel und Kirche. Freilich bezeugen sie beide den einen Bund auf je unterschiedliche Weise, so daß jedes Zeugnis für das je andere unerläßlich ist. Gerade darum ist die Kirche ohne Israel nicht denkbar, ihr Dienst ohne den Dienst Israels hinfällig.[40] Israel bleibt der notwendige Zeuge des Gerichts, und zwar jenes Gerichts, das Gott selbst bereits auf sich genommen hat. Es ist ‚Spiegel dieses Gerichts‘, weil es „um den menschlichen Grund dieses göttlichen Leides“ weiß.[41] Gerade darin ist sein Zeugnis durch die Kirche nicht substituierbar und damit nicht nur heilsgeschichtlich, sondern offenbarungstheologisch unentbehrlich.[42] Und daher trägt die Kirche die bleibende Verantwortung für diese Funktion Israels. So formuliert Barth im Rekurs auf Röm 11,31: „Es ist (wer Ohren hat, zu hören, der höre!) das Abschieben der Judenfrage in die Eschatologie, das dem christlichen Anti-

[36] KD II,2, 323.
[37] Vgl. z. B. ebd. 309.
[38] Vgl. KD IV,1.
[39] Vgl. *B. Klappert*, Israel und die Kirche. Erwägungen zur Israellehre Karl Barths, München 1980, 50f.
[40] Vgl. KD II,2, 257.
[41] KD II,2, 227.
[42] Vgl. *E. Busch*, Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945, Neukirchen-Vluyn 1996, bes. 457.

semitismus gerade durch dieses auffallende zweite ‚νῦν' unmöglich gemacht wird. Daß Israels Hoffnung wirklich seine und der Kirche Hoffnung und also Zukunft ist, ändert nichts daran, daß die Verantwortung der selben von Gottes Erbarmen lebenden Kirche Israel gegenüber schon volle Gegenwart ist."[43]

Die genannten Vorzüge der Israellehre Barths dürfen nun aber den Blick auf ihre dennoch einseitig bleibende Wahrnehmung Israels nicht verschleiern. Weite Teile seiner Sicht Israels beschränken sich auf die Kennzeichnung Israels als Zeuge des Gerichts.[44] Es scheint, als bliebe Barth hier formal, trotz inhaltlich veränderter Ausrichtung, einer gewissen „negativen Geschichtstheologie der antijudaistischen Tradition der Kirche" verhaftet.[45] Daher taucht der Gedanke an eine positive Sendung Israels als Zeichen in der Völkerwelt zwar am Rande auf, wird aber nicht weiter fruchtbar gemacht.[46] Das ändert sich aber mit Blick auf die christologische Zentrierung. Daher ist also ein nächster Schritt erforderlich.

3. ‚Daß Jesus ein geborener Jude sei' – Christologische Impulse aus der Versöhnungslehre

Barths Versöhnungslehre ist letztlich nur im Spannungsfeld verschiedener Abgrenzungsversuche angemessen zu verorten. Ihr stets vorhandenes Gegenüber bildet, nach Barths eigener Auskunft, die These Bultmanns vom Scheitern der Geschichte Israels,[47] die dieser mit einer von der realen Geschichte Israels völlig abstrahierten Bundestheologie verbindet. Barths Israeldiskurs im Rahmen der Versöhnungslehre ist von diesem Gegenüber geprägt und rekurriert daher gleich zu Beginn und erkenntnisleitend auf Luthers provozierende These: ‚Daß Jesus ein geborener Jude sei'. Dabei ist die Grundthese der Barthschen Versöhnungslehre prägend: Der Bund ist die Voraussetzung der Versöhnung, und die Versöhnung ist die Erfüllung des gebrochenen Bundes. Die ‚alte' Gestalt des Israelbundes kommt an ein Ende in der Gestalt des neuen Bundes mit Israel. Wohlgemerkt: Es endet nur dessen alte Gestalt, nicht der Bund selbst! Die Jeremiaverheißung des

[43] KD II, 2, 335. Noch deutlicher wird Barth in seiner ‚Dogmatik im Grundriß': „Wenn man als Christ meint, die Kirche und die Synagoge gingen sich nichts mehr an, so wäre geradezu Alles verloren. Und wo diese Trennung zwischen Gemeinde und Judenvolk gezogen worden ist, da hat sich das gerade an der christlichen Gemeinde gerächt" (*K. Barth*, Dogmatik im Grundriß, Zürich 1947, 87).

[44] Zur Kritik vgl. auch *B. Klappert*, Daß Jesus ein geborener Jude sei. Das Judesein Jesu und die Israelwerdung Gottes nach Karl Barth, in: ‚Wie gut sind deine Zelte, Jaakow…', Festschrift R. Mayer, herausgegeben von *E. L. Ehrlich* [u. a.], Gerlingen 1986, 221–252, bes. 243 f.; *Stegemann*, 30–35 (mit Beispielen).

[45] Vgl. *Klappert*, Jesus, 249; *Stegemann*, 37.

[46] Vgl. dagegen KD IV, 1, 28–30.

[47] Vgl. *R. Bultmann*, Weissagung und Erfüllung, in: *Ders.*, Glauben und Verstehen II, 162–186, bes. 183–185. Ob dieser Bezug die Intention Bultmanns wirklich trifft, ist indes eine offene Frage. Zu Recht kritisch gegenüber einer solchen Bewertung *K. Hammann*, Rudolf Bultmanns Begegnung mit dem Judentum, ZThK 102 (2005) 35–72.

neuen Bundes „überholt den Bundesbruch von seiten des Volkes [...], aber nicht diese Voraussetzung (die Gültigkeit des Israelbundes) als solche [...]. Gott negiert laut dieser Weissagung Israels Untreue, nicht seine eigene Treue, nicht seinen Bundeswillen diesem Volk gegenüber."[48]

In enger Beziehung mit dieser Verheißung steht nun die Versöhnung in Gestalt der Aufnahme der Jeremia-Verheißung im Zweiten Korintherbrief. Versöhnung ist – so Barths Titel – die Vollendung des gebrochenen Bundes, d. h., Versöhnung „darf nicht abstrakt als die Versöhnung der Menschheit verstanden werden, in welcher dann das Besondere der Erwählung Israels und des Bundes Gottes mit Israel verschwindet. Vielmehr wird die Versöhnung darin konkret zu verstehen sein, daß sie als Versöhnung aller Menschen aus der Völkerwelt zugleich und zuvor die Bestätigung der Erwählung und das Zum-Ziel-Kommen des Bundes Gottes mit Israel darstellt."[49] Auch die weltweite Versöhnung im Kreuz Christi bleibt ein Bundes- d. h. Treueereignis des Gottes Israels mit seinem Volk.[50] Beides steht für Barth zwar in einem unmittelbaren Zusammenhang. Bereits 1936(!) hatte Barth formuliert: „Die Geschichte Jesu geschah zuerst und vor allem Israel zu Gute. Die Geschichte des Bundes Gottes mit ihm war es ja, die in ihr zu ihrem Ziele kam. Und so war und ist das in der Geschichte Jesu Christi Fleisch gewordene Wort Gottes [...] zuerst und vor allem sein abschließendes Wort an Israel"[51], das zugleich auch Anrede an alle Völker aller Zeiten geworden ist[52]. Es ist „das partikular in dem einen Christus Israels Fleisch gewordene und eben in ihm als dem Heiland der Welt universal an alle Menschen gerichtete Wort"[53].

Im Rahmen der Versöhnungslehre der KD werden die Grundthesen von 1936 letztlich nur noch einmal durchgespielt: „Das Wort wurde Fleisch, nicht ‚Fleisch', Mensch, erniedrigter leidender Mensch in irgendeiner Allgemeinheit, sondern jüdisches Fleisch. Die ganze kirchliche Inkarnations- und Versöhnungslehre wurde abstrakt, billig und bedeutungslos in dem Maß, als man das für eine beiläufige und zufällige Bestimmung zu halten begann. Das neutestamentliche Zeugnis von Jesus dem Christus, dem Gottessohn, steht auf dem Boden des Alten Testamentes und ist von diesem nicht zu lösen. [... Die] Aussagen der neutestamentlichen Christologie [...] beziehen sich jedenfalls auf einen Menschen, der in ihrer Sicht nicht allgemein und neutral Mensch ist, sondern als der Abschluß und als das Kompendium der Geschichte Gottes mit dem Volk Israel, als der Erfüller des von Gott mit diesem Volk geschlossenen Bundes."[54] Diese Bindung ist zentral und unauf-

[48] KD IV,1,3 4.
[49] *Klappert*, Jesus, 227.
[50] Vgl. ebd.
[51] *K. Barth*, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich ²1962, 31.
[52] Vgl. ebd.
[53] Ebd.
[54] KD IV,1, 181f.

gebbar[55]. Damit wird Gottes Versöhnungshandeln an der Welt konsequent in das Heilshandeln an seinem Volk einbezogen.[56] Eine solche Einordnung stört bewußt „die Abrundung des Bildes Jesu in irgendein Idealbild menschlicher Existenz, der ein freihändig, d. h. unter Absehen von der israelitischen Komponente des Neuen Testamentes entworfenes Bild des Menschen, der Sohn Gottes war und ist, notwendig verfallen muß“[57]. Nicht von der Allgemeinheit, sondern von dieser Partikularität her muß die Universalität des Heilshandelns Gottes verstanden werden. Das Eingehen Gottes in diese Partikularität des jüdischen Menschen Jesus steht dabei in Kontinuität zum Gott Israels, „der sich selbst schon zuvor nicht zu gut und dem es nicht zu gering war, sich dem Abraham und seinem Geschlecht zu verbünden [...] und in dieser Besonderung und Beschränkung – Ich will euer Gott sein – Gott zu sein“[58]. Das bedeutet aber, daß das Christusgeschehen „in seiner ganzen Originalität und Einzigartigkeit kein Zufall [...], kein Willkürhandeln eines Deus ex machina, sondern eben Erfüllung war und ist – überschwengliche Erfüllung des von jeher offenbaren Willens eben des Gottes, der von jeher eben der war, als der er sich in diesem einen Menschen Jesus von Nazareth erwies: der gnädige Gott, der als solcher fähig, willig und bereit ist, sich zu den Niedrigen herabzulassen, sich ihrer Sache auf seine Kosten selbst anzunehmen“[59]. Menschwerdung ist Besonderung, Herablassung Gottes. Darum wird auch klar, wieso Christologie im Sinne Barths nicht mehr im Rahmen einer allgemeinen Ontologie oder eines allgemeinen menschlichen Selbstverständnisses verortet werden kann.[60]

Das gilt gerade für das ‚Eingehen Gottes in die Fremde‘, d. h. das Eingehen in die Geschichte der sündigen Menschheit, die primär und konkret die Geschichte des bundesbrüchigen Israels ist.[61] Auch die Novität der Schuldübernahme Gottes steht für Barth in der Kontinuität zum Bund mit Israel, nämlich der „Selbstkompromittierung Gottes im Gegenüber zu seinem erwählten und geliebten, der Tora aber ungehorsamen Volk“[62]. Freilich auch hier handelt Gott nicht als ein ‚deus ex machina‘, sondern „in Kontinuität mit seiner von jeher erwiesenen und offenbarten Gnade. Sie war immer Gnade für Sünder – Gnade, die er seinen Feinden zugewendet hat – Gnade, in deren Licht der Mensch als Übertreter und also als ihrer unwürdig dastehen und sich bekennen mußte. [...]. Auch zur Erkenntnis dieser Kontinuität des Seins und Tuns Gottes, seiner Herablassung ist das Alte Testament als Voraussetzung des Neuen unentbehrlich.“[63] Diese Kontinuität kennzeich-

[55] Vgl. ebd.
[56] Vgl. ebd. 182f.
[57] Ebd. 183.
[58] Ebd. 184.
[59] Ebd. 186.
[60] Vgl. ebd. 187.
[61] Vgl. ebd.
[62] Vgl. ebd. 188.
[63] Ebd. 188.

net auch die ‚andere Seite' der Menschwerdung Gottes. Sie ist die Menschwerdung in das konkret von Gott negierte Menschsein hinein: „Dieser eine israelitische Mensch Jesus [...] existiert ja eben in Solidarität mit der unter der gewaltigen Hand ihres Gottes leidenden Menschheit Israels. Er existiert als einer von diesen alttestamentlichen Menschen. Er leidet nicht irgendein, sondern ihr Leid: das Leid dieser von ihrem Vater gezüchtigten Söhne. Er stirbt den Tod, dem die Geschichte Israels unaufhaltsam entgegen läuft."[64] Menschwerdung Gottes ist der Weg Gottes in die furchtbarste Fremde, d. h. mit ihm tritt Gott hinein in „jenen circulus vitiosus des menschlichen Elends, mit des Menschen Schuld auch des Menschen Verwerfung und Verdammnis sich zu eigen machte, sich selbst dazu hergab, die göttliche gerechte Folge der menschlichen Sünde zu ertragen, das göttliche Urteil über den Menschen an sich vollstrecken zu lassen"[65].

Barth betont hier zwar auch den Differenzgedanken zwischen dem alttestamentlich Verheißenen und dem sich neutestamentlich Ereignenden, doch der Gedanke einer Kontinuität ist dominierend: „Gott war immer der, dessen Herablassung sich im Leiden und Sterben des Menschen Jesus als grenzenlos erwiesen hat, Er ist derselbe Gott, der Israel gerade in der Verborgenheit seiner Liebe in der Gestalt seines gerechten Zornes wahrhaft gnädig war."[66] Ja, im Kreuz geht Gott den selbstgewählten Weg in der Treue zu seinem Bund mit Israel konsequent zu Ende. Die Verheißung zeigt (und darum gehört sie mit der Erfüllung unmittelbar zusammen): „daß Gott von jeher der war, als der er wirkte, und indirekt auch immer als der offenbar war, als der er sich jetzt, im Geheimnis der Existenz des Menschen Jesus von Nazareth, direkt offenbart als der gerade in seiner Demut hohe Gott"[67]. Daher ist „der Spiegel, in dem es erkennbar und erkannt wird, daß [Jesus] Gott und göttlicher Art ist, [...] gerade seine Fleischwerdung und seine Existenz im Fleische"[68]. Damit läßt sich aber jegliche Christologie angemessen „einzig und allein im Raum der Erwählungskontinuität des Volkes Israel darstellen"[69]. „In der Inkarnation Jesu Christi gründet die nicht auflösbare Funktion Israels für die Christen, und in der Zugehörigkeit Jesu Christi zum alttestamentlichen Bundesvolk und der Gründung des neutestamentlichen Gottesvolkes in Christus treffen sich nicht nur Israel und Kirche, sondern grundsätzlich Gott und Mensch und Mensch und Mensch, d. h. ‚alter' und ‚neuer' Mensch, so daß in Christus auch das Volk Israel einen anthropologisch bedeutsamen, ja: ontologischen Rang erhält – einen für das Sein

[64] Ebd. 192.

[65] Ebd. Auf die Konsequenz dieses Gedankens zur Einheit von Erwählungs- und Versöhnungslehre samt ihrer Konsequenzen für eine nur mehr einseitige Prädestinationslehre mit einer starken Tendenz zur Apokatastasis kann ich hier nicht eingehen. Zur Verbindung dieses Elements mit Barths Ausführungen zu Evangelium und Gesetz vgl. aber: *Körtner*, bes. 260f.

[66] KD IV,1, 192.

[67] Ebd.

[68] Ebd. 193.

[69] *Klappert*, Jesus, 237.

aller Menschen coram Deo grundlegenden Sinn."[70] In dieser christologischen Pointe kulminiert letztlich die sich bereits in ‚Evangelium und Gesetz' grundgelegte Neuorientierung. Hier ist in der Tat „Jesus Christus als Tora zu denken, als Täter und Erfüller des Gesetzes, nicht als dessen ‚Ende', sondern als dessen ‚Aktualität' für die nichtjüdische Menschheit"[71]. Die Konsequenzen daraus werden nirgendwo anders deutlicher als in Barths Theologie des Bundes.

4. Mit Barth über Barth hinaus: Anthropologische Konsequenzen

4.1 Schöpfung als Gnadenbund

Da im Zentrum der Theologie des Bundes gerade die offenbarungstheologische Option Barths sehr stark zum Tragen kommt, seien an dieser Stelle einige sachkritische Vorbemerkungen gestattet.[72]

Gerade die betonte Option, Gott nur als sich selbst offenbarenden Gott erkennbar sein zu lassen, und die strenge Bindung aller theologischen Aussagen an diese offenbarungstheologische Grundoption, hat Barths Theologie reichlich Kritik und Ablehnung eingetragen. In einer solchen Theologie werde der Mensch der ‚Selbstexplikation des allgemeinen und absoluten Subjekts', die Gott allein als Willkür- oder kalter Herrschergott denken läßt, ‚gleichgeschaltet'.[73] Er werde als besondere Wirklichkeit außerhalb Gottes regelrecht ausgeschaltet und zum bloßen Schein degradiert. Barth erweise sich darin als ein besonders nachdrücklicher Vertreter des neuzeitlichen Prinzips der Autonomie und der absoluten Selbstbestimmung der Subjektivität. Nur daß er dieses Prinzip nicht als Grundprinzip einer Anthropologie geltend mache, sondern allein als Gottesprinzip zulasse. Gott wäre als allein absolutes Subjekt zu denken, das so handele, wie der Mensch es eigentlich wolle und so alles andere dazu zwinge, ihm gleich zu wer-

[70] *Marquardt*, Wendungen, 631. Insofern erweist sich Barths Erwählungs- und Versöhnungslehre als ‚Kind' der Neuzeit, da sie am neuzeitlichen Subjektbegriff orientiert bleibt, auch wenn sie ihn offenbarungstheologisch einordnet (vgl. dazu auch *Körtner*, 262ff.). Jede andere Dimension, z. B. die ekklesiale, wirkt demgegenüber eher sekundär. Daß dies der Intention Barths nicht entspricht, belegen die ekklesial-politischen Konsequenzen, die Barth stets im Blick behält bzw. einfordert und unter den Stichworten ‚Wirklichkeit des neuen Menschen' und ‚Revolution Gottes' schlagkräftig ins Bild setzt (vgl. *ders.*, Recht und Gerechtigkeit, Zürich 1938; *ders.*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1946 [beide Neuauflage: Zürich 1974]). Zum an Barths Entwurf anschließenden Projekt einer ‚evangelischen Halacha' vgl. *Marquardt*, Rechtfertigungsgeschehen.

[71] *Marquardt*, Rechtfertigungsgeschehen, 71.

[72] Vgl. zum Folgenden die Beiträge in: Die Radikalität der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths, herausgegeben von *T. Rendtorff*, Gütersloh 1975, darin bes. *F. Wagner* und *F. W. Graf*; kritisch dazu: *W. Krötke*, Gott und Mensch als ‚Partner'. Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in Karl Barths Kirchlicher Dogmatik, in: ZThK Beiheft 6 (Zur Theologie Karl Barths), Tübingen 1986, 158–175.

[73] Vgl. *Krötke*, 159, in Anspielung auf: *F. Wagner*, Theologische Gleichschaltung. Zur Christologie bei Karl Barth, in: Radikalität der Freiheit, 10–43; aber auch *W. Pannenberg*, Systematische Theologie, Band 2, Göttingen 1991, 477f.

den.[74] Nötigung oder Offenbarungstotalitarismus sind gängige Prädikate. Oder mit den Worten Gerhard Ebelings: Die Heraushebung des Objektiven degradiert das Subjektive, den Menschen zur Belanglosigkeit. Alle Antithetik der Gotteserfahrung ist in das Christusgeschehen verschlungen – „hineinversenkt und begraben"[75]. Was übrig bleibt, ist eine von Gott selbst gemachte (erzwungene?) Harmonie: der das Tun Gottes bejahende Mensch.[76] Freilich ist diese menschliche Grundsituation von vornherein zur Belanglosigkeit verurteilt, weil der Mensch in seinem Tun und Handeln letzten Endes doch unwichtig ist. Denn er ist – so die polemische Zuspitzung Winfrid Härles – theologisch gesehen nur eine Marionette, die ‚Handpuppe' eines Bauchredners.[77]

Anlaß für diese Einordnung der Barthschen Theologie und Anthropologie ist sicherlich jenes vehemente Nein Barths zu jedem ‚externen' Begründungsversuch der Anthropologie, das sich in der Debatte zwischen ihm und Emil Brunner[78] explizit Ausdruck verschafft und später in einer Suche nach einer adäquaten, aber kritischen Erfassung und Aufnahme des Anliegens der sogenannten ‚natürlichen Theologie' und der Offenlegung ihrer Aporien endet, wie dies in den zusammenfassenden Ausführungen Barths zur Bundespartnerschaft von Gott und Mensch sichtbar wird.[79] Daher sei die Debatte und ihre abschließende Bewertung durch Barth hier kurz in ihren Grundzügen skizziert.

4.1.1 Zur Debatte zwischen Emil Brunner und Karl Barth

Einig, so die Einschätzung Brunners, sind er und Barth sich bei der Skizzierung des Streitpunktes: „Es geht darum, daß die Botschaft der Kirche nicht zwei Quellen und Normen hat, etwa die Offenbarung und die Vernunft, oder das Wort Gottes und die Geschichte [...]. Der Kampf gegen dieses ‚und' ist der Kampf des Elias auf dem Karmel gegen das Hinken auf beiden Seiten und damit der Kampf um die Ehre des wahren Gottes."[80] Der Disput bezieht sich auf die aus dieser Grundübereinstimmung zu ziehenden Konsequenzen. Sie machen sich an der Frage nach der Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach dem Sündenfall fest.

Zur angemessenen Umschreibung unterscheidet hier Brunner zwischen einer formalen und einer materialen Seite der Gottesebenbildlichkeit. „Der

[74] Vgl. *Krötke*, 160.
[75] Vgl. *G. Ebeling*, Karl Barths Ringen mit Luther, 544.
[76] Vgl. ebd. 553–557.
[77] Vgl. *W. Härle*, Sein und Gnade. Die Ontologie Karl Barths kirchlicher Dogmatik, Berlin 1975, 121.
[78] Zu Recht bezeichnet C. Gestrich die frühe Debatte zwischen Barth und Brunner als theologiegeschichtliche Sackgasse, die weder bei Barth noch bei Brunner „das entscheidende und letzte Wort zum Problem der natürlichen Theologie" darstellt (*C. Gestrich*, Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977, 160).
[79] Vgl. bes. KD III,2.
[80] *E. Brunner*, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Zürich ^{5}1966, 6.

formale Sinn dieses Begriffs ist: das Humanum, d. h. dasjenige, was den Menschen, ob er nun Sünder sei oder nicht, vor der gesamten übrigen Natur auszeichnet. [...] Der Mensch hat auch als Sünder nicht aufgehört, der Mittel- und Höhepunkt der Schöpfung zu sein. Diese Vorzugsstellung in der gesamten Schöpfung, die er immer noch hat, beruht auf der besonderen Stellung des Menschen zu Gott, nämlich eben darauf, daß Gott ihn zu etwas Besonderem geschaffen hat: sein Bild zu tragen. [...] Der Mensch hat aller sonstigen Kreatur etwas Ungeheures voraus: Subjekt, Vernunftwesen zu sein [...] Er hört auch als Sünder nicht auf, einer zu sein, mit dem man reden kann, mit dem auch Gott reden kann. Und eben darin gründet des Menschen Urwesen: verantwortlich zu sein."[81] Material ist indes die Gottesebenbildlichkeit durch den Sündenfall vollständig verloren: Der Mensch ist zwar „nach wie vor Person, also in abbildhafter Weise das, was Gott urbildlich ist. Aber er ist nicht personhafte Person, sondern widerpersönliche Person; denn das wahrhaft Personhafte ist das Sein in Liebe [...]. Dieses quid des Personseins ist durch die Sünde negiert, während das quod des Personseins, das Humanum überhaupt, auch das des Sünders ausmacht."[82]

Demgegenüber scheint Barth nicht anerkennen zu wollen, „daß es, wo Offenbarung und Glaube in Frage steht, Dauerndes, Festgelegtes, sozusagen Naturgewordenes geben kann. Er will nur den Akt, das Geschehnis der Offenbarung, aber niemals etwas Offenbartes oder [...] Offenbartheit anerkennen. In der Geltungmachung des Aktualen liegt die ganze Stärke der Barthschen Theologie."[83] Darum denkt Barth letztlich den eigenen Ansatz nicht konsequent zu Ende: Denn „die ganze Barthsche Theologie beruht de facto auf der von ihm so verpönten Lehre von der formalen imago Dei, d. h. auf der Lehre, daß [...] der sündige Mensch, darum weil er immer Vernunftwesen, Subjekt, Person ist, die einzige legitime Analogie zu Gott sei, oder anders gesagt: es liegt im Wesen des Menschen als imago Dei, daß wir von Gott nie anders als im Bild der menschlichen Person reden sollen [...]. Die entscheidenden Begriffe der christlichen Theologie [...] sind darum ausgezeichnet vor allen Naturbegriffen [...], weil Gott im Menschen ein ihm ähnliches Wesen [...] geschaffen hat, dessen Ähnlichkeit mit ihm [...] auch durch die Sünde nicht zerstört ist, so daß diese Ähnlichkeit, im Unterschied zu aller Naturanalogie, gerade durch die Offenbarung bestätigt wird."[84] Diese unzerstörbare formale Seite der Gottesebenbildlichkeit ist aber „die objektive Möglichkeit für die göttliche Offenbarung in seinem ‚Wort'", denn „daß man überhaupt von Gott reden, sein Wort verkündigen kann, liegt, objektiv, darin, daß Gott uns zu seinem Bild geschaffen hat"[85]. Darum ist auch „die Kirche darauf angewiesen, daß man mit den Menschen ‚über-

[81] Ebd. 10.
[82] Ebd. 11.
[83] Ebd. 35.
[84] Ebd. 40.
[85] Ebd. 41.

haupt von Gott reden' kann. Das ist der ‚Anknüpfungspunkt': Wortmächtigkeit und Verantwortlichkeit"[86]. „Das Wort Gottes schafft nicht erst die Wortmächtigkeit des Menschen. Die hat er nie verloren, sie ist die Voraussetzung für das Hörenkönnen des Gotteswortes. Das Wort Gottes schafft aber selbst die Fähigkeit des Menschen, Gottes Wort zu glauben, also die Fähigkeit es so zu hören, wie man es nur glaubend hören kann."[87] „Das was der natürliche Mensch von Gott, vom Gesetz und seiner eigenen Gottgehörigkeit weiß, mag noch so konfus und verzerrt sein: auch so ist es der notwendige, unerläßliche Anknüpfungspunkt der göttlichen Gnade."[88] Denn so gewiß „die Bibel den Glauben das Werk und die Gabe des Heiligen Geistes nennt, so gewiß sagt sie niemals: der Heilige Geist glaubt in mir. Sondern ich glaube dem Heiligen Geist."[89] Freilich wird auch bei Brunner aus der ‚Beziehungsnähe' nie ‚Identität'.[90]

Barth will demgegenüber zwar nicht leugnen, daß auch noch der Sünder zu Gottes Bundespartner bestimmt sei, doch kann und will er unter keinen Umständen zulassen, daß irgendein anthropologischer Sachverhalt, der vom göttlichen Gnadenhandeln verschieden sei, diesem Handeln vorgegeben sein müsse und es somit von Voraussetzungen im Menschen abhängig würde. Das scheint ihm eine Verletzung des Herrseins Gottes und damit der Souveränität seiner wirksamen Gnade. Er bleibt dabei reformatorisch-skeptisch, und fürchtet, daß der Mensch seine Gottebenbildlichkeit als sein Eigentum betrachten und sich ihrer zu rühmen beginnen könne.[91]

4.1.2 Zur Entwicklung der Position Barths

Die Entwicklung dieser offenbarungstheologischen Position Barths kann nun als reziprokes Spiegelbild seiner Wahrnehmung Israels als *locus theologicus* des christlichen Glaubens verstanden werden.[92] Noch in der dialektischen Phase des Römerbriefs kann Barth das Motiv der Krisis des Menschen als quasi negative, „natürliche" Theologie wahrnehmen.[93] Die frühen 30er Jahre stehen indes unter dem Vorzeichen der theologischen (Wieder-)Entdeckung Israels. Wie wohl deutlich wurde, hat diese auch und gerade in den zeitgeschichtlichen Bedrängnissen der Zeit des Nationalsozialismus ihren

[86] Ebd.
[87] Ebd. 19.
[88] Ebd. 20.
[89] Ebd.
[90] Vgl. ebd.
[91] Vgl. KD III,1, 206; 223; 226; III,2, 385; 387 u.ö.
[92] Vgl. zum folgenden u. a. *A. Szekeres*, Karl Barth und die natürliche Theologie, EvTh 24 (1964) 229–242.
[93] „Die Beziehung dieses Gottes zu diesem Menschen, die Beziehung dieses Menschen zu diesem Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung" (*K. Barth*, Der Römerbrief, Zürich 1922, XIII). Zum interreligiösen Potential vgl. ebd. 369. Vgl. dazu auch *Szekeres*, Karl Barth, 230.

Anlaß.[94] Das erklärt die Vehemenz der Zurückweisung des Brunnerschen Ansatzes in Barths Streitschrift ‚Nein!' von 1934. In aller Deutlichkeit mahnt hier Barth die Abkehr von jener ‚falschen Denkbewegung' an, „von der die Kirche heute [sic!] bedroht ist", denn „in der Kirche geht es um die Wahrheit und heute [sic!] mit einer Dringlichkeit, wie es wohl seit Jahrhunderten so nicht mehr der Fall gewesen ist"[95]. Diese Positionierung zwingt Barth notwendig dazu, Brunners ‚System einer natürlichen Theologie' ebenso in Bausch und Bogen zu verdammen, wie seine Distinktion von formaler und materialer Gottesebenbildlichkeit als theologisch irrelevant beziehungsweise als der reformatorischen Theologie unangemessen zurückzuweisen.[96]

Die methodologische Grundlegung in KD I verbleibt noch in dieser Grundspannung, während sich in den folgenden Bänden eine deutliche (christologische) Wende vollzieht. Sie entspringt einer deutlicher zum Zuge kommenden biblischen Fragestellung.[97] So urteilt Barth in seiner Anthropologie[98] über die Grundthese Brunners: „Dies ist die merkwürdige Dunkelheit in Brunners Lehre: [...] seinen ganzen Freiheitsbegriff, der nach seinem Ausgangspunkt und Ansatz die Vorstellung der Neutralität ausschließen müßte, doch gerade als Neutralität zu interpretieren."[99] Dagegen betont Barth: „Beides zugleich und nebeneinander scheint mir nicht durchführbar und haltbar zu sein: der Begriff des durch das Wort Gottes konstituierten Menschen und der Begriff eines bloßen neutralen Könnens dieses Menschen. Ist der Mensch im Worte Gottes, dann kann er das und nur das, was dem Worte Gottes entspricht; es ist dann die Aktualität, in der er sein Sein und Wesen hat, von Haus aus in dieser und nur in dieser Richtung bestimmt: als die Aktualität des im Akte der Offenbarung Gottes und des

[94] Die Barmer Erklärung bildet dafür einen gewissen Abschluß; so z. B. die erste These: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen".

[95] *K. Barth*, Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934, 5.

[96] Natürlich ist der Mensch „auch als Sünder der Mensch und keine Schildkröte. Aber ist seine Vernunft darum ‚geeigneter' zur Wesensbestimmung Gottes zu dienen, als irgend etwas Anderes in der Welt?" (ebd. 16; vgl. ebd. 15–18; 25–29). Diese enge Verbindung beider Themenbereiche bestätigt Schellongs These, daß Barth das Thema ‚natürliche Theologie' nur als innerkirchliches Thema wahrnimmt (vgl. *D. Schellong*, Barth lesen, in: Einwürfe 3: Karl Barth: Der Störenfried?, München 1986, 5–92, hier 35f.). Zur philosophiegeschichtlichen Einordnung der Vehemenz dieser Verwerfung einer ‚natürlichen Theologie' durch Barth als Konsequenz aus der Erfahrung des Nihilismus und der ‚neuzeitlichen Krise der theistischen Metaphysik' und verstanden als Versuch der theologischen Überwindung beider vgl. *Gestrich*, Neuzeitliches Denken, 204f. Gestrich betont hier den theologiegeschichtlichen Wandel der zentralen Fragestellung einer *theologia naturalis* in der Moderne (vgl. ebd. 383). Wenngleich er den ‚Lösungsvorschlag' der natürlichen Theologie als irreführend betrachtete, verdrängt Barth die damit verbundenen Fragen aber nicht (vgl. ebd.).

[97] Vgl. KD II,1, 109. Barth betont freilich den sekundären Charakter dieser Linie, die als solche die christologische Hauptlinie nicht in Frage stellt, sondern stützt (vgl. ebd. 112; 116).

[98] Vgl. KD III,2.

[99] KD III,2, 156.

menschlichen Gehorsams ergriffenen Menschen."[100] Gegenüber dem bei Brunner seines Erachtens nicht ausreichend berücksichtigten Status der Offenbarung Gottes in Jesus Christus urteilt Barth daher: „Das Wort Gottes als des Menschen Seinsgrund ist [bei Brunner; J. R.] dann offenbar doch nur der allgemeine Logos, der zwar in Jesus Christus seinen Offenbarer hat, während er an sich mit der in diesem Namen zusammengefaßten und bezeichneten Geschichte nichts zu tun hätte. Das Wort Gottes, in welchem der Mensch ist, ist dann doch nur das göttliche Urbild seiner Anlage, Befähigung und Disposition für Gott – einer Disposition, welche doch bloß formal ist, in welcher doch eine Entscheidung über das Sein noch keineswegs gefallen, eine Charakterisierung, eine inhaltliche Füllung und Bestimmung seines Seins noch keineswegs vollzogen ist."[101] Demgegenüber setzt Barth noch einmal vertieft bei der Idee der Gnadenwahl Gottes und deren anthropologischen Konsequenzen, der Bundespartnerschaft des Menschen an.[102]

Der Mensch „ist in und mit seiner Erschaffung und Existenz dazu bestimmt, Gottes Bundesgenosse zu sein. [...] Das Verhältnis ist [...] nicht das eines Widerspruchs, sondern das einer Entsprechung. Der Mensch ist zu dem hin, wozu er bestimmt ist [...] Er bleibt auch als Sünder Gottes Geschöpf und also das Wesen, das dazu hin ist, Gottes Bundesgenosse zu sein. Er kann sich wohl verloren geben. Er kann aber Gott nicht verloren gehen, sein Sein als Gottes Geschöpf und die Natur dieses Seins nicht verlieren."[103] Das freilich beinhaltet ein grundsätzliches Gefälle – der Mensch ist nicht aus sich heraus Partner, sondern aufgrund der freien Erwählung –, das zunächst wenig zu dem Begriff des Partners passen will. Indes begründet Barth dieses als Aufwertung, nicht als Unterordnung des Menschen gedachte Partnersein im trinitarischen Dasein Gottes selbst. Wenn *dieser* Gott den Menschen erwählt, bedeutet dies für den Menschen keine Abqualifizierung, sondern er wird von Gott auf die eigenen Füße gestellt.[104] Der Mensch wird – so Barth – von Gott „niemals überrollt und zugedeckt wie von einem göttlichen Bergsturz oder hinweggerissen wie von einer göttlichen Springflut"[105]. Im Gegenteil: Weil Gott selbst Garant dieser Bundespartnerschaft ist, kann der Mensch echter Partner sein.

Freilich betont Barth den nicht-habituellen Status dieses Partner-Seins des Menschen: So sind wir „von Natur Bundesgenossen", nicht „von Natur aus *Gottes* Bundesgenossen."[106] Denn das ist „keine menschliche Eigenschaft. Das gehört uns nicht, indem wir als Menschen Gottes Geschöpfe sind. Nicht als, sondern zu Gottes Bundesgenossen sind wir geschaffen."[107]

[100] Ebd. 156f.
[101] Ebd. 157.
[102] Vgl. KD II,2, 457.
[103] KD III,2, 385.
[104] Vgl. KD IV,3, 1082.
[105] KD IV,4, 179.
[106] Vgl. KD III,2, 385.
[107] Ebd. 385f.

„Der Mensch ‚ist' und ‚hat', indem der lebendige Gott als solcher sein Lebenspartner *ist* und *ihn* hat." [108] Gerade das partnerschaftliche Dasein des Menschen ist Zeichen und Zeugnis für die Bundespartnerschaft mit Gott.[109] Doch Barth relativiert sogleich diese Zeichenhaftigkeit wieder, als gingen ihm mögliche Konsequenzen daraus doch zu weit: „Man bemerke: das tertium comparationis, das Gemeinsame zwischen Gleichnis und Sache, zwischen Abbild und Urbild besteht allein darin, daß es sich hier wie dort – zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen und zwischen Gott und dem Menschen – um eine unaufhebbare Beziehung und Gemeinschaft zwischen zwei unaufhebbar verschiedenen Subjekten handelt [...]. Außerhalb dieses Gleichens ist hier und dort alles anders und ungleich. Hier sind Geschöpf und Geschöpf verbunden und beide kraft ihrer geschöpflichen Natur [...] dort sind es der Schöpfer und sein Geschöpf, wobei der Schöpfer der freie Herr des Bundes ist [...] Hier ist grundsätzlich alles zweiseitig: ein Hin und Her, ein Geben und Nehmen zwischen zwei Partnern gleichen Wesens und gleicher Würde – dort Alles einseitig: Gottes die Autorität, die Regierung und das Gericht, Gottes der Plan und das Werk, Gottes Gabe auch das, was sein menschlicher Partner der Teilnahme am Bund fähig macht." [110]

Aus dieser Ungleichheit ergibt sich nun, daß dem Menschen „aus dieser Entsprechung seiner Natur kein Recht und kein Anspruch erwächst [...] daß hier für keine ‚natürliche Theologie' so etwas wie ein Anknüpfungspunkt für die Verkündigung von Gottes Gnade und Offenbarung zu entdecken ist. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch in seiner Mitmenschlichkeit sich selber rein tatsächlich Zeichen und Zeugnis seiner Bestimmung ist, so kann das ja nur heißen: er ist sich selber Geheimnis, er ist eine Wirklichkeit, die die Ankündigung seiner Bestimmung zum Sein mit Gott zwar enthält, aber eben nur enthält und ebensowohl verschweigt wie ausspricht und nur dann ausspricht, wenn sie durch Gottes Gnade und Offenbarung und in der durch sie erweckten Erkenntnis des Glaubens zum Sprechen kommt." [111] Ohne Gnade hilft es dem Menschen nicht, Zeichen und Zeugnis zu sein, denn „er bleibt sich selber dann stumm; die Ankündigung seiner Bestimmung findet wohl statt [...], aber er vernimmt sie nicht; sie sagt ihm gerade das durchaus nicht, daß Gott mit ihm und für ihn, daß er nicht nur des Mitmenschen, sondern Gottes Bündnispartner ist. Gerade das ist es, was der Mensch sich nicht selber sagen kann." [112]

Endet damit Barth nicht unvermeidlich in der theologischen Aporie eines *desiderium naturale*? Oder kann die Idee von Gnade und Offenbarung Gottes etwas anderes sein als übernatürliche Dreingabe, die letztlich mit

[108] KD III,4, 763.
[109] Vgl. KD III,2, 386.
[110] Ebd. 386f.
[111] Ebd. 387f.
[112] Ebd. 388,

dem Menschen nichts mehr zu tun hat? Seit Brunners Vorstoß steht auch der Vorwurf eines ‚theozentrischen Aktualismus'[113] im Raum, der zwar Schöpfer und Geschöpf noch formal unterscheidet, aber diesen Unterschied theologisch kaum mehr zur Geltung zu bringen vermag. Barths weitere Ausführungen, die den Menschen als den Gott entsprechenden Menschen definieren und an die Stelle einer ‚Analogie des Seins' die der ‚Analogie der Beziehung' setzen[114], bedürfen hier einer differenzierten Bewertung.

Für Barth zielt die Schöpfungslehre bereits auf eine Theologie des Bundes. Daher kulminiert Schöpfung „nicht etwa in der Erschaffung des Menschen, sondern im Sabbat Gottes, an dem teilzuhaben der Mensch berufen ist". So bedeutet die Erschaffung des Menschen deshalb keine „Selbstpreisgabe Gottes, weil er ja bereits in sich selbst gegenüber ist, sich somit in der Schöpfung nur sich selbst entspricht. Mit dieser Selbstentsprechung ist aber zugleich die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gegeben, [...]. Denn der Mensch bildet als Gegenüber Gottes und des Menschen, in seiner geschöpflichen Ich-Du-Relation die innertrinitarische Ich-Du-Relation ab."[115]

Jedoch ist diese Erkenntnis des wahren menschlichen Wesens außerhalb der Christologie nicht möglich[116]: „Die ontologische Bestimmung des Menschen ist darin begründet, daß in der Mitte aller übrigen Menschen Einer der Mensch Jesus ist. Man wird immer nur bis zu den Phänomenen des Menschlichen vorstoßen, solange man in der Frage nach dem Menschen einen anderen Ausgangspunkt wählt. Man wird sich immer in Abstraktionen bewegen, solange man wie gebannt auf alle übrigen Menschen, oder vielmehr: auf einen Menschen überhaupt und im Allgemeinen blickt, als ob dessen Anblick [...] uns über den wirklichen Menschen belehren könnte. Man verfehlt den einzigen uns wirklich gegebenen archimedischen Punkt oberhalb des Menschen und damit die einzige Möglichkeit zu dessen ontologischer Bestimmung."[117] Allein in der „christologisch gefaßten Anthropologie erfahren wir, daß jeder Mensch der Mitmensch Jesu, des Gott entsprechenden Menschen, ist, die Gottlosigkeit also eine ontologische Unmöglichkeit des Menschen, will sagen einen Widerspruch gegen dessen eigenes Wesen darstellt"[118]. Barths ‚natürliche Theologie' liegt begründet in jenem „christologischen Faden, der festzuhalten ist"[119].

---

[113] Vgl. den der Brunnerschen Einordnung folgenden Vorwurf *D. Bonhoeffers* in: *Ders.*, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, in: *Ders.*, Werke, Band 2, München 1988, bes. 77f.; 94f.

[114] Vgl. KD III/2, 391. Zur Zurückweisung einer *analogia entis* vgl. bes. KD II,1, 82–96.

[115] *J. Rohls*, Credo ut intelligam. Karl Barths theologisches Programm und sein Kontext, in: Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift W. Pannenberg, herausgegeben von *J. Rohls/G. Wenz*, Göttingen 1985, 406–435, hier 429 (mit Verweis auf KD III,1, 203–233).

[116] Vgl. ebd. (mit Verweis auf KD III,2,50).

[117] KD III,2, 158. Es gibt daher auch keine Möglichkeit, z. B. einen natürlichen Anknüpfungspunkt für die Gotteserkenntnis zu finden (vgl. ebd. 429f.).

[118] Ebd. 430 (mit Verweis auf KD III,2, 158–241).

[119] KD III,2, V.

Daß „Jesus Christus das eine Wort Gottes ist, heißt nicht, daß es nicht – in der Bibel, in der Kirche und in der Welt – auch andere, in ihrer Weise auch bemerkenswerte Worte – andere, in ihrer Weise auch helle Lichter – andere, in ihrer Weise auch reale Offenbarungen gebe. [...] Auch das folgt nicht aus unserem Satz, daß alle außerhalb des biblisch-kirchlichen Kreises gesprochenen Worte als solche wertlos oder gar als Worte unechter Prophetie nichtig und verkehrt, alle dort aufgehenden und scheinenden Lichter als solche Irrlichter, daß alle sich vollziehenden Offenbarungen als solche falsch sein müßten."[120] Mit dieser ‚Lichterlehre'[121] durchbricht Barth die rein negative Wahrnehmung des Anliegens der natürlichen Theologie, ohne dabei die eigene innere Christozentrik aus dem Blick zu verlieren.[122] Offensichtlich ist, „daß auch die Geschöpfwelt, der Kosmos, die dem Menschen in seinem Bereich verliehene Natur und die Natur dieses Bereichs als solche ihre eigenen Lichter und Wahrheiten und insofern ihre Sprache und Worte haben[123], weil „das Gotteswerk der Versöhnung das Gotteswerk der Schöpfung weder vernichtet noch seines Sinnes beraubt [...] die ursprüngliche Beziehung zwischen dem geschöpflichen esse und geschöpflichem nosse" nicht zerreißt[124]. So geht es allein um eine adäquate Verhältnisbestimmung und eine angemessene Beschreibung ihrer Wechselwirkung.[125] Um diese ringt Barth letztlich bis zum (offen gebliebenen) Ende seiner KD. Angesichts der Tatsache solcher ‚wahren Worte auch extra muros ecclesiae'[126] gilt als unaufgebbares Grundbekenntnis: „Es gibt in der von Gott in Jesus Christus versöhnten Welt keine von ihm sich selbst überlassene, keine seiner Verfügung entzogene Profanität, auch da nicht, wo sie sich, menschlich gesehen und geredet, der Reinheit, der Absolutheit, der schlechthinnigen Gottlosigkeit in der gefährlichsten Weise zu nähern scheint. [...] Unterläßt man es aber, sich hier zu versteifen, dann wird man darauf gefaßt sein und bleiben, auf einmal auch aus solch scheinbar äußerster Finsternis heraus wahre Worte [...] zu hören."[127] Die Lichter der Schöpfung werden nicht übergangen, nicht ignoriert oder gar zerstört oder ausgelöscht, sie werden vielmehr dem großen Licht des Schöpfers integriert[128]; ja manchmal kann

[120] KD IV,3, 107f.
[121] Vgl. bes. KD IV,3 69.
[122] Vgl. auch KD IV,3, 108f.
[123] Ebd. 157.
[124] Vgl. ebd. 158.
[125] Vgl. bes. 141–153.
[126] Vgl. ebd. 122.
[127] Ebd. 133. E. Jüngel spricht hier zu Recht davon, daß es keine Menschenlosigkeit Gottes und daher auch keine absolute Gottlosigkeit des Menschen geben kann, bleibt aber (mit Barth) gegenüber der Möglichkeit eines ‚anonymen Christentums' und damit einer ‚natürlichen Theologie' skeptisch (vgl. *ders.*, Keine Menschenlosigkeit Gottes, EvTh 31 [1971] 376–390, hier 389).
[128] KD IV,3, 178. I. U. Dalferth bezeichnet dies als die ‚eschatologische assumptio welthafter Realitäten' (vgl. *ders.*, Theologischer Realismus und realistische Theologie bei Karl Barth, EvTh 46 (1986) 402–422, hier 411). Gegen den häufig gegenüber Barth geäußerten Vorwurf des theologischen Subjektivismus und Dezisionismus vgl. ebd. 412f.

sich „seine göttliche Macht, Würde und Geltung verbergen in der relativen eines solchen kreatürlichen Selbstzeugnisses, um nun dort gerade in dieser Verborgenheit Gottes Selbstkundgebung und als solche schlechthin verbindlich zu sein“ [129]. Eindeutig werden diese Weltlogoi allerdings erst durch den Logos schlechthin. [130] „Es kann dann, was sie sagen, mit dem, was Gott selbst sagt, so zusammenklingen, daß wer ihn hört, auch sie hört, und wer sie hört, auch ihn hört und so die Polyphonie der Schöpfung als des äußeren Grundes des Bundes – ihre Fragen und Antworten, ihre Rätsel und Auflösungen als die Symphonie erklingt, zu der sie von Ewigkeit her erwählt und bestimmt ist [...]. Spricht er sein eigenes ganzes Wort vom Bunde, der der innere Grund der Schöpfung ist, dann erklingt ihre Symphonie, dann kann, darf und wird ihm auch das Selbstzeugnis der Kreatur in der ganzen Verschiedenheit seiner Stimmen einmütigen Beifall geben.“ [131]

Darin liegt nun jene ‚Einholung der natürlichen Theologie via Christologie‘, von der Barth selbst gesprochen hat [132]; also jenes Aufgreifen der Fragestellung Brunners u. a. auf eigene Weise [133]. Aber was bewahrt diese Christozentrik Barths davor, zu einem Christomonismus zu degenerieren? Das zeigt ein abschließender Blick in die Fragment gebliebene Tauflehre Barths, samt den darüber hinaus aus dem Nachlaß herausgegebenen Skizzen.

4.2 Am Ende doch noch ein Hauch natürlicher Theologie?

In Barths Fragment zur Tauflehre werden die Konturen einer in der Christologie fundierten, aber dennoch eigenständigen Anthropologie deutlicher. Barth verwahrt sich zunächst gegen zwei Fehldeutungen (‚künstliche Lösungen‘) der von ihm intendierten Verhältnisbestimmung von Christologie und Anthropologie: „Künstlich wäre hier also einmal eine nun wirklich ‚christomonistisch‘ zu nennende Lösung, laut derer das *in nobis*, die Befreiung des Menschen selbst als ein unselbständiger Annex, als bloße Spiegelung der von Jesus Christus in seiner Geschichte und also *extra nos* vollbrachten Befreiungstat verstanden würde – laut derer also Jesus Christus als das allein eigentlich handelnde und wirkende Subjekt im Grunde einsam auf dem Plan stünde. Eine Antwort auf das in seiner Geschichte gesprochene Wort der Treue Gottes könnte dann die Treue des von ihm verschiedenen Menschen nicht sein. Sie wäre dann nicht sein eigenes freies Tun, sondern

[129] KD IV,3,179.
[130] Vgl. ebd. 180f.
[131] Ebd. 182.
[132] Vgl. *K. Barth*, Gespräche 1959–1962, 124–157, hier 142.
[133] Vgl. *Szekeres*, 241. C. Kock spricht von einer ‚Annexion des Anliegens der natürlichen Theologie‘, „ohne ihrem kritisierten Denkweg zu verfallen“. So nimmt der späte Barth die anthropologische Terminologie z. B. eines Schleiermachers auf und „führt sie ‚ihrem usus theologicus zu‘ [...], indem er sie konsequent von der Offenbarung Gottes in Christus her versteht. Die Freiheit des Menschen und seine Menschlichkeit erschließen sich [...] nur von der Freiheit und Menschlichkeit Gottes her“ (*Kock*, 72f. mit Verweis auf *Barth*, Menschlichkeit, 10).

ein Moment oder eine Erscheinung der in Jesus Christus vollbrachten Tat Gottes selber. [...] selber ein göttliches, nicht ein von Gott hervorgerufenes und Gott verantwortliches menschliches Tun."[134] Kurz: „Alle Anthropologie und Soteriologie wäre dann verschlungen in die Christologie."[135] Künstlich wäre indes auch das andere Extrem, „eine ‚anthropomonistische' Lösung, laut derer umgekehrt Jesus Christus und, was in seiner Geschichte *extra nos* geschehen ist, als bloßes Prädikat und Vehikel, wohl gar nur als Chiffre und Symbol dessen aufzufassen wäre, was sich eigentlich und in Wahrheit nur *in nos*, als eine Geschichte ereignete, deren Subjekt kein anderer als der Mensch selber wäre. Er wäre es jetzt, der sich in seiner Wandlung zum Christen einsam auf weiter Flur bewegte [...] Zu ihrem Vollzug möchte ihm zwar die Geschichte Jesu Christi zur Anregung, Belehrung und Hilfe dienlich, als exemplarisches Geschehen vielleicht [...] sogar unentbehrlich sein. Der erste bewegende Grund, das Geheimnis seiner Heilsgeschichte wäre doch er selber: sein eigenes Hinübertreten aus der Untreue in die Treue, seine freie Gehorsamstat."[136] Hier wäre „Christologie [...] verschlungen von einer sich selbst genügenden Anthropologie und Soteriologie"[137]. Beide Scheinlösungen eskamotieren das im Problem verborgene Geheimnis des Menschen. Doch wie ist mit diesem Geheimnis angemessen umzugehen?

„Die Geschichte Jesu Christi ist nun einmal anders als alle andere Geschichten [...], sie erforderte damit das singuläre Denken [...]: daß sie als die Geschichte des von Gott in seiner freien Gnade allen Menschen zugedachten, zugewendeten und geschenkten Heils von Haus aus partikulare Geschichte mit universaler Absicht und Tendenz ist, in ihrer Begrenztheit auch über sich selbst hinausgreift, ihre Umwelt, d. h. aber die ganze Menschenwelt umgreift [...]. Sie ist *extra nos* geschehende zugleich *in nobis* wirksame, nämlich ein neues Sein jedes Menschen auf den Plan führende Geschichte. Gewiß ganz extra nos, ist sie doch nicht um ihrer selbst willen, sondern ganz *pro nobis* geschehen."[138] Dabei nehme man das pro nobis/propter nos wörtlich – „Gott an unserer Stelle, an Stelle der ihm zuvor Ungetreuen, treu zu sein. An unserer Stelle – und also, indem er es dort und damals und so, wie nur er es vermochte, war, auch in unserem Jetzt und hier, inmitten der Schwachheit, Gottlosigkeit und Feindschaft, im ‚Herzen', im personalen Zentrum der Existenz eines jeden Menschen"[139] –, vernachlässige aber zugleich nicht das *in nobis*: Gott „selbst ist uns jetzt, indem er in Jesus Christus für uns eintritt – nicht von fernem sondern in größter Nähe gegenwärtig, konfrontiert sich uns jetzt in unserem eigenen Dasein, Denken und Sinnen,

[134] KD VI, 4, 20f.
[135] Ebd. 21.
[136] Ebd.
[137] Ebd. 22.
[138] Ebd. 22f.
[139] Ebd. 23.

[... indem; J. R.] in nobis, in unserem Herzen, mitten im Zentrum unserer Existenz Widerspruch gegen unsere Untreue, u. zw. [= und zwar; J. R.] ein solcher Widerspruch eingelegt wird, dem wir nicht ausweichen können, den wir gelten lassen müssen, dem gegenüber wir an unserer Untreue nicht festhalten können, durch den sie uns also nicht nur verboten, sondern verwehrt unmöglich gemacht wird“ [140]. Das ist die wahre Befreiung des Menschen: ganz von außen, ganz von Gott.

Dabei ist jedoch zu beachten: „Daß man doch Gottes Allwirksamkeit wie überhaupt, so gerade hier ja nicht umdeute in eine Alleinwirksamkeit Gottes! Die göttliche Wendung, in deren Vollzug einer Christ wird, ist ein Ereignis echten Verkehrs zwischen Gott und Mensch. Und so gewiß dieser in Gottes Initiative seinen Ursprung hat, so gewiß wird der Mensch in ihm nicht ignoriert und übergangen, sondern als eigenständiges Geschöpf Gottes ernst genommen – nicht überrannt und überwältigt, sondern auf seine Füße gestellt – nicht entmündigt, sondern mündig gesprochen und auch als mündig behandelt.“ [141] Es ist die menschliche Antwort auf das in der Geschichte Jesu Christi zu ihm gesprochene Wort Gottes; seine ureigene Tat, Gott treu zu werden und zu sein. Es ist die als ‚Werk des Heiligen Geistes‘ zu verstehende geschenkte Freiheit, in der der Mensch diese Tat vollzieht, in der es „allerdings auch zu einer umfassenden Aktualisierung seiner physischen und psychischen, seiner moralischen, intellektuellen und auch religiösen Möglichkeiten kommt“ [142]. Freilich, auch für dieses Werk gilt: „Der Verkehr zwischen Gott und Mensch hört [...] im Werk des Heiligen Geistes nicht auf, sondern in ihm beginnt er echter Verkehr zu sein, in welchem der menschliche Partner, fern davon, sich mit dem göttlichen zu verwechseln, sich selbst an dessen Stelle setzen zu wollen, genau die ihm gegenüber zukommende Stelle bezieht. Das Werk des Heiligen Geistes vollzieht sich also auch nicht in Lahmlegung oder Beurlaubung, nicht in Abwesenheit des menschlichen Geistes, Gemütes, Wissens und Wollens. [...] Es gibt keinen intimeren Freund des gesunden Menschenverstandes als den Heiligen Geist und keine gründlichere Normalisierung des Menschen als die im Widerfahrnis seines Werkes.“ [143] Durch dieses Werk ist der Mensch dazu befreit „zu

[140] Ebd. 24.

[141] Ebd. 25. Siehe auch KD III,3, 147f.: Dieser „Gott findet seine Größe nicht in der Unterdrückung seines Geschöpfes. Er triumphiert nicht in dessen Unfreiheit und Ohnmacht, indem seine Herrschaft eine unbedingte und unwiderstehliche ist. Er wirkt nicht allein, indem er Alles in Allem wirkt. [...] Wie sollte für seine [des Geschöpfes; J. R.] Freiheit besser gesorgt sein, als eben dadurch, daß Gottes [...] Freiheit ihm gegenüber eine unbedingte und unwiderstehliche, daß ihm alle andere Freiheit als diese einzige und echte, die Gott ihm in seiner Gnade gewähren will, allerdings in der Wurzel abgesprochen ist. In ihm – und gerade nicht irgendwo neben ihm – leben, weben und sind wir: nicht auf Grund unserer Selbstdetermination und nicht auf Grund der Determination irgend eines Kraftfeldes, in welchem, oder irgend eines Normsystems, unter welchem wir uns befinden“.

[142] KD IV,4, 30.

[143] Ebd. 31.

Gott zu laufen, dem er davon laufen wollte, ihm treu zu werden, dem er zuvor untreu war[144]".

Von dieser pneumatozentrischen Christologie aus reformuliert Barth den neuzeitlichen Freiheitsbegriff auf eine eigene, inhaltlich zugespitzte, d. h. aber auch und gerade kritische Weise: „Freiheit als Mündigkeit und Selbstaktivität ist die durch Gott hervorgerufene dankbare Entsprechung des Menschen zu Gottes freier und helfender Weltzuwendung."[145] Freiheit hängt für Barth daher immer auch mit Bindung zusammen.[146] Das macht diese aber nicht zu einem autoritären Zerrbild menschlicher Freiheit. Entscheidend ist, um welche Bindung es sich handelt und wie sie sich vollzieht. Der Freiheit gebührt dabei der Vorrang[147]. Barth macht immer wieder deutlich, „daß der Geist Gottes den Menschen nicht unterdrückt, sondern ihn in Entsprechung zu Gottes Freiheit bringt, so daß der freie Mensch als Mündiger und Selbstaktiver nicht in inhaltsloser Wahlfreiheit steht, sondern Zeuge des Reiches Gottes wird"[148].

Weil aber selbst angesichts der Sünde Gott nicht damit aufhört, dem Menschen als geehrtem und freiem Partner zu begegnen, indem er sich in Jesus Christus gerade mit dem Sünder ‚solidarisch erklärt',[149] macht Jesus Christus dadurch den Menschen, der sündigt, zum alten Menschen und führt einen neuen Menschen auf den Plan. Er macht ihn frei „zu einem Leben im Kontakt, in der Solidarität, in der Gemeinschaft – mit Gott, aber eben auch mit den Menschen als seinen Genossen in der Partnerschaft der Versöhnung"[150]. Das ist die eigentliche Spitze der Bundespartnerschaft von Gott und Mensch in der Barthschen Versöhnungslehre. Denn hier wird der befreite Mensch nun tatsächlich zum Mithelfer der Versöhnung, der in ‚Tatgemeinschaft' mit dem Versöhner lebt.[151] In dieser ‚Tatgemeinschaft' ist es der Auftrag des Christen, Zeuge des versöhnenden Gottes und des versöhnten Menschen in der Welt zu sein. Die Rede vom Partner Gottes wird jetzt bei Barth ganz gleichsinnig mit der vom Zeugen Gottes. Der Partner Gottes ist nicht nur beiläufig und ausnahmsweise ein solcher Zeuge. Seine Bundes-

---

[144] Ebd.

[145] *D. Schellong*, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, in: *Ders./K. Steck*, Karl Barth und die Neuzeit, München, 1973, 34–102, hier 92.

[146] Vgl. KD III, 3, 147f.; III, 2, 230f.

[147] Vgl. KD III, 2, 231f. Der Erwählte ist dabei selbst ‚etwas': „Er erfährt die Erwählung nicht als völlige Abwesenheit oder Vernichtung eigener Freiheit, sondern im Gegenteil als deren Aufblühen" (*Gestrich*, Neuzeitliches Denken, 389). In dieser Hinsicht ist Barths Stellungnahme zur *theologia naturalis* tatsächlich ein Reflex auf die neuzeitliche Freiheitsthematik: „Barth setzte [...] seine Theologie in ein freundschaftliches Verhältnis zum Freiheitsversprechen der Aufklärung." Die Rezeption der Anliegen Hegels wie ihre Korrektur haben daher den Anspruch und das Ziel, „diesem Freiheitsversprechen seinen in der Wirkungsgeschichte des deutschen Idealismus verspielten Kredit wiederzugeben, somit die Freiheitsbemühung entgegen den Erscheinungen von Freiheitsmüdigkeit wach zu halten" (ebd. 394f.).

[148] *Schellong*, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, 93.

[149] Vgl. KD IV, 3, 512.

[150] KD IV, 3, 285.

[151] Ebd. 689.

partnerschaft wird wesentlich als Zeugenschaft gelebt, weil Gott nicht Gott sein wollte, „ohne daß der Mensch ihm den Dienst seines Zeugnisses leiste“ [152]. Darum gilt es Zeugen des einen wahren Zeugen, Jesus Christus, zu sein. [153]

In den aus dem Nachlaß herausgegeben Fragmenten zu KD IV [154] geht Barth in der Spur des Zeugnisgedankens noch einen kleinen, aber entscheidenden Schritt weiter. Die in der Lichterlehre KD IV,3 noch deutlich spürbare Präponderanz der Christologie wird vorsichtig – in der Spur des dort Grundgelegten –, aber dennoch nachhaltig aufgebrochen. „Gerade Gott könnte der Welt, sofern es dabei nur auf den Zeugendienst der Christenheit ankäme, nun doch nur reichlich begrenzt und getrübt [...] bekannt sein. [...] Wir brauchen das über das Zeugnis der Kirche und der Christen Gesagte nicht fallen zu lassen [...], müssen uns aber nach einer doch noch sichereren Begründung und Erklärung jenes Satzes und jener Anklage [gemeint ist die Schuldhaftigkeit der Nichterkenntnis Gottes nach Röm 1,19ff.; J. R.] umsehen.“ [155] Der erste Hinweis Barths verläuft noch in eher traditionellen Bahnen: „Wir stoßen offenbar in eine tiefere Schicht vor, wenn wir darauf zurückgreifen, daß Gott sich in seiner freien Gnade schon damit bekannt gemacht, seinen Namen schon damit [...] geheiligt hat, daß es ihm gefiel, des Menschen Natur, sein menschliches Wesen in dessen nicht rückgängig gemachter guten Erschaffung für sich selbst zu bestimmen, auf sich selbst auszurichten. Würde der Mensch sich selbst in seiner Natur [...] erkennen, will sagen: würde er sich selbst treu sein, dann würde er sich eben damit dem einen wahren Gott konfrontiert finden,“ [156] und dann würde Gott ein objektiv bekannter Gott sein. Und subjektiv?

Um ihn subjektiv zu erkennen, müßte der Mensch aber, so formuliert Barth weiter, „allererst sich selbst, seine Ausrichtung auf ihn erkennen, sich selbst ernst nehmen und [sich selbst] treu sein. Eben sich selbst, eben der

---

[152] KD III,4, 756.

[153] „Das Zeugnis im christlichen Sinn des Begriffs ist“ – so Barth – „der Gruß, mit dem ich meinen Nächsten zu grüßen habe, die Bekundung meiner Gemeinschaft mit dem, in welchem ich einen Bruder Jesu Christi und also meinen eigenen Bruder zu finden erwarte [...]. Ein Zeuge wird seinem Nächsten gerade nicht zu nahe treten. Er wird ihn nicht ‚behandeln‘. Er wird sich ihn nicht zum Gegenstand seiner Tätigkeit machen. [...] Zeugnis gibt es nur im höchsten Respekt vor der Freiheit der göttlichen Gnade und darum auch im höchsten Respekt vor dem Anderen, der von mir gar nichts, sondern Alles von Gott zu erwarten hat“ (KD I,2, 487f.). Gerade im Begriff des ‚Zeugnisses‘ und des ‚Bekennens vor den Menschen‘ bearbeitet Barth das Thema ‚natürliche Theologie‘ auf ganz eigene Weise. Es dürfte daher möglich sein, diese Idee des Zeugnisgebens als Grunddimension der Anthropologie durchaus im Sinne Barths auch ‚katholisch‘ pointiert, d. h. sakramental durchzubuchstabieren. Vgl. z. B. *K. Wenzel*, Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br. 2003.

[154] Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV,4. Fragmente aus dem Nachlaß, Vorlesungen 1959–1961, herausgegeben von *H.-A. Drewes* und *E. Jüngel*, Zürich 1976. Die Zahlen im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Vgl. zum folgenden auch: *H. Berkhof*, Barths Lichterlehre im Rahmen der heutigen Theologie, Kirche und Welt, in: *Ders./H.-J. Kraus*, Barths Lichterlehre, Zürich 1978, 30–48.

[155] KD IV,4/Fragmente,196.

[156] Ebd. 197.

ihm gegebenen Natur ist der Mensch aber nicht treu. Eben sich selbst erkennt er keineswegs, und so erkennt er auch Gott nicht. An dem objektiven Bekanntsein Gottes in der Welt, an dem dem Menschen in seiner eigenen Natur gemachten, wenn auch von ihm ausgeschlagenen Angebot ändert das aber gar nichts. Als dem von Gott Erkannten ist es jedem Menschen sozusagen vor die Füße gelegt, ihn wieder zu erkennen und so tatsächlich zu kennen. Der Mensch, nicht Gott, ist im Fehler, wenn Gottes objektivem Bekanntsein ein subjektives Kennen Gottes auf seiner Seite nicht entspricht."[157] Ja, Gott erscheint manchmal geradezu durch die durch „des Menschen Blindheit verschuldete Verborgenheit" hindurch.[158] „Steht man" – so fährt nun Barth fort – „nicht mindestens gelegentlich bei der Begegnung mit allerlei ausgesprochenen Weltkindern und bei der Lektüre von allerhand ausgesprochen weltlicher Literatur ganz unerwartet und irgendwie beschämt unter dem Eindruck, es möchte sich doch jener von Gott dem Schöpfer gegen den Widerspruch seines Geschöpfes eingelegte Widerspruch nicht einfach umsonst ereignen? Es möchte für sein Bekanntsein in der Welt nun eben doch [...] von dorther faktisch nicht unwirksam gesorgt sein: Die Menschen müssen einfach [...] um Gott wissen und also kennen, was sie doch nicht kennen wollen. [...] Mehr noch: es [das objektive Bekanntsein Gottes; J. R.] möchte da und dort mindestens ebenso stark wirksam sein wie das der Welt durch das Zeugnis der Christenheit vermittelte. [...] Alles Eindrücke, die gewiß nicht in der Richtung einer ‚natürlichen' Theologie zu generalisieren und systematisieren, aber, wo sie sich aufdrängen, nun doch nicht zu verleugnen sind [...] merkwürdig genug, daß Jesus in seinen Reden bekanntlich [...] lauter ausgesprochen weltliche (‚profane') Vorgänge und Verhältnisse für brauchbar und würdig gehalten hat, als ‚Gleichnisse des Himmelreiches' zu dienen."[159]

---

[157] Ebd.

[158] Ebd. 198.

[159] Ebd. 199. Vgl. dagegen noch KD IV,3, 161. Der Begriff des Gleichnisses ersetzt bei Barth die Rede vom ‚Anknüpfungspunkt' (vgl. *Schellong*, Karl Barth als Theologe der Neuzeit, 99; *ders.*, Barth lesen, 50). Die Welt ist – obgleich stets gleichnisbedürftig – gleichnisfähig und gerade deswegen zum Gleichnis gebrauchbar (vgl. auch *K. Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, 65ff.). Vgl. dazu auch *O. Bayer*, der freilich in Abgrenzung zur Theologie Luthers zu relativieren versucht: „An genau der Stelle, an der es Luther um eine unauflösliche Einheit [hier: zwischen Offenbarungswort Gottes und dies bezeugenden Wort des Menschen; J. R.] geht, sieht Barth ein ‚Spiegelbild', ein Gleichnis, sieht er lediglich eine Analogie, eine Entsprechung walten. [...] gegen die ‚Gleichung' das ‚Gleichnis'. Barths Unterscheidung von Menschenwort und Gotteswort macht ‚die Einheit des Wortes Gottes' dort ‚problematisch', wo sie in der Tat assertorisch besteht; er vernichtet damit ‚die Glaubensgewißheit'" (*ders.*, Theologie, 381f.). Indem Barth an dieser Stelle eine bleibende Differenz geltend macht, „ist er ein neuzeitlicher Philosoph und partizipiert an jenem Spiritualismus, der es nicht zuläßt, Gott in leiblicher Nähe zum Menschen anzuerkennen und zu denken" (ebd. 386). Vgl. auch *Stegemann*, 40. Barths Theologie sperrt sich bleibend gegen jegliche Idee einer vereinnahmbaren ‚Unmittelbarkeit' des Heils.

5. Conclusio

Am Ende bei aller Vorsicht doch ein Hauch natürlicher Theologie? Leider bleibt diese Option Barths, wie so manches in diesem Bereich, Fragment.[160] Die Ansätze scheinen aber zumindest dazu geeignet, die Idee einer strikten Ablehnung der natürlichen Theologie bei Barth in Frage zu stellen. Auf den ersten Blick prägend bleibt – nicht nur wirkungsgeschichtlich – seine zeitgeschichtlich erklärbare, aber dennoch einseitige, ablehnende Position. Über ihr Ungenügen läßt sich heute sicher trefflich streiten. Indes eröffnet gerade die bei Barth bis ins letzte hinterfragte Legitimität einer natürlichen Theologie noch einmal den Blick darauf, was eine Option zugunsten der natürlichen Theologie zu leisten vermag und was nicht. Ihre Rückbindung und Etablierung des neuzeitlichen Subjekt- und Freiheitsgedankens hat ihr eigenes Recht, muß sich aber mit den für Barth zentralen Anfragen konfrontieren lassen.[161] Sie kulminieren in einer entscheidenden Phase der Entwicklung seiner Theologie in der Frage: Wo bleibt Israel? Worin läge innerhalb einer solchen Perspektive die unaufgebbare Aufgabe Israels?

Diese Frage nach dem epistemologischen Wert der Offenbarungsgeschichte des Alten Bundes bildet den bleibenden Stachel im Fleisch jeder allzu natürlichen Theologie. Denn wenn die Tora, wie es einmal Zwi Werblowski formuliert hat,[162] Gnade ist, dann muß dort, wo die Tora als ‚Gestalt der Freiheit' verstanden ist, sie als eine Freiheit verstanden werden, die – so Reinhard Hütter „im Modus ihres Empfangs für den Geber der Freiheit frei bleibt" und ihr Empfang sich „in der Hingabe an den Geber" vollendet. „Erst in dieser bleibenden Ausrichtung auf den Geber der Freiheit wird die Differenz von unendlicher und endlicher Freiheit konkret vollzogen."[163] Eine solche Freiheit verabsolutiert nicht das eigene und setzt das andere herab, sondern anerkennt es, ohne das eigene aufzugeben. Darum setzt Torafrömmigkeit immer auf den ‚entgegenkommenden Gott'.[164] Hierin steckt nicht nur die bleibende jüdische Wahrheit des von Barth in seiner Versöhnungslehre so vehement eingeklagten bleibenden Widerhakens des neuzeitlichen Freiheits- und Autonomiebegriffs: Bewußt zu halten, daß es – so Karl Lehmann – „neben diesem Vernehmen – wie beim Befragen und Verhören eines Beschuldigten – schon dem Bedeutungssinn nach ein anderes Vernehmen gibt, in dem man nämlich bei allem aktiven Aufmerksamsein und bei aller kritischen Achtung etwas vernimmt im Sinne des

[160] Vgl. *R. Lindner*, Vernunft und Offenbarung. Karl Barth und Immanuel Kant – zwei Antipoden?, LM, Heft 8 (2000) 20–23, hier 22.

[161] Vgl. dazu auch *Körtner*, bes. 266.

[162] Vgl. *ders.*, Tora als Gnade, Kairos 15 (1973) 156–163.

[163] *R. Hütter*, Empfang und Gestalt. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Gesetz, KuD 49 (2003) 210–235, hier 225.

[164] Vgl. *J. Werbick*, Bestimmtheit durch Abgrenzung? Das Lehr-Beispiel Rechtfertigung, in: *Ders.*, Von Gott sprechen an der Grenze zum Verstummen, Münster 2004, 245–272, hier 257.

Empfangens und Hinnehmens“ [165]. Hier eröffnet sich auch jener von Friedrich-Wilhelm Marquardt so nachdrücklich eingeforderte Weg hin zu einer halachischen Neudimensionierung des christlichen Rechtfertigungsverständnisses.[166] Mit seiner vielleicht zunächst befremdenden, weil die Mauern und Grenzen der realen Kirche hinter sich lassenden, politischen Dimensionierung der theologischen Konsequenzen[167] nimmt Barth selbst jene Bewegung vorweg, die das Zweite Vatikanische Konzil für die katholische Ekklesiologie mit dem Bild der Kirche als ‚sacramentum salutis et unitatis‘ für die Welt in der Kirchenkonstitution und der Öffnung der Kirche zur Welt in der Pastoralkonstitution vollzieht. Doch führt die Berücksichtigung der anthropologischen wie der ekklesial-politischen Konsequenzen Barths nicht nur in der ökumenischen Diskussion weiter, sondern sie kommt im Sinne Barths auf das Entscheidende und Eigentliche zurück. Eine scheinbar allzu ‚natürliche‘ Wendung der Theologie würde dadurch nämlich am Ende nochmals offenbarungsnäher und damit Israel-sensibler.

[165] Die Zeit, Jg. 39, Nr. 2 vom 31.12.2003, Sp. 5. Vgl. dazu auch die unter dem Stichwort ‚Erwählung und Gabe der Tora‘ im Anschluss an E. Lévinas gezogenen Konsequenzen von *C. Lienkamp*, Erwählung und Gabe der Tora. Christliche Gesetzestheologie vor der Herausforderung durch das jüdisch-philosophische Gesetzesdenken von Emmanuel Lévinas, in: Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen im kulturellen Kontext der Gegenwart. Beiträge im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, herausgegeben von *H. M. Dober/D. Mensink*, Stuttgart 2002, 137–147.

[166] Vgl. *Marquardt*, Rechtfertigungsgeschehen, 50.

[167] Damit ist bei Barth die ekklesiale Dimension von Erwählung und Versöhnung (und damit auch Rechtfertigung) keine sekundäre, sondern eine immanent notwendige, die ihrerseits als Konsequenz der Sensibilisierung der christlichen Theologie auf eine adäquate Wahrnehmung Israels beschrieben werden kann. Eine konkretere Ausführung dieses Gedankens und seine Weiterführung sind im Rahmen dieses Beitrag aber nicht mehr möglich.

ThPh 81 (2006) 241–246

Ein Phänomenologe des Heiligen

Bernhard Welte (1906–1983)

Von Jörg Splett

In Meßkirch geboren, hat Bernhard Welte in Freiburg i. Br. studiert und ist der Stadt bis zu seinem Tode treu geblieben, trotz der Rufe nach Tübingen und Münster, und ungeachtet häufiger Gastvorlesungen in Lateinamerika, sodann in Jerusalem wie im Libanon; geprägt durch den „Freiburger Kreis", besonders Heinrich Ochsner, und vor allem durch Martin Heidegger.

Er gehört zu der Generation, die in Deutschland den Thomismus aus seiner defensiven und verschulten Verfestigung für das moderne Denken öffnen wollte, um mit den Zeitgenossen in lebendigen Austausch zu kommen. Dem entsprach zuerst seine einläßliche Auseinandersetzung mit Karl Jaspers' Konzept des philosophischen Glaubens, aus der seine 1946 vorgelegte Habilitationsschrift hervorging.[1] Durch Klaus Kienzler wissen wir,[2] daß er sich auch später intensiv mit dem großen Werk von 1962: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* befaßt hat. Doch blieb es hier bei Exzerpten und handschriftlichen Entwürfen zu einer Antwort. Inzwischen war ihm Heidegger zum Zentralgestirn geworden – seit dem Winter 1942/43, als er mit einigen seiner Hörer aus dem Collegium Borromaeum dessen Parmenides/Heraklit-Vorlesung hörte, und dem eindringlichen Studium von *Sein und Zeit* im „Kreis" von 1948 an.[3]

Seiner Abhandlung *Gott im Denken Heideggers*,[4] 1974 aus dem letzten Universitätsseminar erwachsen und von dem verehrten Lehrer „autorisiert", hat Welte einen Anhang beigegeben, in dem er dessen Spruchzeilen *Stiftender als Dichten, / Gründender als Denken* interpretiert.[5] Im Schlußabschnitt heißt es, wer sie besinnlich lese, finde darin das Ganze von Heideggers Denken, „und er findet in diesem Ganzen das Ganze, was alle Menschen sind, und das Ganze, was zu ihnen gehört, Himmel und Erde, Anfang und Ende. Und er findet darin das Unvergängliche. Kann man mehr sagen in neun Zeilen?"

Anderseits stellt Ingeborg Feige auch und gerade Unterschiede in beider Denken heraus;[6] war es Welte doch wichtig, Philosophieren als „Selbstdenkenkönnen" zu sehen und zu vermitteln. Sie nennt drei Punkte. Erstens habe er nicht nur die Geist-Welt-Bezüglichkeit, sondern stets „ebenso deutlich auch die personale Relationalität auf das Du als das Miteinandersein betont". Zweitens falle auf, daß die Frage nach Irrtum, Täuschung, Lüge, Schein bei ihm „fast marginal" sei. Drittens führe die Wahrheitsfrage immer zu geschichtlich konkreten Wahrheitsvollzügen statt ins Seins-Epochale. (So jedenfalls in der Geschichtlichkeits-Vorlesung. Und insbesondere im Blick auf Jesus Christus. Inwieweit auch im Gespräch mit Meister Eckhart?)

---

[1] Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposion 2, Freiburg i. Br. 1949, 1–190.

[2] Bernhard Welte und der philosophische Glaube bei Karl Jaspers, in: Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages (herausgegeben von *K. Hemmerle*), Freiburg i. Br. [u. a.] 1987 (= Tagung 1986), 29–55. Der Band enthält auch eine Welte-Bibliographie: 139–166.

[3] Vgl. *B. Casper*, Bernhard Welte und Martin Heidegger, in: Tagung 1986, 29–55.

[4] Vgl. *B. Welte*, Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt, Freiburg i. Br. 1975, 258–280.

[5] Jetzt (wie auch die genannte Abhandlung) in: *M. Heidegger / B. Welte*, Briefe und Begegnungen, Stuttgart 2003.

[6] Vgl. Denken als Geschehen dialogischer Offenheit, in: Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie (herausgegeben von *L. Wenzler*), Freiburg i. Br. 1994 (= Tagung 1993), 36–62, 44–46.

I.

Welte war, wie J. B. Lotz einmal meinte, unter den aufbrechenden Thomisten jener Jahre *der* Phänomenologe. Er machte sich Edmund Husserls Forderung zu eigen, daß für jede Wissenschaft, auch die der Religion und Theologie, der noematische Gehalt ihrer Grundbegriffe [also das zu Denkende] geklärt werden müsse, indem „die grundlegenden eidetischen Gehalte [das jeweilige Was] in ihrer Erstgegebenheit selber aufgesucht und aus dieser einfach erhoben werden".[7]

1. Zu fragen ist nach dem anfänglich sich Zeigenden und den Weisen des anfänglichen Vernehmens von solchem. Für Bemühungen in dieser Richtung verweist Welte auf Max Scheler, Rudolf Otto und Gerard van der Leeuw. Und er will dies sogar an den fünf Wegen des Aquinaten belegen. Nicht als wären sie der Anfang von Religion; vielleicht aber das Denken dieses Anfangs.

Dann aber – und hier darf ich ausführlicher zitieren – muß „gefordert werden, daß im Gang ihres Aufweises auch das *noumenale Eidos* des Gottes als Gottes, des Heiligen als *Heiligen* sich entfalte, daß daraus das mit solchen Worten ursprünglich Gemeinte und Umfaßte selbst anfänglich hervortrete. Und das heißt dann in eins zugleich: daß das Denken im Verlauf des Ganges dieser Beweise und durch diesen Gang in die Grundgestalt geführt werde, die dem Denken des Heiligen *als Heiligen* entspricht, daß es also selber religiös werde" (318). Womit mehr gemeint ist, als daß sie „im Phänomenbereich der Religion stehen": sie müssen die „phänomenologische Klärung dieses Bereichs und seines Ursprunges mitleisten".

Die fünf Wege setzen bei der „Transzendenz des Seienden als solchen" an (321). Wie wird nun „dieses, daß etwas ist, ursprünglich zum Phänomen?" Üblicherweise bleibt es „in *verdeckter* Phänomenalität" (321), weil wir in Denken und Wollen stets schon bei bestimmten und begrenzten Washeitlichkeiten des Gegebenen sind. Es bedarf also zunächst eines Lassens. Das Denken muß in uneingeschränkte „Gelassenheit kommen, kraft dere[n] es schlechthin sein läßt, was ist, und sich selbst dem reinen Anspruch dessen überläßt: daß überhaupt ist, was ist" (322).

In solchem Offenstehen wird das Denken nun „notwendig auch vom Sein des Denkers selbst, der solches denkt, und von der eigenen Seinsaktualität seines Denkens betroffen". Und solch „selbstbetroffenes Denken" unterscheidet sich wesentlich von einem Denken, das abstrahiert oder objektiviert. Zuerst ist, was es denkt, obwohl umfassend und voll innerer Gespanntheit, ein Einfach-Eines, eben daß ist, was ist. Daraus ist dann auch dieses Denken selber einfach und gesammelt: angesprochen von dem Geheimnis, daß Seiendes ist. „Dies aber ist, wie Thomas deutlich sieht, der Anfang des Hellwerdens Gottes im Denken" (323).

Ohne Hinzutat sich dem Anspruch zu öffnen bringt das Denken selbst in Bewegung – in Verwunderung und Frage – auf das hin, „was Thomas das ipsum esse nennt" (324). Das „ist" wird transzendiert, doch nicht verlassen; vor dem wunderbar Nicht-Selbstverständlichen führt der Über-[oder eher Rück-]-stieg in dessen eigene abgründige Tiefe: zu seinem Gründen im Sein. Das Seiende geht dem Denken „im Abgrund der Unendlichkeit auf" (326).

Ort dieses Aufgangs ist das Seiende selbst wie die Innerlichkeit des sich darüber verwundernden Denkers und seines Denkens. Zugleich aber zeigt sich dies Seins-Geheimnis „als über alles draußen liegend" (327). Angesichts dieses Unausdenklich-Unbegreiflichen gerät das Denken „vollends ins Schweigen" (328). Doch in ein Schweigen der Fülle. (Mit dem „sehr genauen Gedanken" des Aquinaten: „das *esse* selber und damit Gott falle nicht unter die Ordnung der Kategorien" – 328.)

Damit kommt Welte zum phänomenologischen Fazit. Für die Noëse: „Muß man das gesammelte und betroffene, schweigende und erfüllte Denken an das Unausdenkliche und Unaussagbare nicht Andacht nennen im ursprünglichen Sinne?" Für das Noëma:

---

[7] Der Gottesbeweis und die Phänomenologie der Religion, in: *B. Welte*, Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg i. Br. 1965 (= SpE), 315–356, 315.

„Das durch absolute Höhe, absoluten Rang und absolute Reinheit schlechthin entzogene und doch und zugleich uns selbst und das Ganze des Seins im Innersten Umfangende und uns in Schweigen und Andacht Angehende müssen wir das Heilige nennen" (329).

2. Es bleibt noch die Frage nach dem eigentlich beweisenden Moment in dieser geistigen Bewegung. Dessen Ansatz sieht Welte darin, daß dem Sein des Seienden – in sich betrachtet (und, nicht zu vergessen: den Betrachter selbst mit eingeschlossen) – eine eigentümliche Unentschiedenheit, Fraglichkeit, Nichtigkeit eignet. Offen ist, „was es ist, warum es ist, ja, ob es ist" (330). Zugleich aber *ist* doch, was ist. Der abgründigen Fraglichkeit des Seienden widerspricht, daß es – [eben in seiner Fraglichkeit] „entschieden und schlechthin entschieden" – *ist*.

„In diesem Widerspruch und dieser Wiederherstellung liegt das ergo des Beweises" (331): Die Entschiedenheit verdankt das fragwürdige Seiende nicht sich. „Das Heilige, das kein Wort nennt und kein Gedanke begreift, ist Wirklichkeit, *denn* es ist Wirklichkeit, daß ist, was ist.

Gleichwohl ist das „denn" nicht zwingend, weil der Erweis sich nicht auf die „Überblickbarkeit" des uns eigentlich zugeordneten Objekt-Bereichs stützt, des kategorialen „*quod quid est*" (332). Das Geheimnis ist kein sich aufdrängendes Etwas. Doch zugleich geht es schlechthin hoheitsvoll auf, in Form „eines persönlichen Appells" an meine Freiheit: „ich soll bejahen, es ist unermeßlich Grund dazu da" (333).

Erneut der phänomenologische Ertrag: „Eine solche Noëse", das freie Ja „des in Andacht gesammelten Geistes darf *Glaube* im religiösen Sinn genannt werden" (334). Und das Noumenon, das mich derart angeht, zeigt „den phänomenalen Charakter eines freilich selbst wieder ganz unaussprechlichen persönlichen DU": Gott *als Gott*, „genauer: als *Deus meus*" (334).

Bernhard Welte kann zusammenfassen: Die Thomanischen Beweise zeigen sich „als genaue metaphysische Artikulierungen eines ursprünglichen geistigen Vorganges, dessen phänomenales Wesen von Anfang an religiöser Natur ist" (334). Ihre „spekulative Fassung und Präzision" ist unerläßlich, „wenn einmal ein kritisches metaphysisches Bewußtsein historisch erwacht ist" – gegen den Schein „einer bloßen und zuletzt unverbindlichen Subjektivität" des Religiösen. Umgekehrt darf „die religiöse Grundlage und die religiöse Natur" der metaphysisch theoretischen Gedankenarbeit nicht vergessen werden (335). So Welte 1954.

II.

1. Doch schon in den fünf Vorlesungen des Winters 1948/49: *Das Heilige in der Welt und das christliche Heil* zeigt Welte solch ursprüngliche „Klärung eines Phänomenbereichs".[8] Hier bedenkt er den Ausfall des Heiligen in unserer Welt, seine ontologischen Grundlagen und sein gleichwohl wahrzunehmendes Erscheinen, das bei aller Defizienz zur Hoffnung ruft und ermächtigt. Er entfaltet es später in den großen Untersuchungen *Heilsverständnis*[9], im Ausgang von der „Heilsdifferenz", besonders dem Erleben von Tod und Schuld, und *Religionsphilosophie*,[10] anhand der Sinn-Frage im Angesicht des mehrdeutigen Nichts, aus dem gekommen wir da sind und das uns bevorsteht. Den Stil solchen Denkens charakterisiert Bernhard Casper treffend als „Verhaltenheit",[11] in vorbehaltloser Aufmerksamkeit und Geduld. Klaus Hemmerle spricht vom Ruf zur Umkehr, der von diesem Denken ausgeht.[12] Man kann es auch Behutsamkeit nennen.

---

[8] SpE, 113–151.

[9] Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums, Freiburg i. Br. 1966.

[10] Freiburg i. Br. 1978.

[11] Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken, in: Tagung 1993, 18–35, 34.

[12] Vgl. Denken der Grenze – Grenze des Denkens, in: Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen (herausgegeben von *B. Casper*), Freiburg i. Br. [u. a.] 1982 (= Tagung 1981), 9–27, 13 f., 18, 23 f.

Dinge, Sachverhalte, Menschen, aber auch Gedanken wollen gesehen, wahrgenommen werden (wobei dieses Wort nicht zu „Wahrheit" gehört, wie viele meinen, sondern zu Wahren, Gewahrsam, es geht also darum, in Hut zu nehmen) – auch und gerade Gedanken. Sie laden ein:[13] „Jetzt schau, was hinter mir steht. Glaubst Du, daß der, der mich gedacht hat, so banal war, daß er nur aus anderen Büchern etwas zusammengeschrieben hat? [...] Solltest du mich nicht doch denken?" Daher seine Methodenoffenheit und -weite. Er konnte sogar, schreibt Hemmerle, Metaphysiker sein (226). Aber natürlich war er vor allem Phänomenologe. Berühmt ist die Bestimmung Heideggers:[14] „das, was sich zeigt, so wie es sich von ihm selber her zeigt, von ihm selber her sehen lassen".

Doch zeigt sich dieses Von-ihm-selber-her nicht jeweils jemandem? Und läßt dann der uns nicht erst einmal sein Sehen dieses Zeigens sehen statt schlichtweg es selbst? Kann man heute noch ernstlich die Gewaltsamkeit in Heideggers meisterhaften Analysen bestreiten? Und wie, wenn man sie auch in Weltes Behutsamkeit entdecken sollte? Mir drängt sich nicht von ungefähr der Vergleich mit dem „Narrativen" auf, das man seinerzeit gegen „advokatorisches" Argumentieren propagierte. Vielleicht macht das deutlicher, was ich meine. Während nämlich Argumente das Gegenüber auf dasselbe freie Feld stellen, setzt Erzählung den anderen auf ein Gleis, das an Bereichen, die man nicht erwähnt wünscht, glatt vorbeiführt. Ungleich schwerer als auf ein Argument distinguierend zu erwidern ist es, einer Erzählung mit einer umsetzenden Erzählung zu begegnen. Die Rabbinen haben darin jahrhundertelange Übung. Und heute versucht sich die analytische Philosophie im Parabel-Beweis. Man denke etwa an die bekannte Gärtner-Parabel von John Wisdom / Antony Flew. Sie steckt undiskutiert den Rahmen der Erörterung ab und hat damit die Antwort vorentschieden. Darum erzählt gegen diese *Hypothesen*-Story Basil Mitchell die Geschichte vom Widerstandskämpfer, der aufgrund eines Nachtgesprächs einem Fremden zwischen den Fronten *vertraut*.[15]

Welte indes „erzählt" keineswegs bloß; mit ihm steht durchaus Diskussion und Argumentation an. Und wenn auch mitunter nicht ganz ohne sanften Zwang, bringt er den Leser gleichwohl vor die „Sachen selbst" – gegenüber neuen Methoden, Sachfragen „geschäftsordnungsmäßig" vorweg zu erledigen (etwa durch vorgängige Klassifizierung von Antwort-Vorschlägen – z. B. als „extrem", „traditionell", vorkantisch oder -konziliar usw. –, womit sie für den Nicht-Selbstdenker schon nicht mehr in Frage kommen).

2. Mit Wolfgang Schneider kann man in Weltes Hauptschriften einen konsequenten Aufbau argumentierender Phänomenologie erkennen:[16] „Welte beginnt mit der Analyse des Seinsverständnisses als eines Heilsverständnisses, es folgt die Analyse des Daseins mit seiner Möglichkeit, zwischen Verzweiflung und Glauben in Freiheit zu wählen, aber auch wählen zu müssen. Darin aber zeigt sich: Menschliches Dasein steht immer vor der fundamentalen Zweideutigkeit erfahrener Nichtigkeit als des möglicherweise nichtenden Nichts einerseits und des heiligen Geheimnisses andererseits, damit vor dem Geheimnis des Grundes seines Daseins, das in der *Religionsphilosophie* zum Thema wird. Mit *Meister Eckhart*[17] fragt Welte schließlich nach Vollzug und Sein eben des Denkens und Daseins im Verhältnis zu seinem Gedachten, danach, wie das Denken *sich vollzieht* und *ist*, das sich anschickt, Sein zu *denken*. Und seine Antwort lautet: Es ist Begegnung zwischen Gott und Mensch, zwischen dem Geheimnis des Unendlichen und Ewigen einerseits und dem des Endlichen und Zeitlichen andererseits."

Dieses Begegnen ist ein Freiheitsgeschehen. Als solches wird es bleibend von dem bedroht, was Heidegger als den Grundzug abendländischen Denkens glaubte ausgemacht zu haben: Herrschaftswille, Wille zur Macht. Das bringt Welte zur Statuierung einer „phä-

[13] Weite des Denkens im Glauben – Weite des Glaubens im Denken, in: Tagung 1993, 222–239, 225.

[14] Sein und Zeit, Tübingen [15]1979, 34.

[15] Vgl. Sprachlogik des Glaubens (herausgegeben von *I. U. Dalferth*), München 1974, 69f., 84, 90–92.

[16] Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts (herausgegeben von *E. Coreth / W. Neidel / G. Pfligersdofer*), 1–3, Graz 1987–1990: 3, 305–317, 311f.

[17] Gedanken zu seinen Gedanken, Freiburg i. Br. 1980.

nomenologischen Differenz“ [18] zwischen dem „Gott der Philosophen“, leider wie bei Heidegger als *causa sui* bestimmt, und dem göttlichen Gott. Das unendliche Geheimnis sei gestaltlos. Gestalt gewinne es erst in konkreten Epiphanien. „In der Epiphanie wird Gott erst Gott, vorher ‚war (er) vielmehr, was er war‘, um Meister Eckhart zu zitieren“ (ebd.140).

Ist nun die ökonomische Trinität die immanente oder nicht? Oder bzgl. der Fußnote zu dieser Stelle gefragt: Welte zitiert J. Duns Scotus (der betrüblicherweise die Analogie verabschiedet hat): „non apparentis apparitio“. Müssen wir Erscheinung wirklich (paradox?) als Erscheinung des Nicht-Erscheinenden denken? Wäre sie nicht vielmehr Erscheinung, Bild, Versichtbarung von Unsichtbarem? Also dessen Da-sein? Hier wäre mit Welte über Leib und Leiblichkeit zu disputieren. Hätte, wer Jesus gesehen hat, nur eine Vorstellung davon, wie ungefähr der Vater aussieht, oder hat er wirklich den Vater gesehen (Joh 14,9)? Wird in der Inkarnation das Schweigen Wort oder das – ewige – Wort Fleisch? Ist dem zuvor nicht die Schöpfung und unser Dasein als solches schon seine Epiphanie? Dazu wäre auch mit Weltes wichtigen christologischen Texten ins Gespräch zu kommen, in einem theologischen Beitrag.

III.

Doch sind wir damit wohl schon zu „esoterisch“ geworden. 1976 hat Welte auf den Salzburger Hochschulwochen in drei Vorträgen über Menschenwürde und Religion gesprochen und sie im Folgejahr als „Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft“ publiziert. [19] Wenden wir uns also dieser konkreteren Theorie zu, Resultat von jahrelang gesammelten Beobachtungen, verbunden mit „fragenden und tastenden Gedanken über Religion und Menschenwürde, Gegenwart und Geschichte“, weithin Hypothese, die sich aber bisher in allen Einzelfällen bewährt habe, so daß er sie zur Prüfung vorlegen wolle.

Eine Grundschwierigkeit ist die Unbestimmtheit von Menschsein und Menschenwürde. Jeder Versuch, sie „durch Handeln, Kämpfen und Leiden“ zu definieren, scheint zum Scheitern verurteilt“ (17). Dem Ausweg negativer Dialektik (Adorno) anderseits droht der Selbstverlust in zuletzt bloßer Destruktion. So versucht Welte es mit einer Art „positiver Philosophie“ (Schelling) im Rückgriff auf die Geschichte der menschlichen Gesellschaft.

1. Sicher seit dem Neolithikum zeigen Spuren, „daß die damals lebenden Gesellschaften durch Verehrung göttlicher Wesenheiten bestimmt waren“ (22f.). Im Fortgang „erscheint eine typisch geprägte und das Ganze des Lebens durchdringende und umfassende Ordnung (23). Ihre Grundmuster in vielen Varianten prägen für mehr als zehntausend Jahre Gesellschaft und Kultur – bis sich seit wenigen hundert Jahren „Grundlegendes geändert hat“. Die Welt wird weltlich und die Religion zu einem Sonderbereich. Angesichts dessen übernimmt Welte Arnold Gehlens Titel „Urmensch und Spätkultur“ als umfassendste und tiefstreichende Geschichts-Einteilung.

Die afrikanischen Dogon etwa zeigen (nach dem Bericht Marcel Griaules [20]) „einen erstaunlich hohen Grad humaner Integration“. Das gilt für die Sphäre Mensch und Natur wie zwischenmenschlich, zwischen Mann und Frau wie zwischen den Generationen. Schließlich gehören Leben und Tod, Lebende und Tote zusammen. „Aus alledem spricht für die Menschen unsterbliches und zuhöchst göttliches Leben“ (31). Eine solche Kultur „bringt als besonders eigentümlichen Zug das Heimische der Heimat hervor“ (32). Sie entsteht nicht aus Plan, sondern „aus dem Vernehmen des Zuspruchs“ und „aus dem antwortenden Bergen“ seiner „im eigenen Brauch“ (33).

Diese Ordnungen behüten nicht nur, sondern bilden selbst eine große Lebensgestalt; und über die ganze Erde hin in eindrücklicher Konstanz. „Selbst eine so wichtige ‚Kulturschwelle‘ wie der Übergang von Polytheismus zu Monotheismus bricht die Konstanz m. E. nicht wirklich“ (35). Sie verdankt sich wohl einem Potential, zu dem „biolo-

[18] Religionsphilosophie, 71f.

[19] Die Würde des Menschen und die Religion. Anfrage an die Kirche in unserer Gesellschaft, Frankfurt am Main 1977.

[20] Schwarze Genesis, Freiburg i. Br. 1970.

gische Radikale", Mythologeme, religiöse Anlagen gehören. Es gibt Verzerrungen, Defizienzen, doch immer wieder scheint die Grundstruktur auf.

Freilich genügt dies offenbar nicht. Die Lebensformen sind zumeist mit einem niedrigen Entwicklungsstand, erheblichen Einschränkungen und geringer Lebenssicherheit erkauft. Drängen nicht auch innere Antriebe über diese Lebensform hinaus?

2. Unseren dissoziierten Gesellschafts-Zustand prägen Autonomie und neue Freiheit. Die rechnende und planende Vernunft übernimmt immer ausschließlicher die Welt-Gestaltung. Das Göttliche Gottes tritt zurück. Kultur bedeutet rationale Wissenschaft. Zuständig für alles wird der Mensch, doch nicht als ganzer, sondern technisch planend. Dieser gewaltige Aufstieg der Ratio läßt sich nicht auf ihrer Ebene erklären. „Vielleicht muß man doch an so etwas denken wie an Hegels Weltgeist ... und an Heideggers Gedanken von der Seinsgeschichte" (48). Bei aller anstehenden Kritik darf man „den unverzichtbaren Segen [!], den das Geschick dieses neuen Menschentums gebracht hat, nicht übersehen" (49). Ohne das können und wollen wir nicht mehr leben.

Und doch. Die Ursprünge treten zurück. Wie das Naturverhältnis sind auch die zwischenmenschlichen Bezüge tief gestört; der Tod wird verdrängt; das Heimatliche verschwindet. Und Religion, das Verhältnis zu Gott? Weltes Hypothese (55f.):

„Die moderne Kultur und Gesellschaft lebt auf zwei Ebenen gleichzeitig, einer oberen bewußten ... autonomen und rationalen; und einer für gewöhnlich unbewußten ..." Aus der Entfremdung zwischen den beiden Strömungen mit unterschiedlichem Richtungssinn resultieren Spannungen in der modernen Gesellschaft. Die unbewußte Strömung ist wesentlich religiös. Aus ihren Energien „steigen manchmal Signale an die Oberfläche und wirken dann dort sonderbar fremd und doch bedeutsam".

Welte vermutet darum, daß „der ganze zeitgenössische Atheismus im Grunde nur eine verdrängte Religiosität ist", und kann sich auf ähnliche Diagnosen Leszek Kolakowskis berufen. Als „Signale" dafür benennt er zunächst schon das Überleben, das einfache Dasein der Kirche; sodann den „Phänomenkreis der sogenannten Volksreligiosität" (62), in „zurückgebliebenen" Gebieten bei uns, noch stärker etwa in Peru; die Fortdauer sprachlicher Muster in Spontanmomenten („Mein Gott!" – schon Tertullian hat darauf sein Wort von der *„anima naturaliter christiana"* gestützt[21]); Erfahrungen in „Kompetenzlücken der modernen Zivilisation" (67), besonders Geburt und Tod. Was besagen hier Glückwunsch und Blumen? – Damit wird die Aufgabe sichtbar, die sich im Blick auf die Menschenwürdigkeit unserer Gesellschaft stellt: Integration der Ebenen.

3. Auch die christliche Religion „gehört zur großen ursprünglichen Welt" (80). Zwar hat die Kirche erstlich „die Menschen Gottes würdig zu machen und zu Gott zu führen" (81), doch geht das nicht ohne Förderung umfassender Menschenwürdigkeit. Erstens geschieht dies, in Akzeptanz des Minderheitenstatus, durch ihr bloßes Dasein, in Bewahrung ihrer Symbole, Mythen und Rituale – nicht bloß für sich. Wichtig sind hier religiöse Eliten (Orden). Zweitens ist auf die Lücken in der modernen Zivilisation aufmerksam zu machen, gegen Verdeckung und Ausklammerung. Es bedarf der Ermutigung zu Ritualen, zu einer situationsmächtigen Sprache, zu neuer Gemeinschaftlichkeit (Säkularinstitute, Basisgruppen ...). Drittens hat sich Kirche in die neue Welt hinein zu öffnen und in Politik und Wissenschaft nicht nur ihre eigenen Belange zu vertreten.

Negativ braucht die Gesellschaft, angesichts ständiger Steigerungen in Konsum und Leistung, eine neue Askese, „und es wird der Kirche gut tun, sie mutig zu vertreten" (98). Ob wir aber auch (102) „den Mut und die Weisheit haben, positive humane Sinnziele überzeugend aufzuweisen, für welche die modernen Möglichkeiten der Techn[ik] eingesetzt werden können und sollen?" Nicht zuletzt, um den gefährlichen Abstand der Kulturen zu verringern. All das ist nicht im Rückgang möglich, sondern nur (nach Kleists Marionetten-Aufsatz) in die moderne Welt hinein. Mit Berufung auf Ernst Bloch spricht Welte utopische Träume an, humanisiert indes durch das Wissen, daß die Vollendung nicht in Menschenhand liegt. „Diktatur des Guten, das wir glauben, fertig im Griff zu haben, ist uns nicht erlaubt" (109).

Steht das nicht nach wie vor an, in der „Nachmoderne" erst recht?

---

[21] Apologeticum, 17.

ThPh 81 (2006) 247–256

Der „Fall Schierse" (1961)

Ein vorkonziliarer Konflikt mit tragischem Ausgang

Von Klaus Schatz S. J.

Unmittelbar vor dem Zweiten Vatikanum und zu seinem Beginn war die Exegese und speziell die des Neuen Testamentes der eigentliche „Wetterwinkel" der katholischen Theologie. Die Bedenken vor allem konservativer römischer Kreise, vorzugsweise der Lateran-Universität, gegen die moderne Bibelkritik verdichteten sich in dem Angriff, den Antonino Romeo, Professor der Lateran-Universität, Ende 1960 in der Sonderausgabe der „Divinitas" zu Ehren von Kardinal Ruffini gegen das römische Bibelinstitut startete.[1] Damit waren nicht nur bestimmte moderne exegetische Tendenzen, sondern das Bibelinstitut selbst und damit indirekt der Jesuitenorden zur Zielscheibe konservativer Kreise geworden. Die Auseinandersetzungen darum zogen sich bis zu Beginn des Konzils hin und hatten auch zur Folge, daß zwei Professoren des Bibelinstituts, Max Zerwick und Stanislas Lyonnet, zum Ende des Studienjahres 1961/62 von der Lehre suspendiert wurden; sie wurden zu Beginn des Pontifikats Pauls VI. wieder rehabilitiert. Die Einstellung Papst Johannes' XXIII. ist nicht ganz klar; er bedauerte wohl den Artikel Romeos in Form und Inhalt, suchte jedoch in der ganzen Kontroverse zu lavieren.[2] Jedenfalls überschatteten diese Auseinandersetzungen auch die konziliare Diskussion über das erste Schema „De fontibus revelationis", die vom 14. bis 20. November 1962 in der Konzilsaula stattfand und die – nachdem die vorhergehende Diskussion des Liturgie-Schemas verhältnismäßig friedlich und wenig kontrovers verlaufen war – zur ersten großen Spaltung der Konzilsväter führte. Außer der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition war der eigentliche Kontroverspunkt die Frage der strikten Historizität der Evangelien, welche einschließlich der Kindheitsgeschichten Jesu in dem vorgelegten Schema in undifferenzierter Form festgehalten wurde. Die komplizierte weitere Geschichte dieses Schemas, das bei der Abstimmung vom 20. November mehrheitlich verworfen, dann grundlegend umgearbeitet und schließlich in der Dogmatischen Konstitution „Dei Verbum" verabschiedet wurde, soll hier nicht rekapituliert werden. Die Ablehnung des Schemas in der vorliegenden Fassung durch immerhin 62,5 % der Konzilsväter in der Abstimmung vom 20. November signalisierte jedenfalls in den Augen vieler Konzilsväter und Beobachter die definitive Abwehr jenes Angriffs, der mit dem Artikel von Romeo begonnen hatte und der eine restriktive Interpretation von „Divino afflante spiritu" durchsetzen wollte. Zusätzlich demonstrative Bedeutung und Solidarisierungsfunktion für das Bibelinstitut kam dadurch der Tatsache zu, daß zwei Tage später die Promotion von Norbert Lohfink am Bibelinstitut von zwölf Kardinälen und etwa 100 Bischöfen besucht wurde, was Yves Congar in seinem Konzilstagebuch als „einen neuen Sieg Kardinal Beas" feierte, ja ihn zum Ausspruch verleitete: „Das Konzil ist das Konzil Kardinal Beas"[3].

Diese Auseinandersetzungen hatten auch eine Rückwirkung an der Hochschule Sankt Georgen. In ihrem Zusammenhang kam es dort 1961 zur Absetzung des Exegeten für Neues Testament, Franz-Josef Schierse, und damit indirekt zu seinem Ausscheiden aus dem Jesuitenorden und dem Priesteramt. Die Hintergründe dieser Geschehnisse, soweit sie den Orden und seine Obern betreffen, konnte der Verfasser aus den ihm für

[1] Vgl. l'enciclica „Divino Afflante Spiritu" e le „opiniones novae": Divinitas 4 (1960), 385–456.

[2] Zu diesen Auseinandersetzungen *J. A. Komonchak*, in: Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), herausgegeben von *G. Alberigo*, deutsche Ausgabe von *K. Wittstadt*, Band I, Mainz/Leuven 1997, 315–318.

[3] Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (wie Anm. 2), Band II, Mainz/Leuven 2000, 407.

diese Zeit zugänglich gemachten Ordensarchiven in München[4] und Rom[5] ermitteln. Weitere Aufschlüsse dürften natürlich vor allem aus den Nuntiaturakten zu erhoffen sein, die jedoch für diese Zeit wohl noch lange nicht der Forschung zugänglich sein werden.

Jedenfalls stehen die Auseinandersetzungen um Schierse, so sehr sie auch ihre ganz persönliche Seite haben, in einem kirchenpolitischen Kontext, der ihre Darstellung von allgemeinem historischem Interesse im Rahmen der Vorgeschichte des Zweiten Vatikanums erscheinen läßt. Diese Zeit ist in den letzten Jahren immer mehr zum Gegenstand eigentlicher historischer Forschung geworden. Und sosehr sie für die ältere Generation noch lebendige persönliche Erinnerung ist, ist sie doch in vielem „ferne gerückt", nicht zuletzt in Kontroversen, die in ihrer Härte und zugleich ihrer Relevanz vielfach kaum mehr verstanden werden.

Professor in Sankt Georgen nach langen römischen Bedenken

Franz Josef Schierse wurde am 27. Mai 1915 in Beuthen (Oberschlesien) geboren. Nach dem Abitur und drei Semestern Jurastudium an der Universität Breslau trat er 1934 in das Noviziat der Ostdeutschen Provinz der Jesuiten in Mittelsteine (Schlesien, Grafschaft Glatz) ein. Noch vor Abschluß des zweijährigen Noviziats wurde er zum Reichsarbeitsdienst eingezogen. Daran schlossen sich, wieder durch die Einziehung zur Wehrmacht (Dezember 1939 bis Dezember 1942) unterbrochen, die ordensüblichen Studien an: das der Philosophie in Pullach (Oktober 1936 bis Mai 1939) und das der Theologie an drei verschiedenen Orten: an der Hochschule Sankt Georgen (Mai 1939 bis Dezember 1939), in Wien (November 1940 bis April 1941 anläßlich eines Studienurlaubs) und Breslau (Dezember 1942 bis Mai 1944). Dazwischen liegt die Priesterweihe am 16. März 1941 in Wien. Von August 1944 bis Dezember 1945 wirkte er als Kaplan in Neiße (Oberschlesien).

Nach dem Krieg zur Exegese bestimmt, widmete er sich von 1946 bis 1948 exegetischen Studien in München bei dem Neutestamentler Friedrich Wilhelm Maier[6], einem der Pioniere der neueren Exegese, welcher strenge historisch-kritische Methode mit bibeltheologischen Perspektiven verband.[7] Maier gehörte freilich zu den „gebrannten Kindern" der Modernismus-Kontroverse und hatte vor dem Ersten Weltkrieg seinen Synoptiker-Kommentar nach der zweiten Lieferung abbrechen müssen, weil er die Zwei-Quellen-Theorie vertrat.[8] In den Augen der römischen Ordensleitung galt jedenfalls Maier als einer der „liberalsten" Exegeten. Nachdem P. Schierse 1948/49 in Münster/W. das Terziat absolviert hatte, ließ ihn P. General Janssens seine exegetischen Studien in Rom am Biblicum vollenden, damit er dort das „Sentire cum ecclesia" lerne.[9] Dies scheint in der intendierten Weise fehlgeschlagen zu sein. Schierse machte 1950 sein Lizentiat am Biblicum, war aber offensichtlich, wie hier auch den Verantwortlichen deutlich und durch P. Bea der Ordensleitung gemeldet wurde, durch die moderne historisch-kritische Exegese, die er in München eingesogen hatte, geprägt. Speziell nach der

[4] Archivum Provinciae Germaniae Inferioris (APGI). Es handelt sich hier um folgende Bestände: Akz. 74/74 und 75 (St. Georgen betreffend) sowie 87 (Schriftverkehr mit den Provinzialen der Ostdeutschen Provinz), Abt. 2/37 (Generalsbriefe) und 221 (Schriftverkehr General – Provinzial).

[5] Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), im einzelnen die Bestände Germania Orientalis 1004 (1949–1952), 1005 (1953–1956) und 1007 (1961–1963), Germania Inferior 1032 (1952–1953), 1034 (1956–1957) und 1036 (1960–1961), ferner Registro Lettere dei Generali Germania Orientalis (hier abgekürzt GGO) II (1950–1958) und III (1959–1966).

[6] Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957), 1910 Privatdozent in Straßburg, 1924 ordentlicher Professor in Breslau, 1945–1951 in München.

[7] Vgl. *J. Gnilka*, Artikel „Maier": LThK 3. Auflage, Band VI, Freiburg i. Br. 1997, Sp. 1201.

[8] Vgl. ebd.

[9] So nach dem Brief an Provinzial Boegner (von der Ostprovinz) vom 12.10.1950 (ARSI, GGO II, 33).

Enzyklika „Humani generis" vom 12. August 1950, die nach einer Reihe von Öffnungen, nicht zuletzt im Bereich der Exegese, wieder deutliche Grenzzäune markierte, war zudem doppelte Vorsicht geboten. Als daher Schierse ab Herbst 1950 in Sankt Georgen dozieren sollte, wozu er bestimmt war, scheiterte dies am römischen Veto. P. Rektor Friedrich Buuck bekam einen Brandbrief vom P. General Janssens, die Bestimmung von P. Schierse zum Dozieren in Sankt Georgen sei ohne sein Einverständnis erfolgt und müsse sofort rückgängig gemacht werden. „Grund: non probatur in doctrina"[10]. Genaueres schreibt P. General an den zuständigen Provinzial von Schierse, P. Boegner, den Provinzial der Ostdeutschen Provinz: Aus Kommentaren von ihm und aus seiner Dissertation (es handelt sich um die Lizentiatsarbeit „Komposition und literarischer Charakter von Genesis, Kap. 2 und 3") gehe hervor, daß er sich vor allem auf nicht-katholische und katholische liberale Exegeten stütze und zu wenig die traditionelle kirchliche Lehre berücksichtige. Sowohl in der Erbsünde wie in der Interpretation der ersten Kapitel der Genesis vertrete er Positionen, die in „Humani generis" verurteilt seien. Er solle deshalb nicht dozieren, sondern in Anbetracht seiner Begabung für die Schriftstellerei destiniert werden, wo er durch eine strenge Zensur geleitet werden solle, damit er nicht auf Abwege gerate.[11] Schierse gehörte dann seit 1950 als „Operarius" (zuständig für seelsorgliche Gelegenheitsarbeiten) und Schriftsteller zum Berliner Ignatiushaus. Auch als Provinzial Boegner vorschlug, ihn als Leiter einer in Berlin zu gründenden „Philosophisch-Theologischen Arbeitsgemeinschaft" in der theologischen Erwachsenenbildung einzusetzen,[12] lehnte der General dies ab, solange er nicht seine Meinungen ändere, da gefährliche philosophische und theologische Meinungen engstens miteinander zusammenhingen. Es sei nötig, daß er „durch einige Jahre zur Reife komme und klare Signale gebe, daß er kirchlichen Sinn angenommen habe"[13]. Auch nachdem sich Schierse in einem Brief an den P. General voll zu den Prinzipien von „Humani generis" bekannt hatte[14], stimmte dieser noch nicht seiner Lehrtätigkeit zu. Er meinte, Schierse solle sich zunächst der Schriftstellerei, etwa bei den „Stimmen der Zeit" oder der „Scholastik" widmen. Gleichzeitig solle er in einem Kolleg speziell beobachtet und geleitet werden, damit man sehen könne, ob man ihn in der Lehre einsetzen könne.[15] Er kam deshalb 1951 als Schriftsteller nach Innsbruck, 1952 nach München.

Von der Kommunität der „Stimmen der Zeit" gab P. Wulf am 9. Januar 1953 an den P. General einen sehr positiven Bericht über P. Schierse. Vorher irgendwie resigniert, sei er nun ausgeglichen und klug in seinem Urteil. Es bleibe freilich eine gewisse Unsicherheit, die oft zum Selbstschutz in Ironie und Schärfe umschlage. Man müsse jedoch bedenken, daß P. Schierse im Krieg viel durchgemacht habe, jetzt aber in diesem Hause ein leuchtendes Beispiel brüderlicher Liebe gebe. Er meine jedoch, er solle bald zum Lehren zugelassen werden, weil sonst zu befürchten sei, daß er den Angeboten, die ihm seitens der Münchner Universität gemacht würden, nicht widerstehen könne, was sehr schade für unsere Provinzen wäre, die keinen Überschuß an Leuten von solcher Begabung hätten.[16]

1953 jedoch hatte sich die Situation offenbar gewandelt. In Sankt Georgen herrschte dringender Bedarf nach einem Neutestamentler, nachdem P. Wilhelm Köster lehrmäßig nicht befriedigte. Eine Reihe von Mitbrüdern setzten sich beim P. General für

---

[10] Brief von Buuck an den Provinzial vom 15.9.1950 (APGI Akz. 74/74,2 f. 00403).

[11] Brief vom 12.10.1950 (ARSI, GGO II, 33). Ebenso am 2.11.1950 an den niederdeutschen Provinzial P. Deitmer: er sei von Ideen erfüllt, die in „Humani generis" verurteilt seien (APGI 2/37, f. 000160).

[12] Brief an den P. General vom 27.10.1950: ARSI Germ.Or. 1004, Praep.Prov. 1950.

[13] *Per aliquos annos maturescat et clara signa praebeat se mentem Ecclesiae induisse* (ARSI, GGO II, 38)

[14] Brief vom 20.5.1951 (ARSI Germ.Or. 1004, Particulares 1951).

[15] Brief an den Provinzial P. Boegner vom 6.6.1951: ARSI, GGO II, 66; ebenso am 8.6. an ihn selbst: es gehe hier mehr um eine „Mentalität" als um eine Änderung des Willens; und deshalb bleibe er bei seiner Entscheidung: ebd. 68.

[16] Vgl. ARSI, Germ. Sup. 1015, Consultores 1953.

P. Schierse ein: so P. Gundlach, P. Becher vom Münchner Schriftstellerhaus[17] sowie sein eigener Provinzial[18]. So lehrte Schierse von da an Neues Testament in Sankt Georgen. Anderseits blieb er ein Gegenstand des Mißtrauens, zumal seine kritische Art zumindest bei einzelnen Hörern Anstoß erregte, obgleich sich dann nichts Konkretes feststellen ließ.[19]

Ein Weihnachts-Aufsatz und seine Folgen

Zum Schicksal wurde für Schierse sein nur fünfseitiger Artikel „Weihnachtliche Christusverkündigung" im ersten Jahrgang „Bibel und Leben" zu Weihnachten 1960, welcher sich mit den neutestamentlichen Kindheitsgeschichten befaßte.[20] Aus heutiger Sicht enthält er weder Sensationelles noch Revolutionäres, sondern zumeist Dinge, die für die Theologen in das biblische Allgemeinwissen übergegangen sind. Bestimmte Formulierungen am Schluß konnten jedoch als Leugnung der historischen Realität der Jungfrauengeburt erscheinen oder diese zumindest in ihren Konsequenzen implizieren. Zunächst legt er dar, daß die neutestamentlichen Kindheitsgeschichten nicht ohne Rückgriff auf das AT zu verstehen seien, welches eine Reihe ähnlicher Kindheitsgeschichten von berühmten Männern kenne, die nicht historische Berichte seien, sondern in die Gattung der „Heldensage" gehörten, wobei die eigentliche Aussage jedesmal ist: „Wo der Mensch am Ende seiner Möglichkeiten steht, tritt Gott auf den Plan und lenkt alles nach seiner Vorsehung ... Es ist also Gott, der im Mittelpunkt dieser volkstümlichen Geschichten steht, sein heilschaffendes Handeln, seine Treue und Barmherzigkeit sollen gepriesen und gefeiert werden." Nun wäre es unangemessen, die neutestamentlichen Kindheitserzählungen „wesentlich anders interpretieren zu wollen als ihre alttestamentlichen Vorbilder und Muster"[21]. Neu sei freilich die Steigerung: im Alten Testament habe Gott alten und unfruchtbaren Menschen Nachkommen geschenkt, im Neuen Testament habe „die Jungfrau ein Kind empfangen und einen Sohn geboren" (Mt 1, 23). „In Maria, der Jungfrau, nimmt die Gnadenhaftigkeit des Neuen Bundes allerreinste Gestalt an. Was von ihr und zu ihr gesagt wird, gilt für die ganze Kirche und für jeden, den Gott zum Glauben beruft."[22] In den Kindheitsgeschichten werde jedesmal und von neuem gesagt, wer dieses Kind ist. So erkläre sich ihre seltsame Beziehungslosigkeit: Auch für Maria und Josef scheine es jedesmal neu zu sein, was über das Kind gesagt werde; die Perikopen stünden mehr nebeneinander als nacheinander. „Wir dürfen also in den Kindheitsgeschichten weniger eine Psychologie der Eltern Jesu als eine solche der Kirche sehen ... Ihr Schauplatz ist deshalb in erster Linie nicht Nazareth, Bethlehem oder Jerusalem, sondern die Kirche."[23] Es handele sich hier durchaus um „mystische"

---

[17] Konsultorenbrief vom 11.1.1953 (ARSI Germ.Inf. 1032, Consultores 1953): es drohe sonst auch die Gefahr einer inneren Verbitterung, die freilich erfreulicherweise bei P. Schierse gegenwärtig noch nicht festzustellen sei.

[18] Es sei besser, er sei unter Exegeten, weil nur diese einen korrigierenden Einfluß auf ihn ausüben könnten (Brief vom 5.5.1953 an den General: ARSI Germ.Or. 1005, Praep.Prov. 1953).

[19] So P. Buuck am 20.2.1956 an den General: Ihm werde berichtet, daß seine Weise zu lehren „destruktiv" sei, d. h. zu kritisch und negativ gegenüber der katholischen und zu freundlich gegenüber der protestantischen Exegese. Anderseits könne er jedoch über diese vagen Behauptungen hinaus auch nichts Konkretes in Erfahrung bringen, so daß ihn zur Rede zu stellen wohl kontraproduktiv sei, er dann alles leugne oder mit Ironie auf die Beschuldigungen reagiere (ARSI Germ.Inf. 1034, Ex officio 1956). – Am 1.2.1961 beschwert sich Generalvikar Swain bei P. Buuck, jetzt Provinzial der Niederdeutschen Provinz, einmal habe er im Gespräch mit einem Unsrigen behauptet, Christus habe geirrt, z. B. hinsichtlich seiner Parusie; dasselbe habe auch ein Pfarrer bezeugt, der vor drei Jahren Alumne gewesen sei. Im übrigen geht es in diesem Brief schon um den Artikel in „Bibel und Leben" (APGI 221/38, f. 000007 s.).

[20] Vgl. BiLe 1 (1960), 217–222.

[21] Ebd. 219.

[22] Ebd. 220.

[23] Ebd. 221.

Exegese, insofern es um Glaubensgeheimnisse gehe. „Selbstverständlich ruht der christliche Glaube auf historisch gesicherten Fundamenten, aber man muß gerade deshalb zwischen den äußeren Ereignissen und ihrer theologischen Deutung klar unterscheiden. Nun sind Kindheitsgeschichten, wie schon die alttestamentlichen Beispiele zeigten, von Natur aus dazu bestimmt, ein programmatisches Bild von der Persönlichkeit und den Taten des „Helden“ zu entwerfen. Als historische Ausgangsbasis genügen ihnen die allgemein menschlichen Vorgänge der Empfängnis, Schwangerschaft, Geburt und Namensgebung. Was sie an außergewöhnlichen Umständen und wunderbaren Erscheinungen berichten, gehört schon zur theologischen Deutung.“ [24] Gerade diese beiden letzten Sätze sollten zum Ansatzpunkt der Kritik werden, weil sie als Leugnung der Realität der Jungfrauengeburt erscheinen mußten. Kontemplation und Liturgie seien also im Recht, so schließt der Artikel, wenn sie in den Kindheitsgeschichten mehr sehen als biographische Bruchstücke. Die historistische Deutung oder Abwertung werde den Kindheitsgeschichten gerade nicht gerecht.

Bereits bevor Nuntius Bafile im März 1961 intervenierte, war Generalvikar Swain, der seit April 1960 meist die Geschäfte des kränklichen P. General Janssens führte, von welcher Seite auch immer alarmiert, auf den Artikel aufmerksam geworden und fragte am 1. Februar bei P. Provinzial Buuck an, ob und wie dieser Artikel durch die Ordenszensur gekommen sei.[25] Dabei stellte es sich heraus, daß eine unklare Situation bestanden hatte: P. Schierse war zu diesem Zeitpunkt nicht in Sankt Georgen, sondern in Berlin; der Artikel war gegengelesen worden, jedoch nicht im Bewußtsein, daß dies eine eigentliche Zensur sein sollte.[26] Swain antwortete am 8. März[27], jedenfalls habe P. Schierse die Regeln der Zensur nicht beachtet und solle deshalb gemahnt werden. Im übrigen seien die, die sich unklar ausdrücken und Dunkelheiten erzeugen, in gewisser Weise gefährlicher als die, die Irrtümer klar vertreten.

Buuck hatte versprochen, den Artikel wenigstens nachträglich Fachleuten zur Zensur vorzulegen und von ihnen ein Urteil zu erbitten. Die Gutachten erfolgten durch zwei Sankt Georgener Professoren, den Exegeten P. Karl Wennemer und den Dogmatiker P. Alois Grillmeier, sowie den Maastrichter Exegeten P. Petrus Ahsmann[28]. P. Wennemer fragt, wo die Grenze liege, biblisch berichtete Begebenheiten nicht historisch, sondern als Deutung („Heldensage“) zu verstehen, ob dann nicht in der Konsequenz auch die Historizität der Jungfrauengeburt falle.[29] P. Grillmeier insistiert darauf, daß das von Schierse vertretene Prinzip, „historisch“ sei nur das Normale und Allgemein-Menschli-

---

[24] Ebd. 221 f.

[25] Vgl. APGI 221/38, f. 000007 s.

[26] Antwort von Provinzial Buuck vom 25.2. (ARSI Germ.Inf. 1036, Praep.Prov. 1961; APGI 2/221–173,1, p. 000090): P. Schierse sei zu dem Zeitpunkt Mitglied des Ignatiushauses in Berlin gewesen. Damals waren weder Rektor noch Minister im Haus. Er habe seinen Artikel dann P. Leo Zodrow gegeben, der damals den Minister vertrat (in einem späteren Brief vom 19.5. ergänzt er, der Socius des Provinzials selbst habe P. Schierse auf Befragen, was zu tun sei, gesagt, er könne den Artikel P. Zodrow geben: ebd. f. 000062). Dieser habe ihn gelesen, auch einiges korrigiert, aber nicht gewußt, daß er im eigentlichen Sinne Zensur ausüben sollte. Im übrigen habe er selbst bereits 1957 als Rektor von St. Georgen verordnet, daß P. Schierse keine Vorlesungen außerhalb des Hauses halten dürfe, und wenn, dann müsse sein Manuskript der Vorzensur unterworfen sein. Die Informationen, die er in den letzten Jahren über die Lehrtätigkeit von P. Schierse bekommen habe, lauteten, er sei so vorsichtig, daß man nichts monieren könne. Bisher seien die Vorwürfe gegen ihn derart gewesen, daß er sie immer widerlegen konnte. Er werde jedoch jetzt den Artikel in „Bibel und Leben“ Experten zur Zensur vorlegen, um zu sehen, ob er mit der katholischen Lehre in Widerstreit stehe.

[27] Vgl. APGI 221/38, f. 000015 s.

[28] Petrus Ahsmann, *13.1.1916, 1934 Jesuit, 1946 Priester, nach Studien in Nijmegen an der Universität und am Römischen Bibelinstitut (1952–1955) 1955–1967 Professor für Hl. Schrift (seit 1960 auch der Fundamentaltheologie) an der Theologischen Fakultät des Ordens in Maastricht; nachdem diese aufgegeben wurde, 1967 in Amsterdam. Er verließ den Orden 1970, ohne formell um Entlassung zu bitten; † 2001.

[29] Vgl. sein Gutachten in APGI 2/221–173,1, p. 000039–000041.

che, während – schon im AT, so auch im NT – alles Wunderbare Deutung sei, christologisch unvertretbar sei, weil der Glaube an Jungfrauengeburt und Auferstehung als objektiven Fakten festhalten müsse.[30] Positiver ist dagegen das dritte Gutachten von Ahsmann[31]: Im Prinzip wende der Autor das in „Divino afflante spiritu" sanktionierte Kriterium der „genera litteraria" an. Von einer „modernistischen" Trennung von Vernunft und Glauben, historischem Jesus und Christus des Glaubens könne, berücksichtige man den ganzen Kontext, keine Rede sein, wenngleich die Sprechweise, zumal in einem Artikel, der sich nicht nur an Fachleute richte, manchmal mißverständlich sei. Die Jungfrauengeburt leugne er nicht beziehungsweise betrachte er nicht als ein bloßes Genus litterarium, weil er im Vergleich mit wunderbaren Geburten im AT (aus alten und unfruchtbaren Menschen) zeige, daß das verwandte Genus litterarium zugleich transzendiert werde. Sicher drücke sich Schierse unklug aus, wenn er sage, alles, was die Kindheitsgeschichten an wunderbaren Erzählungen berichten, gehöre schon zur theologischen Deutung.

Inzwischen hatte aber Nuntius Bafile im März 1961, von Kardinal Ottaviani persönlich dazu aufgefordert, interveniert, den Rektor von Sankt Georgen, P. Nikolaus Junk, zu sich kommen lassen, ihm erklärt, P. Schierse sei von jeder Lehrtätigkeit enthoben und außerdem könne er selbst die bereits zugesagte Priesterweihe in Sankt Georgen nicht spenden. Ob er darüber hinaus verlangte, die Sankt Georgener Professoren müßten sich ausdrücklich von dem Artikel Schierses distanzieren, was dann Junk abgelehnt habe, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen und muß daher dahingestellt bleiben.[32] Nuntius Bafile seinerseits machte keinen Hehl daraus, daß er die Sache nicht nur als den persönlichen Fall Schierse betrachtete, sondern daß für ihn die kirchliche Zuverlässigkeit von Sankt Georgen einerseits, des Biblicums anderseits, in Frage stand. Rektor Junk berichtete am 8. Juni P. Provinzial Buuck, er habe am Vortag am Frankfurter Hauptbahnhof Bischof Wittler von Osnabrück getroffen, der ihm erzählt habe, er habe dem Nuntius beiläufig erzählt, er schicke seine Alumnen nach Sankt Georgen, da seien sie gut auf gehoben, woraufhin der Nuntius erwidert habe: „Nein, da sind sie nicht gut aufgehoben", und auf den Fall Schierse hingewiesen habe. Der Bischof habe den Eindruck, es gehe nicht nur um die Exegese, es sei mehr gegen die Societas Jesu im Gange, und er habe den Eindruck, man sei an der Spitze des Ordens nicht fähig genug, die Dinge abzubiegen.[33] Am 18. Juni gelang es P. Provinzial Buuck, eine halbe Stunde mit Bafile über den Fall zu sprechen. Bafile ließ durchblicken, es sei ihm schon vor dem Erscheinen des Artikels von Schierse berichtet worden, daß die Exegese von Sankt Georgen „nicht in Ordnung sei". Buuck erwiderte, es habe auch vorher schon Schwierigkeiten mit Schierse gegeben; man sei den Klagen gewissenhaft nachgegangen, ohne jedoch eine Möglichkeit zum Einschreiten gehabt zu haben. Der Nuntius habe dann einige Grundsätze über die Exegese entwickelt, „wie sie vielleicht ein guter, alter Dorfpastor seinen Pfarrkindern darlegen könnte", um dann ganz unvermittelt fortzufahren, „das Unglück liege in Rom selber",

---

[30] Vgl. ebd. f. 000035–000038.

[31] Es findet sich im Unterschied zu den beiden anderen nicht in den Provinzakten, sondern nur im römischen Archiv: ARSI Germ.Inf. 1036, Praep.Prov. 1961.

[32] So nach P. Lohfink, der es von P. Bacht gehört hatte, der es seinerseits von P. Junk hätte. Davon ist freilich keine Rede in dem Brief von Rektor Junk vom 4.5. an Generalvikar Swain (ARSI Germ.Inf. 1036, Ex officio 1961). Danach habe ihn der Nuntius einen Tag, nachdem P. Schierse von der Lehrtätigkeit enthoben worden sei, kommen lassen und ihm mitgeteilt, daß der entsprechende Band von „Bibel und Leben" aus dem Verkauf gezogen werde; außerdem erklärte er, er könne unter diesen Umständen nicht die Weihe in Sankt Georgen spenden. – Ein negativer Beweis ist dies freilich noch nicht; P. Junk konnte seine Gründe haben, diesen Punkt gegenüber Generalvikar Swain zu verschweigen, um nicht generell die Professorenschaft von St. Georgen in der Ordenszentrale in Mißkredit zu bringen. Ein schwerwiegenderes Argumentum *ex silentio* ist allerdings, daß dieser Punkt in den im folgenden erwähnten Klagen Bafiles gegen St. Georgen nicht auftaucht, die Provinzial Buuck nicht nach Rom, sondern an Rektor Junk berichtet. Dennoch kann nicht ausgeschlossen werden, daß ein solches Ansinnen vom Nuntius zumindest beiläufig ausgesprochen und von P. Junk abgelehnt wurde.

[33] Vgl. APGI Akz. 74/75, f. 00213.

womit er das Bibelinstitut meinte. Allerdings sei Mgr. Romeo „unklug" vorgegangen. Er selbst würde jedoch überall die Theologiestudenten auf die Gefahr des neuen Modernismus hinweisen. Auf die Frage, ob es nicht doch etwas hart sei, wenn jetzt der ganzen Arbeit von Sankt Georgen mit einem Vorbehalt begegnet werde, erwiderte er, daß er das nicht wolle. Er würde auch selbst einmal zu einem Besuch nach Sankt Georgen kommen, auch wenn er jetzt die Weihen nicht spenden könne. Buuck zieht das Fazit: „Im ganzen gewann ich den Eindruck, daß der Nuntius keine Ahnung hat, was sonst in der Exegese an den deutschen Universitäten oder Hochschulen vorgetragen wird und daß er bis jetzt wenigstens die Gefahren allein beim Bibelinstitut und den Jesuiten sieht." Es scheine ihm, die Situation sei doch ernster, als man meine; und es gehe nicht nur um Schierse, „wobei der Nuntius vielleicht in vorsichtiger Weise das wiedergibt, was wohl sonst offener ausgesprochen wird". Er meine, das Beste sei es, in vorsichtiger Weise Kontakt mit den Bischöfen aufzunehmen, vor allem mit denen von Limburg, Osnabrück und Aachen, damit diese ein Wort für die Jesuiten einlegten.[34]

Offiziell als Professor abgesetzt wurde Schierse durch Generalvikar Swain, der am 20. April an P. Provinzial Buuck schrieb, nachdem er den Artikel von Schierse auch Professoren des Biblicums zur Zensur gegeben habe, enthebe er ihn unverzüglich von der Lehrtätigkeit „nicht nur wegen Unklugheit, sondern auch und vor allem wegen eines tiefreichenden Mangels an katholischem Sinn"[35].

Ausscheiden aus Orden und Priestertum

Wer Schierse sehr schätzte und sich auch für ihn einsetzte, war sein eigener Provinzial Mianecki. Derselbe gab auch Rom gegenüber zu erkennen, daß das eigentliche Problem, das sich im persönlichen Drama Schierses widerspiegle, die aktuelle Situation der Exegese sei, die er freilich selber durchaus kritisch beurteilte.[36] Er wollte ihm den Posten eines Spirituals in Fulda oder eines Studentenseelsorgers in Gießen geben; freilich müßte man ihm in beiden Fällen die Auflage machen, alle exegetischen Vorstöße zu meiden. Ob er sich daran halten würde, sei eine andere Frage. Den guten Willen hätte er zwar, aber „ob er den Mund halten kann", müsse man abwarten[37].

Generalvikar Swain war jetzt jedoch mit seinem Urteil über Schierse fertig. Man könne ihm kein Vertrauen mehr schenken, so antwortete er dem Provinzial am 10. Mai.[38] Es gehe hier nicht um seine persönliche Frömmigkeit und seine sonstigen

---

[34] Brief Buucks an Rektor Junk vom 22.6.1961 (APGI Akz. 74/75, f. 00208).

[35] Non tantum propter imprudentiam sed etiam et praesertim propter profundum defectum sensus catholici (APGI 221/38, f. 000031).

[36] Brief von Mianecki an Generalvikar Swain vom 3.5.1961 (ARSI Germ.Or. 1007, Praep.Prov.).: „Im Grunde ist es eine Tragik mit dem hochbegabten P. Schierse, an dessen echter, in gewisser Weise beinahe kindlicher Frömmigkeit und Gläubigkeit ich nicht zweifle, obwohl er mit seiner übertrieben rationalen Geistigkeit sehr häufig den gegenteiligen Eindruck erweckt. Seine spitze und herausfordernde Art zu reden, die Freude am bon mot, die unbekümmerte und insofern unkluge Art, überall gleich zu sagen, was ihm einfällt, haben ihm schon manche Schwierigkeiten bereitet. Die tiefere Problematik liegt freilich gerade für ihn in der revolutionären Entwicklung der heutigen Exegese selbst, wo man zu schnell und unbesehen neue heuristische Prinzipien für die Schrifterklärung auf alles und jedes anwendet, ohne wirklich stichhaltige Beweise dafür beizubringen. Ich könnte mir denken, daß gerade P. Schierse bei seiner ganzen Mentalität der Ansicht ist, er nütze der Kirche und ihrer Glaubensverkündigung, wenn er gewagte, neue Erkenntnisse in der Exegese vorbringt, auch wenn er damit Anstoß erregt. Die aus der Zeit des Modernismus herrührende Angst, die Kirche könnte mit der wissenschaftlichen Forschung nicht Schritt halten und zu spät kommen, spielt sicher eine Rolle bei den heutigen Exegeten und auch bei P. Schierse. Und es ist sehr schwer, solchen Leuten klarzumachen, daß der sensus catholicus bei aller Aufgeschlossenheit für neue Erkenntnisse doch die besonnene Treue zur Tradition einschließt."

[37] Ebd.

[38] Vgl. ARSI, CGO III, 165.

Qualitäten, sondern um die Sicherheit der Doktrin und um den katholischen Sinn. Die Art und Weise, wie er, durchaus sich im klaren über die strenge Zensur, die ihm auferlegt sei, sich einer „Scheinzensur" *(censurae fucatae)* unterworfen habe, verrate entweder *mala fides* oder Mangel an Urteil und geistige Verwirrung, mache ihn jedenfalls ungeeignet für jede wissenschaftliche, schriftstellerische und lehrende Tätigkeit, wenigstens solange man nicht Sicherheit habe über einen grundlegenden Wandel seiner Einstellung. Der Pater solle wissen, daß er dem guten Ruf der Gesellschaft und des Bibelinstituts schwer geschadet habe.[39] Für das Amt eines Spirituals in Fulda sei er schon aus den Gründen, wie der Provinzial seinen Charakter beschreibe, nicht geeignet; im übrigen habe er von Assistent van Gestel gehört, daß er schon davon abgekommen sei, ihm diese Destination zu erteilen. Daß Schierse den Artikel bewußt nur einer „Scheinzensur" unterworfen habe, als er ihn P. Zodrow zu lesen gab, korrigierte freilich Buuck in einem weiteren Brief an Swain vom 19. Mai: Der Socius des Provinzials selbst habe P. Schierse auf diesen Weg hingewiesen.[40]

Nach mündlicher Rücksprache mit General Janssens in Rom, der offensichtlich nicht ganz so negativ über Schierse urteilte wie Swain, schlug Mianecki Schierse jedoch vor, er solle weiter Exegese studieren und auch schriftstellerisch wirken, freilich vorläufig nicht unbedingt „heiße Eisen" bearbeiten.[41] Auch der von Berlin scheidende Kardinal Döpfner ließ Schierse durch Mianecki seine Anteilnahme ausdrücken und ausrichten, „daß auch Männer der offiziellen Kirche an seinem Schicksal Anteil nehmen"[42]. Schierse seinerseits litt schwer unter seinem Schicksal. Er hatte das Gefühl, nun unnütz und zu nichts mehr zu gebrauchen zu sein. Zur Erholung hielt er sich zeitweise bei seinem Bruder, der Arzt war, auf.[43] Sehr bald wurde deutlich, daß er sich in einer fundamentalen Krise seines Berufes befand, wobei Zeiten anscheinender Besserung mit solchen verstärkter Depression abwechselten. Er war dann bereit, nach Berlin ins Ignatiushaus zu gehen, wo er sich einige Wochen aufhielt und in der Bibliothek arbeitete. Mianecki wollte ihn weiter schriftstellerisch arbeiten lassen, jedoch vorläufig auf einem Gebiet, das mit den umstrittenen Fragen nichts zu tun hätte.[44] Ende Oktober verschwand

---

[39] In hac re deploranda non agitur de pietate Patris nec de eius optimo ingenio, sed de securitate doctrinae et de sensu catholico. Modus denique quo, minime ignarus severae censurae sibi impositae, articulum castigatum censurae fucatae submisit, probare videtur aut malam fidem aut notabilem defectum iudicii et mentis confusionem, quae eum ineptum reddunt pro quocumque munere paedagogico et scientifico, sive verbo sive scripto exercendo, saltem donec firmiter constet de mentis mutatione et omnimoda oboedientia. Sciat Pater se bonae famae Societatis, Instituti Biblici et Ecclesiae grave damnum intulisse.

[40] Vgl. ARSI Germ.Inf. 1036, Praep.Prov. 1961; APGI 2/221–173,1, p. 000062.

[41] Brief von P. Mianecki an ihn vom 13.8.1961 (Kopie in APGI Akz. 74 / 87,2, f. 00321).

[42] Mitteilung von Provinzial P. Mianecki an Provinzial P. Buuck vom 9.9.1961 (APGI Akz. 74/87,2, f. 00307).

[43] Konsultorenbrief von P. Maniera vom 17.7.1961 (ARSI Germ.Or. 1007, Consultores 1961): „P. Schierse schien es zunächst mit großer Ruhe hinzunehmen, daß er nicht mehr dozieren dürfe. Doch zeigte es sich leider bald, daß seine schwache Gesundheit dieser seelischen Belastung nicht gewachsen war. Mehr und mehr begann er unter Depressionen zu leiden. Der Gedanke, daß er zu keiner Arbeit zu gebrauchen sei, lastet schwer auf ihm. Er leidet unter dem Bewußtsein, daß er für den Orden doch nur eine Last sei. Vor Jahren, als er ähnlich erkrankt war, hat er bei seinem Bruder, der Arzt ist, sich erholt und Heilung gefunden. So ist er auch jetzt wieder da. Sein Bruder schrieb mir, daß sein Zustand diesmal doch erheblich schlimmer sei. Er hofft aber doch, daß er sich bald wieder erholen wird."

[44] P. Mianecki am 2.10. an den P. General (ARSI Germ.Or. 1007, Praep.Prov. 1961): Er sei seit 14 Tagen im Ignatiushaus, wo er ausführlich mit ihm gesprochen habe. „So ganz hat er die Belastungen der letzten Monate noch nicht überwunden, aber ich hoffe, daß er es schaffen wird, aus seinen Depressionen wieder herauszufinden. Auf dem Höhepunkt seiner Krise, vor einigen Monaten, hat er sich sogar um eine Stelle beim Ministerium in Wiesbaden beworben, wovon er jetzt Abstand genommen hat. Hoffen wir also, daß die Wunden langsam heilen. Im Augenblick hat er sich auf die Ordnung der Bibliothek gestürzt, um so Arbeit und Ablenkung zu haben, bis er wieder fähig sein wird, in Ruhe etwas zu schreiben, und zwar auf einem Gebiet, das nichts mit den umstrittenen exegetischen Fragen zu tun hat. Er ist durchaus guten Willens, braucht aber Zeit und

Schierse jedoch. Im Briefkasten des Ministers (der in den Jesuitenhäusern für die äußeren und finanziellen Belange zuständig ist) befand sich ein Zettel „Post bitte nach Duisburg, postlagernd Schierse". Sein Zimmer war leer.[45] Schließlich teilte er – nachdem er zwischendurch verlauten ließ, die „Stimmen der Zeit" seien bereit, ihn aufzunehmen, wozu der Provinzial zustimmte – trotz eines bewegenden Briefes von P. Provinzial Mianecki[46] am 21. November aus Düsseldorf mit, daß er zivil geheiratet habe und damit ipso facto entlassen sei, nannte aber keine Adresse und wich einem Gespräch mit dem Provinzial aus.[47]

Durch Dekret des Sacrum Officium vom 18. Mai 1965 wurde er später vom Zölibat befreit.[48] Beruflich fand er eine Tätigkeit als Autor und Übersetzer beim Patmos-Verlag. Seine bedeutendste Leistung ist die „Patmos-Synopse"[49]. Er starb am 19. Mai 1992.

*

Einige Feststellungen drängen sich am Schluß auf:

1. Wenngleich über die vollen Hintergründe des römischen Einschreitens im Falle Schierse erst durch die Nuntiaturakten Aufschluß zu erhalten ist, kann kein Zweifel sein, daß die Maßnahmen im Zusammenhang mit der Kampagne gegen das Bibelinstitut und generell gegen die historisch-kritische Methode in der Exegese stehen. Die Verhaltensweise von Nuntius Bafile und seine diesbezüglichen Vorwürfe gegen Sankt Georgen lassen daran keinen Zweifel. Dies und die Furcht, daß letzten Endes Sankt Georgen bedroht sei, erklärt natürlich auch zum Teil die überscharfe Reaktion der Ordensleitung gegen ihn.

2. Der Artikel von Schierse hatte sicher in seinen generalisierten Aussagen am Schluß Blößen geboten und zumindest den Eindruck erweckt, daß er die Jungfrauengeburt leugne. Dies führte dazu, daß keiner der maßgeblich Beteiligten, selbst nicht sein Provinzial, ihn einfach verteidigte. Dennoch erklärt dies nicht allein die überscharfe und undifferenzierte Reaktion der römischen Ordensleitung, speziell von Generalvikar Swain. Hier kam ein jahrelanges Mißtrauen zum Ausbruch, das schon 1950 seine Berufung zum Professor von Sankt Georgen verhindert hatte und sich letzten Endes gegen die histo-

---

Geduld, um sich wieder zu finden." – Am 16.10. freilich schreibt er an den General (ebd.), so ganz sicher sei er sich noch nicht, daß P. Schierse die Berufskrise wirklich überstanden habe; „im Grunde war es nicht nur eine Krise seines Ordensberufes und seiner Zugehörigkeit zur SJ, sondern tiefer und entscheidender: eine Krise seiner Zugehörigkeit zur Kirche und der Gehorsamspflicht gegenüber kirchlichen Instanzen, das Problem von Glauben und Wissen, von Gehorsam und freier Forschung. Wie weit er innerlich diese Krise überwunden hat, läßt sich schwer sagen. Immerhin gibt es eine ganze Reihe positiver Tatsachen, die zeigen, daß er guten Willen hat: er ist von sich aus nach Berlin gekommen; wir beide haben lange miteinander geredet, wobei er selbst gewünscht hat, im Ignatiushaus bleiben und arbeiten zu dürfen; er hat sich sofort am Leben der Kommunität eifrig beteiligt und in der Bibliothek tagelang gearbeitet. Also ist er nach außen gesehen wieder der Alte, der zu uns gehört. – Dabei bleibt aber bestehen, daß er scheu, zurückhaltend und verschlossen ist, was sein Inneres angeht, so daß man nie weiß, was wirklich in ihm vorgeht und mit Überraschungen rechnen muß. Man muß also Geduld behalten und hoffen, daß seine weitere Entwicklung gut verläuft."

[45] P. Mianecki am 1.11.1961 an Buuck: APGI Akz. 74 / 87,2, f. 00294.

[46] „Sie haben mehr Freunde in der Gesellschaft, als Sie vielleicht ahnen – Freunde, die nicht ohne weiteres den tragischen Artikel billigen, wohl aber den Mann schätzen, der Schierse heißt ... Wir beide sind alt genug, um aus mancher Erfahrung zu wissen, daß einem das Kreuz in der Gesellschaft Jesu nicht erspart bleibt, aber auch zu wissen, daß der Weg aus der Gesellschaft heraus keine Lösung und Erlösung ist. Damit bekämen nur jene Recht, die selbstgerecht sagen würden ‚Wir haben es immer gesagt'" (Kopie in APGI Akz. 74 / 87,2, f. 00286).

[47] Vgl. APGI Akz. 74 / 87,2, f. 00287–89.

[48] General P. Arrupe am 29.5.1965 an Vizeprovinzial P. Soballa (ARSI, GGO III, 397).

[49] Patmos-Synopse. Übersetzung der wichtigsten synoptischen Texte mit Parallelen aus dem Johannes-Evangelium, den apokryphen Evangelien und der frühchristlichen Literatur (16 Auflagen von 1968 bis 1983, die letzte neubearbeitet). In der Patmos-Reihe „Leitfaden der Theologie" verfaßte er die „Einleitung in das Neue Testament" (1978) und die „Christologie" (1979).

risch-kritische Methode in der Exegese und ihre enge Anlehnung an protestantische Autoren richtete. Ein sehr verständnisvolles Verhalten ist dagegen dem ostdeutschen P. Provinzial Mianecki zuzuerkennen, der Schierse in seiner Eigenart kannte und sich auch nach seiner Absetzung bemühte, eine sinnvolle Arbeit für ihn zu finden, was dann jedoch an dessen Entscheidung zum Austritt scheiterte.

3. Wie der Autor sich erinnern kann, hieß es damals im Orden, der Fehler von Schierse sei gewesen, Dinge, die man im Gespräch unter Fachleuten und in reinen Fachzeitschriften sagen könne, in einer mehr popularisierenden und für eine breitere Leserschaft bestimmten Zeitschrift gebracht zu haben. Es ist jedoch festzuhalten, daß dieses Argument beziehungsweise das der pastoralen „Unklugheit", nur bei solchen, die sich eher für ihn einsetzen, vorgebracht wird, wie P. Ahsmann oder seinem eigenen P. Provinzial Mianecki. Von seiten der römischen Ordensleitung oder gar des Nuntius wurde nie argumentiert, man dürfe gewisse Dinge zwar im wissenschaftlichen Diskurs sagen, jedoch nicht vorschnell und unklug unters Volk bringen, ebensowenig wie dies im Modernismus-Streit geschah (beziehungsweise wenn, dann allenfalls durch die „Modernisten" selbst, die zumeist diesem Argument durchaus zugänglich waren). Vielmehr wurde immer gesagt, solche Thesen seien schlechthin falsch und gegen die Lehre der Kirche. Schierse wurde ausdrücklich abgesetzt „nicht nur wegen Unklugheit, sondern auch und vor allem wegen eines tiefreichenden Mangels an katholischem Sinn".

4. Eine Schlußbemerkung generalisierender Art: Die Aufgabe höherer Ordensoberer in Lehrfragen und speziell bei exponierten Auffassungen von Mitgliedern des eigenen Ordens kann als eine doppelte umschrieben werden: Es ist einerseits eine Aufsichtsfunktion, anderseits eine Schutzfunktion. Diese beiden Funktionen mögen manchmal in Spannung zueinander stehen, bedingen sich aber letzten Endes gegenseitig und können ohne die jeweils andere nicht erfüllt werden. Die Schutzfunktion gegenüber Angriffen oder Verdächtigungen der Rechtgläubigkeit kann nicht glaubwürdig und wirksam ausgeübt werden, wenn die Ordensleitung nicht die Orthodoxie ihrer Mitglieder kontrolliert oder diese odiöse Aufgabe von vornherein der Glaubenskongregation überläßt. Und die Aufsichtsfunktion wird zu einer lästigen und letzten Endes verhaßten Fußfessel, wenn sie nicht mit Schutz Hand in Hand geht. Ist dem so, dann kann man sich des Eindrucks nicht ganz entziehen, daß damals seitens der Ordensleitung die Schutzfunktion doch allzu sehr vernachlässigt wurde, heute aber vielleicht umgekehrt die Aufsichtsfunktion.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

COMENIUS, JOHANN AMOS, *„Das Labyrinth der Welt ..." und andere Meisterstücke.* Ausgewählt und mit einem Nachwort von *Klaus Schaller.* München: Deutsche Verlagsanstalt 2004. 461 S., ISBN 3-421-05256-5.

In seiner Neujahrsansprache 1990, kurz nach der siegreichen „samtenen Revolution", wandte sich der frisch gekürte tschechoslowakische Staatspräsident Václav Havel an sein Volk. Zum ersten Mal nach vierzigjähriger kommunistischer Diktatur sprach ein frei gewählter Präsident. Seine Ansprache beendete Václav Havel demonstrativ mit einer eigenen Paraphrase auf einen Ausspruch von Johann Amos Comenius (= C.), den der Begründer der ersten tschechoslowakischen Republik Tomáš G. Masaryk zu Beginn seiner ersten Ansprache zitiert hatte: „Deine Regierung, o Volk, ist zu dir zurückgekehrt!".

Angelehnt ist dieses Zitat dem „Vermächtnis der sterbenden Mutter, der Brüderunität", einer Art Testament des greisen C.: „Auch darin halte ich mich an den Herrn, o mein böhmisches Volk, daß, wenn einmal der Sturmwind seines Zorns aufhören wird (den unsere Sünden über unser Haupt gebracht haben), die Herrschaft deiner guten Sache dir wieder zufallen wird." C. hatte dieses „Vermächtnis", das 1650 erstmals erschienen war, im Exil formuliert. Anlaß war der „Westfälische Friede" von Münster und Osnabrück, der die Hoffnungen der exilierten böhmischen Brüder maßlos enttäuscht hatte. Sie waren im Gewirr der verfeindeten Konfessionen der Katholiken neben den Lutheranern und den Calvinisten nicht als eigenständige Kirche berücksichtigt worden, was faktisch, ohne vom Bekenntnis abzufallen, eine Rückkehr in die Heimat der böhmischen Länder ausschloß.

C., der in slavischen Ländern eher unter seinem tschechischen Namen Jan Amos Komenský (= K.) bekannt ist, wurde 1592 im mährischen Nivnice geboren. Bereits während seines Theologiestudiums lernte der junge K. das europäische Ausland kennen, da er auch in Herborn und Heidelberg studierte. Dieses friedliche mitteleuropäische Schicksal erlitt K. allerdings auch in seiner schauerlichen Variante. Nach seiner Tätigkeit als Pfarrer in Prerau/Převov und Fulnek, wo ihm die Pest seine Frau und die beiden kleinen Söhne genommen hatte, mußte K. 1628 in das polnische Städtchen Lissa/Leszno fliehen. Die verlorene Schlacht des böhmischen Winterkönigs Friedrich V. von der Pfalz am Prager Weißen Berg von 1620 löste einen kulturellen Paradigmenwechsel in den böhmischen Ländern aus. Bekennende protestantische böhmische Adlige, ja ganze Brüdergemeinden, verließen ihre Heimat, um im Exil ihr Bekenntnis aufrechtzuerhalten. Komenský sollte seine mährische Heimat nie wiedersehen. Ein unstetes Leben voller Pläne und Ideen führte ihn in der Emigration von Polen nach Schweden, England, Ungarn und die Niederlande, wo er sich 1656 in Amsterdam endgültig niederließ und 1670 verstarb.

Es ist den Herausgebern der Tschechischen Bibliothek hoch anzurechnen, daß es ihnen gelungen ist, mit Klaus Schaller den seit Jahrzehnten führenden Comeniologen für die Zusammenstellung und ein einführendes Nachwort dieses Bds. zu gewinnen. Er konnte es vermeiden, daß gut gemeinte, aber einseitige Vorurteile über C. ein weiteres Mal zum Zuge kommen. Nicht zuletzt dessen Gesamtwerk, das etwa 250 Titel umfaßt, führte zu mancher Fehleinschätzung. C. war weder ein bloßer Begründer einer systematisch ausgearbeiteten pädagogischen Didaktik noch der utopische Phantast einer weltumfassenden „Pansophia". Die im vorliegenden Bd. abgedruckte Allegorie „Labyrinth der Welt und Lusthaus des Herzens" eröffnet einen Zugang zum Denkansatz von Jan C. Die Eingebundenheit des einzelnen in die Welt, im Bewußtsein erfaßt, erfordert dessen Zutun im Blick auf eigene Verantwortung und die Sorge um den Nächsten – und das alles im Vertrauen auf die Geborgenheit im Schöpfergott, ohne dessen Gnade alles Tun vergeblich wäre. Die Wertschätzung der persönlichen Bildung bei C. kann nie ohne den Zusammenhang tätiger Verantwortlichkeit des einzelnen für das Gemeinwohl gesehen

werden. In protestantischer Tradition wird dabei Geiz ebenso verurteilt wie Bettelei. Der Christ trägt im tätigen Glauben zur Verbesserung der Welt bei. Und von der Welt läßt er sich nicht beirren: „Er bindet sich weder an Freunde noch Feinde, weder an Herren noch an Könige, weder an Weib noch Kinder, auch nicht an sich selbst, daß er jemanden zu gefallen etwas von seinem Vorsatz Gott zu fürchten ändern sollte; sondern er gehet allenthalben mit geraden Schritten einher. Was die Welt immer machet, erzehlet, drohet, verheiset, befiehlt, bittet, räth, nöthiget, das lässet er sich niemals bewegen."

Die Schriften von C. in den Bereichen der Wissenschaft, der Theologie, der Pädagogik, der Politik oder der ästhetischen Erbauung hatten ihm bereits zu Lebzeiten kontroverse Anteilnahme eingetragen. Dies hat sich im Verlaufe einer dreihundertjährigen, zuweilen tragischen Rezeption nicht geändert. Oder, wie Klaus Schaller sein kundiges Nachwort abschloß: „An Comenius scheiden sich die Geister." V. Strebel

Taliaferro, Charles, *Evidence and faith.* Philosophy and religion since the seventeenth century (The evolution of modern philosophy). Cambridge: Cambridge University Press 2005. 470 S., ISBN 0-521-79375-0.

Die neueste Arbeit des amerikanischen Religionsphilosophen Taliaferro (= T.) stellt eine Einleitung in die Religionsphilosophie seit dem Cambridger Platonismus dar. Dabei besticht vor allem die klare Diktion des Verf.s, der ein ausgewiesener Kenner der analytischen Philosophie ist.

Das erste Kap. (11–56) behandelt die Vertreter des englischen Platonismus (Cudworth, More etc.) und betont dabei ihr Hauptanliegen, moderne Naturwissenschaft und philosophische Spekulation zu vereinen. Das zweite Kap. behandelt die cartesische Philosophie (57–109), wo Verf. anhand übersichtlicher Darstellung die Argumentation Descartes' hinsichtlich des Leib-Seele bzw. des Gott-Welt-Verhältnisses exzellent herausstellt. Das dritte Kap. ist der beginnenden Wertschätzung empirischer Evidenz in der Religionsphilosophie gewidmet (110–159) und stellt Locke, Berkeley, Leibniz, Spinoza und Butler dar. Auch hier liegt das Hauptaugenmerk nicht auf einer historischen Erschließung, sondern auf einer systematischen Durchleuchtung der einzelnen Argumente für bzw. gegen die natürliche Theologie. David Hume wird in einem eigenen Kap. (160–213) behandelt. Die Darstellung seiner Kritik an *theologia naturalis* und Wundern gehört zu den besten Abschnitten des Werkes. Auch die Interpretation von Kants Religionsphilosophie (215–247) ist erfrischend klar und verschweigt auch nicht die positiven Anliegen des Königsbergers (z.B. sein Gnadenkonzept), wie dies in analytischen Darstellungen manchmal der Fall ist. Das sechste Kap. „Religion and the Philosophical Gods and Giants" (248–290) gibt einen Überblick über die auf Kant folgende Philosophie unter systematischen Aspekten. Hier findet auch Hegel und der Pragmatismus seine Bearbeitung – freilich auf je sieben Seiten. Dies darf angesichts der philosophischen Heimat T.s nicht überraschen. Die kontinentale Philosophie (Heidegger bis Foucault) wird zusammen mit der feministischen Philosophie (291–336) vorgestellt. Dabei ist die Kritik an der Postmoderne, die T. in zahlreichen Publikationen bereits vorgetragen hat, besonders lesenswert. Das achte Kap. (337–391) stellt fünf Abschnitte der neuesten Philosophiegeschichte vor, die vom Wiener Kreis über Wittgenstein zu einer erneuerten Religionsphilosophie im 20. Jhdt. führten. Hier ist Verf. in seinem Element. Der Beitrag ist weitaus differenzierter und sichtlich souveräner als die vorhergehenden Kap. Verf.s scharfsinnige Interpretation findet im neunten Kap. ihre Fortsetzung, wo er einen Überblick über aktuelle Debatten (392–430) der (meist analytischen) Religionsphilosophie gibt. Der Bd. wird mit Literaturhinweisen, einer Bibliographie und einem Index beschlossen.

T. ist ein ausgezeichnetes Lehrbuch gelungen, das Studenten einen gut verständlichen Leitfaden in analytischer Manier vorgibt. Die exzellente Herausarbeitung der systematischen Gedankengänge sowie ihre Präsentation in klarer Diktion werden *„Evidence and Faith"* im englischsprachigen Bereich sicher fest etablieren, und es steht zu wünschen, daß sich auch ein deutscher Verleger findet, um es hierzulande dem Lehrbetrieb zuzuführen. U. L. Lehner

Sommerfeld-Lethen, Caroline, *Wie moralisch werden?* Kants moralistische Ethik. Freiburg i.Br. [u.a.]: Verlag Karl Alber 2005. 337 S., ISBN 3-495-48128-1.

Aristoteles schreibt im zweiten Buch der „Nikomachischen Ethik", daß wir Ethik nicht um der reinen Forschung willen betreiben, sondern „damit wir gut werden" (NE 1103b28). Wie aber funktioniert das? Und, so fragte F. H. Bradley gegen Ende des 19. Jhdts.: Warum sollte ich (überhaupt) moralisch werden? Caroline Sommerfeld-Lethen (= S.-L.) reformuliert das seit der Antike gestellte Problem der moralischen Motivation nicht nur mittels der beiden Fragen, worin das Gute besteht und warum es auszuführen ist, sondern auch mit Hilfe der dritten, welche Motive *ich* haben kann, um moralisch zu werden (16). Warum kann diese Frage, angefangen bei Aristoteles bis hin zu Kant und gegenwärtigen normativen Theorien, anscheinend nicht beantwortet werden? N. Luhmann hat eine Erklärung hierfür: Moral als System, das moralische Handlungen einschließt, steht einer nichtmoralischen Umwelt gegenüber: Personen und ihren Lebensformen. „Moralisch" soll einerseits nur einen Pol, und zwar den des Guten, im System bezeichnen. Gleichzeitig und andererseits stellt aber das Moralsystem die Unterscheidung gut-böse erst zur Verfügung. Die bei normativen Systemen übliche Doppelbelegung, bei welcher der eigentlich innerhalb des Systems liegende „böse"-Pol in die dann „unmoralische" (statt nur „amoralische") Umwelt verlagert wird, führt zu einem Paradox (41, 111). Für den, der (noch) keinen Zugang zum System hat, bleibt die Frage offen, warum er ihm überhaupt beitreten soll.

Ausweichen kann man diesem Dilemma durch Annahme eines funktionalen Moralbegriffs, wie ihn vor Kant die sogenannten „Moralisten" vertreten haben, z.B. Montaigne, Bacon, Gracián und La Rochefoucauld. Die Moralistik geht deskriptiv vor: Moral wird als soziales System verstanden, welches die Funktion hat, die Kontingenz des Handelns zu reduzieren. Die Moralisten präferieren nicht von vornherein das „Gute", sondern betrachten die Sitten der eigenen Kultur (27). Moralisierung besteht darin, Erwartungen anderer erwarten zu lernen und eine „Achtungskommunikation" zu entwickeln. Klugheit vermittelt dabei zwischen dem „gut"- und dem „böse"-Pol des Moralcodes (138). Die moralistische Ethik ist als Motivationstheorie zu verstehen, die ähnlich der antiken Lebenskunst Gewohnheiten in der Seele schafft (145), aber keine Moralbegründung liefert. Die Frage „Warum moralisch werden?" geht über in die Frage „Wie moralisch sein?" (77, 164).

S.-L.s für die meisten Kantforscher sicher überraschende These ist nun, daß die beiden scheinbar unvereinbaren Begriffe der Moral, der normative und der funktionale, zusammenpassen. Kant selbst greife nachweislich, so S.-L., auf Konzepte der Moralisten zurück, um dem in seiner Ethik entstehenden Motivationsproblem zu begegnen. Die Autorin würdigt Standardinterpretationen wie auch Lösungsvorschläge aus der neueren amerikanischen Forschung (Baron, Wood, Herman, Allison), die sich um eine ganzheitliche Interpretation bemühen (95) und dabei z.B. von einem impliziten personalen Internalismus Kants (d.h. Motive liegen innerhalb der Person) ausgehen (50). S.-L. vertritt im Unterschied dazu jedoch, daß Kant sein System vielmehr personexternalistisch, hin zur außermoralischen Umwelt, öffnet (118). Kant muß nicht emotional oder werttheoretisch unterfüttert werden, sondern kann, was bereits Nietzsche an ihm schätzte, „cool" bleiben und eine außengesteuerte, kalte Person als Ausgangspunkt seiner Ethik annehmen (124f.). Wie also moralisch werden? Absichtlich kann dies nur geschehen, so S.-L. mit H. Frankfurt, indem man sich zu seinen Motiven verhält, d.h. durch kluge Auswahl möglicher Motive zum Moralischsein (108). Dabei sind nach S.-L. nicht, wie es in normativen Ansätzen geschieht, alle Motive außer dem moralischen selbst auszuschließen, denn dies hieße wiederum, Moral selbst als „gut" zu betrachten und die vom System getroffene Unterscheidung auf das System selbst anzuwenden (72).

Im zweiten Teil ihres Buches identifiziert S.-L. fünf verschiedene Konzepte der Moralisten (Selbstbestimmung, Gewohnheit, Natur, Motivation zum Schein, Klugheit), die solche zwar außermoralischen, aber zur Moral führenden Motive generieren. Zum Wesen des Menschen gehört der Moralistik zufolge die Unbestimmtheit (182). Er muß sich selbst eine Form geben, was über die Teilnahme an sozialen Systemen, die Formen bereithalten, geschieht (319). Selbstbestimmung ist Voraussetzung für soziale Interaktion

und damit auch für die Konstituierung des Selbst. Gewohnheit wird in der Moralistik ambivalent bewertet: Sie festigt Denken und Affekte, kann aber andererseits auch lähmend sein. Natur kann sowohl das Ziel der Moral darstellen als auch mit dem „bösen" Pol identifiziert werden (172). Schließlich spielt der Schein der Moralität im gesellschaftlichen Kontext eine große Rolle. Weder in Liebes- noch in Freundschaftsbeziehungen wird ein authentisches Selbstsein verlangt. Höflichkeit und Takt bewahren Vertrauen und Respekt voreinander, während eine „eruptive Echtheit" (Plessner) sogar schädlich sein kann. Den Kern der moralistischen Motivationstheorie bildet „die Motivation zur Moral durch Geschätztwerdenwollen" (201).

S.-L. will nun zeigen, daß Kant nicht nur Referenzen auf moralistische Konzepte als *motiva auxiliara* oder *vehicula* der Moral einbezieht, sondern auch, daß sein System intern moralistisch vorgeprägt ist. Im einzelnen: Auch Kant ist Antiessentialist und geht von einer offenen Anthropologie aus (261). Wie die Moralisten versucht auch er häufig, zwischen zwei Polen zu vermitteln. Ein Beispiel dafür ist sein Eingehen auf die moralistische Differenz zwischen „lähmender" Angewohnheit und fruchtbarer Gewöhnung im Sinne des *habitus* (256). Ebenso kennt er den Unterschied zwischen Wahrhaftigkeit/Lüge auf der einen Seite und Offenheit/Zurückhaltung auf der anderen Seite. Personexterne Motive wie der gesellige Geschmack sind „konstitutive[s] Bedürfnis des Moralsystems" (247). Da wir selbst niemals Gewißheit darüber haben können, wann wir moralisches Handeln erreicht haben, ist sogar der moralische Schein, das „So-tun-als-ob", erlaubt. Im Unterschied zu den Moralisten meint Kant allerdings, man müsse moralisch scheinen, um dann irgendwann auch wirklich moralisch zu werden (292). Einen weiteren Unterschied, der deutlich macht, daß der Untertitel „Kants moralistische Ethik" nicht im Sinne der Identität zu verstehen ist (226), hält S.-L. am fünften und letzten moralistischen *topos* der Klugheit fest. Durch Selbstbeherrschung, Gewohnheit, Schein und Kultivierung kann man moralisiert werden, nicht aber durch Klugheit, weil diese bei Kant in Konkurrenz zum Pflichtmotiv tritt. Durch die scharfe Abgrenzung zur Klugheit, so schließt S.-L., hat Kant eine Möglichkeit der Motivation verloren. Er sei aber, wiewohl er begründungstheoretisch die Moralistik aus der Ethik ausschließe, in anthropologischer und motivationstheoretischer Hinsicht ein Moralist (316).

S.-L.s Buch ist ein Gegenbeweis für die These, daß es bei Kant nichts mehr zu entdekken gibt. Der systemtheoretische Blick auf die Ethik Kants und ihre Kontrastierung mit den weniger bekannten Schriften der Moralisten bietet allein durch den Perspektivenwechsel interessante und neue Aspekte. Der Einstieg in die Thematik der ersten, abstrakteren Hälfte des Buches (Kap. 1 und 2) dürfte ohne Vertrautheit mit der Systemtheorie Luhmanns sowie der Internalismus-/Externalismus-Debatte in der Ethik zwar nicht leicht fallen. Die dort bereits vorgestellten Thesen werden jedoch im zweiten Teil (Kap. 3 und 4) anhand von Texten und Beispielen anschaulicher gemacht. Während bei der Darstellung der Moralistik im dritten Kap. noch häufig die Wendung „nicht wie bei Kant" auftaucht, arbeitet S.-L. verbindende Elemente im vierten Kap. klar heraus. Überzeugend begründet die Autorin hier, wie viele bisweilen als „seltsam" oder „unkantisch" empfundene Stellen bei Kant ihre Parallelen – wenn nicht gar Ursprünge – in der Moralistik haben. Ob jedoch die stärkere These S.-L.s einer internen moralistischen Vorprägung Kantischer Ethik tragfähig ist, ließe sich diskutieren. So bemerkt die Autorin selbst an einer Stelle, daß sich der Einfluß der Moralistik deutlicher in den vorkritischen Schriften sowie der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" zeigt, und spricht von der kritischen als „moralistikfernste[r]" Periode (232). Einige grundsätzliche methodische Anfragen wären außerdem: Läßt sich – was bei den Moralisten und Aristoteles aus je verschiedenen Gründen möglich sein mag – die begründungstheoretische Frage „Warum moralisch werden?" auch bei Kant in die Frage nach dem „Wie" überführen? Selbst wenn, zweitens, die Frage, wie man moralisch wird, mit Hilfe eines funktionalen Moralbegriffs beantwortet werden kann, bleibt dann nicht die schwerer zu beantwortende Frage Kants (und auch antiker Philosophen, s.o. Aristoteles in der NE), wie man ein *guter* Mensch wird (40), schlicht offen? Kann die systemtheoretische Methode drittens als Hintergrund für den Vergleich zweier Ethiken dienen, wenn N. Luhmann doch bereits vom gleichen Moralbegriff ausgeht wie eines der beiden Modelle, nämlich das der moralistischen Ethik (30)? Würde Kant schließlich den in S.-L.s Buch – in Anleh-

nung an Luhmann – häufig betonten Zweck der Kontingenzreduktion des Handelns, dem Moral als soziales System ausschließlich zu dienen scheint, ebenso hoch bewerten? Weitere Anfragen lassen sich sicherlich an die These der personexternalistischen Motivation richten. Im Vergleich zum „coolen" Kant S.-L.s wirken die motivationstheoretischen Interpretationen Hermans, Woods u. a. zumindest einseitig, und es lohnte sich, sie der S.-L.schen Position gegenüberzustellen. Die Originalität des Ansatzes S.-L.s besteht m. E. nicht unbedingt in der Befreiung des „abstrakten" Kant vom Vorwurf der Weltfremdheit und des Rigorismus – dies wurde in den letzten Jahrzehnten bereits häufig, besonders von den genannten amerikanischen Autoren, unternommen –, sondern in der Art und Weise, wie dies versucht wird. Die systemtheoretische Lesart sowie die gelungene Beleuchtung bisher kaum beachteter Zusammenhänge der Kantischen Ethik/Anthropologie mit Konzepten der Moralisten sind es eher, die das Buch spannend und lesenswert machen. 2004 wurde es mit dem Karl Alber Preis des Philosophischen Jahrbuchs ausgezeichnet. M. Schwartz

Hodgson, Peter C., *Hegel and Christian Theology.* A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion. Oxford: University Press 2005. X/308 S., ISBN 0-19-927361-8.

Anders als viele gegenwärtige Autoren beschränkte sich Hegel in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion nicht auf den Versuch, einen von jedem konkreten Bekenntnis unabhängigen Zugang zu Gott zu gewinnen, sondern er will dem Phänomen der Religion in dessen ganzer Vielfalt gerecht werden und es zugleich auf den Begriff bringen. Das schließt die Behandlung der dogmatischen Gehalte der christlichen Theologie mit ein. Damals wie heute bedeutet Hegels Projekt für den Zeitgeist eine doppelte Provokation. Einerseits vertritt er nämlich die strenge Einheit von Glauben und Vernunft. Die Religion enthält keine Wahrheiten, die außerhalb der Reichweite der spekulativen Philosophie lägen oder dieser gar zuwider liefen. Auf der anderen Seite läßt sich Hegel schwerlich vor den Zug des religiösen Relativismus spannen, scheint er doch überzeugt, daß der Begriff der Religion im Christentum seine vollendete Verwirklichung gefunden hat. So überrascht es nicht, wenn sich Peter C. Hodgson (= H.) seine „Lektüre der hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Religion" schwerpunktmäßig deren Verhältnis zur christlichen Theologie widmet. Das Buch verfolgt zunächst den Zweck eines einleitenden Überblicks. Im ersten Teil (1–72) stellt H. die Schriften Hegels zur Religion vor und ordnet sie in den Zusammenhang der spekulativen Philosophie sowie der damaligen Theologie ein. Der zweite Teil behandelt die verschiedenen von Hegel erörterten theologischen Themen: die Begriffe der Religion (75–100) und Gottes (101–126); die Trinitäts- (127–140), Schöpfungs- (141–154) und Erlösungslehre (155–176); Pneumatologie und Ekklesiologie (177–204); das Verhältnis des Christentums zu den anderen Weltreligionen (205–243). Der dritte Teil des Buches (245–284) fragt schließlich nach der Bedeutung Hegels für die heutige Theologie. An der Eignung des Autors zu einem derart breit gefächerten Unternehmen können kaum Zweifel bestehen, hat H. doch die englische Fassung der Vorlesungen Hegels herausgegeben und zum Teil übersetzt. Entsprechend umfassend und gut informiert ist seine Darstellung. Auch gelingt es ihm, die schwierige Balance zu wahren zwischen der technischen Sprache Hegels und dem Anspruch auf allgemeine Verständlichkeit. Da es mir nicht sinnvoll erscheint, die geraffte Interpretation ihrerseits zusammenzufassen, konzentriere ich mich im folgenden auf einen Gesichtspunkt, den ich für besonders diskussionswürdig halte.

Wer ohne große Vorkenntnisse durch Hegels Vorlesungen blättert und anschließend H.s Buch aufschlägt, dem muß auffallen, daß der Autor die Anordnung des Stoffes umgestellt hat. Während Hegel zunächst den „Begriff der Religion" abhandelt und sich dann unter der Überschrift „Die bestimmte Religion" ausführlich den nichtchristlichen Religionen zuwendet, überspringt H. gleichsam diesen zweiten Teil der Vorlesungen und fragt erst am Ende seiner Vorstellung der Elemente einer christlichen Theologie nach dem Verhältnis des Christentums zu den Weltreligionen. Dabei gilt seine Aufmerksamkeit wiederum schwerpunktmäßig den asiatischen Religionen (219–228) und

dem Judentum (228–237). Das ist insofern konsequent, als die griechische und römische Religion heute keine Bedeutung mehr besitzen, während der Islam bei Hegel keine Rolle spielt (vgl. 198f.). Aber was rechtfertigt überhaupt die gewählte Anordnung? Liegt nicht die Stärke Hegels gegenüber seinen Vorgängern und Zeitgenossen gerade darin, erstmals den Eigenwert des Phänomens der Religion im allgemeinen und der nichtchristlichen Religionen im besonderen erkannt zu haben? Immerhin ist der zweite Teil der Vorlesungen in allen erhaltenen Fassungen der bei weitem längste. Auf der anderen Seite wird man kaum sagen können, daß es sich lediglich um eine Konzession an den Zeitgeschmack oder die preußischen Autoritäten handelt, wenn Hegel das Christentum im dritten Teil seiner Vorlesungen als „Die vollendete Religion" vorstellt. Wie die anderen Disziplinen seines Systems enthält auch die Philosophie der Religion nicht einfach eine Reihe von unterschiedlichen Gestalten, sondern diese bilden ein systematisches Ganzes, dessen Entfaltung es zu begreifen gilt. Die Systematik ergibt sich für Hegel wesentlich aus der Dynamik Gottes als des absoluten Geistes. Dieser ist als solcher „tätig", indem er sich „manifestiert" und „für ein Anderes" wird. So tritt er „in Gegensatz" und wird „ein Endliches", bevor er diese seine Manifestation wieder „aufhebt" und „zu sich selbst kommt" (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, hg. von W. Jaeschke, Band 1, 85; zit. 77). Die drei genannten Momente bestimmen nicht bloß Hegels Verständnis der immanenten Trinität sowie des Wirkens Gottes in Schöpfung, Erlösung und der Gemeinschaft der Gläubigen (vgl. 127–131), sondern auf ihnen beruht die Anlage seiner Religionsphilosophie insgesamt. Demnach wäre die „bestimmte" Religion so etwas wie die endliche Erscheinung des absoluten Geistes, bevor dieser im Christentum zu sich selbst kommt. Trotz des breiten Raums, den Hegel den Weltreligionen einräumt, betrachtet er sie deshalb systematisch als dem Christentum untergeordnet. H. spricht von einer „spekulativen Neufassung" der „christlichen Metaerzählung", in die Hegel die ganze Religionsgeschichte hineinlese (98). Das geht so weit, daß Hegel in seiner letzten Vorlesung von 1831 auch den zweiten Teil über die nichtchristlichen Religionen dem triadischen Schema folgend neu ordnet (214–216). Angesichts dessen ist es um so erstaunlicher, daß H. die systematische Bedeutung des Christentums nun in Zweifel zieht. Im 10. Kap. seines Buches will er den Nachweis erbringen, daß Hegels Philosophie der Religion auf „einen echten religiösen Pluralismus" hindeute, in dem das Christentum „den Platz einer bestimmten Religion einnimmt" (207). Ausgehend von der Beobachtung, daß Hegel im Lauf der Jahre mit vier verschiedenen Gliederungen des zweiten Teils seiner Vorlesungen experimentiert hat (207–217), stellt H. die Frage nach dem allen diesen Versuchen zugrunde liegenden Schema. Er schließt sich dem Urteil von W. Jaeschke an, wonach Hegel weniger eine streng historische als eine typologische Betrachtung der verschiedenen Religionen vornimmt (218). Daraus leitet H. die Möglichkeit des Pluralismus ab. Es sei ohne weiteres denkbar, daß der Begriff der Religion unter unterschiedlichen historischen Umständen auf ganz verschiedene Weise zur Vollendung kommt (219). Bereits an einer früheren Stelle hatte H. die Argumente in Frage gestellt, mit denen Hegel für die Einzigartigkeit Jesu eintritt (160–163). Darauf kommt er jetzt zurück: „Absolutheit verlangt Konkretheit (Individualität), aber nicht Einzelheit (Einmaligkeit)" (219). Für die Deutung des Christentums als eine Religion unter anderen kann H. auf den Umstand verweisen, daß der Abschnitt über die bestimmte Religion in der Vorlesung von 1824 nur zwei Momente umfaßt, zu denen das Christentum als das dritte hinzutritt (210–212). Dagegen steht freilich die Tatsache, daß Hegel die Gliederung 1827 und 1831 abermals umgestellt hat. Außerdem würde durch das Zurücktreten des Christentums in die Reihe der anderen Religionen der Platz der „vollendeten" Religion frei. Da die wirkliche Einheit der Religionen aber nicht mehr als eine eschatologische Möglichkeit darstellt (237f.), will H. die Systemstelle durch „einen produktiven Dialog der bestehenden Weltreligionen" besetzt sehen (242f.). Damit wird offenkundig, wie weit sich seine Lektüre am Ende von ihrer Textgrundlage entfernt. H. weist selbst darauf hin, Hegels Ansichten in dem fraglichen Punkt modifiziert zu haben (238; 240; 242). „In unserer Zeit wäre Hegel meiner Ansicht nach ein religiöser Pluralist" (243; vgl. 283). Der Auffassung kann sich der Rez. nicht anschließen. Ich wage vielmehr die Vermutung, daß H. die Philosophie Hegels in der Frage des Verhältnisses der Religionen um der (vermeintlichen?) Aktualität willen

ihrer argumentativen Spitze beraubt hat. Daher sei abschließend betont, daß durch die Vorliebe des Autors für den religiösen Pluralismus der Zuverlässigkeit seiner Darstellung in anderen Bereichen kein Abbruch geschieht. G. Sans S. J.

Fellmann, Ferdinand, *Das Paar.* Eine erotische Rechtfertigung des Menschen. Berlin: Parerga Verlag 2005. 337 S., ISBN 3-937262-24-5.

„Eros als Sozialkapital" meint hier „die [durchaus ambivalente] Liebe zwischen Mann und Frau, die in einer exklusiven Beziehung als Paar zusammenleben" (15). Konstruiere man die Gesellschaft aus Individuen, werde die Individualität aufgesogen. Die erotische Rechtfertigung in der Paarbeziehung aber endet nicht in der Verschmelzung, sondern entläßt Mann und Frau als „persönliche Individuen" (20). Grundgedanke: Der Mensch, sich zu nahe, braucht das Paar als archimedischen Punkt von Selbst-Erfahrung und -Bestimmung. (S. 83 zitiert Fellmann [= F.] zwar das „animal sociale" des Aristoteles und sein „Lebewesen im Besitz des Logos", nicht aber das einschlägige „zôon syndyastikón", das [NE VIII 14, 1162a] sogar dem „politikón" vorangeht.) Die Kap. bündelt F. zu fünf Dreiergruppen.

Projekt: Vom Logos zum Eros. 1. Wege der philosophischen Anthropologie. Aristophanes' Mythos und der biblische Sündenfall (in Kantscher Naturalisierung) stehen ihm für eine Mangelerfahrung, die der der Sterblichkeit vorausliegt. Nicht der sättigbare Hunger, sondern die (spezifisch menschlich) unersättliche Sexualität erlaubt es Eva, „Adam zur Menschwerdung zu verführen" (43). Die unvermeidlichen Enttäuschungen führen zu einer negativen Anthropologie. Bei Gehlen wie bei Adorno läuft es auf die Frage der Rechtfertigung hinaus. 2. Simmel: Der Mensch müsse sein Dasein rechtfertigen. Wenn dafür Gott „nicht mehr zur Verfügung steht, kann nur der Eros seine Stelle einnehmen" (63). 3. Schema des Eros: Er ist (Cassirer) der Logos der Seele (68). Ein biologisches Radikal, doch mitnichten tierisch; F. nennt ihn glücklich ein Aanthropologisches Medial" (76).

I. Der Mensch unter Menschen. 4. Als Urszene skizziert F. die Absonderung eines Paars von der promiskuitiven Horde. Der Ambivalenz des Eros entspricht sodann die der Kultur (Fromm: Hunger kann nur mit Brot gestillt werden, Liebessehnsucht auch durch Phantasien, etwa eines liebenden Gottes – 93). Die Durchmusterung bekannter Forschungsberichte (Südsee, Samoa …) führt zu dem Fazit, daß die Paarkonstellation das allgemeine Muster bildet, bestimmender als Gehlens Nahrungsbeschaffung oder die Sprache bei Habermas. 5. Gegen den „Mythos vom isolierten Subjekt" vertritt F. im Disput mit Jaspers, Mead, Habermas, Tugendhat und Luhmann die erotische Gestalt von Kommunikation. 6. Eine/die Grundform von Kommunikation ist Verführung, weshalb F. für die Schlange plädiert.

II. Der Mensch bei sich selbst. 5. Geburt des Individuums aus dem Paar. Die Spannung von Identität und Individualität löst nicht das logische Ich, nicht Schopenhauers Lebenswille oder freudianische Selbstsublimierung; noch Kohut orientiert sich zu sehr an der Mutter-Kind-Dyade und übersieht das Gewicht des Paars und seiner Beziehung für das Kind. 8. Narziß und Feigenblatt. „Zum Individuum wird der Mensch nur in Relation zum anderen Geschlecht" (170). F. kommt zur Rolle der Scham. Zwar blitzt ihm auf, daß aufgrund des Mehrungsauftrags nicht die geschlechtliche Vereinigung der Sündenfall sein oder auch ihm erst folgen konnte; aber nun konstruiert er die Scham aus dem Bewußtsein, einen Zuschauer zu haben, im Ertapptsein als bedürftig. [Daß in der Liebe die Seele den Leib bekleide – Nietzsche, Scheler, Madame Guyon – begegnet nicht, die Sache indes 195.] Schuld wird als „die Einsicht in die Grundlosigkeit der menschlichen Existenz" bestimmt (181 – zu Freud und Ödipus sollte Girard nicht fehlen). Schließlich Narziß im gängigen Verständnis (Freud, Kohut), das für mich freilich entweder den Mythos auf den Kopf stellt, insofern das Bild im Spiegel als Ich/sich zu erkennen gerade Rettung brächte – oder dessen Tragik verflacht, im Blick auf die Zuspitzung der Situation durch Selbsterkenntnis bei Ovid. 9. Paararbeit am Selbstbild. Schöne Sätze zum Aufblühen des Menschen unter dem Liebesblick und -Tun des anderen. Leider muß dann die „Kriterienlosigkeit dieser Erfahrung" dazu herhalten, daß sie zur Hypostasierung eines „metaphysischen Ich" führe, um das sich dann die Religionen küm-

mern. „Die christliche Interpretation macht daraus das Dogma der Unsterblichkeit der Seele, die den Dualismus von Körper und Geist voraussetzt" (202). Zum Bild aber wäre vielleicht an „Versichtbarung von Unsichtbarem" zu denken, statt daß (205) ein „substantialistischer Bildbegriff" Wesensgleichheit besagte (F. denkt vermutlich an Eltern-Kind-Ähnlichkeit), während ein relationaler auf die Perspektive des Bildners abhöbe (der hier jedoch Gott ist?).

III. Der Mensch in der Welt. Hier wird auch die den Menschen charakterisierende Welthabe und -offenheit auf den Eros zurückgeführt. 10. Von Umwelten (Uexkülls Zecke) zur Welt des Menschen; 11. „Interessennahme" (Rothacker) gründet in der Sexualität als natürlichem, nicht notwendigem Bedürfnis, das beim Menschen als Eros auftritt (Interesse am Subjekt statt bloß an Objekten), als tiefste Schicht der „Lebenswelt". 12. Der Naturforscher sollte sich für seinen Umgang mit der Natur am Paar-Dialog orientieren. Das gilt auch für die Weise, wie Überzeugungen gerechtfertigt werden: im Zeugenvertrauen.

Prospekt: Lebenswerte europäischer Kultur. 13. Ewige Wiederkehr des Eros. Mentalitäts- (statt Sitten-)Geschichte zeigt ein spannungsreiches Zumal von Zyklik und Fortschritt von der Antike bis zur Postmoderne (wobei der Eros an sich weder Eschatologie noch Utopien benötigt). 14. Paarwesen Mensch. Man hat zwischen Paar und Ehe mit ihren Zwängen („Zwangsehe") zu unterscheiden, wobei das Paar-Gefühl philosophisch weithin „Niemandsland" ist, anderseits die Ehe „nicht so schlecht wie ihr Ruf" (294). Entscheidend: „Das Paar ist keine Dyade, sondern eine Triade." Das Dritte ist die Beziehung. 15. „Gewiß ist das Kind." Zum Schluß immerhin erscheint das Dritte als der/die Dritte [sonst bliebe es für die „Triade", genau besehen, dennoch beim Zweieins; denn das Wir erfüllt sich erst im gemeinsamen Du]. Erstaunlich unzeitgemäß erscheint hier einerseits der Kinderwagen als Warenkorb, anderseits das Nicht-Erwachsenwerdenkönnen der 68er, der narzißtische Solipsismus mobiler Single-Paare, Erotismus als Zerstörer des Eros. Menschen brauchen Kinder, weil „Kinder diejenigen sind, von denen man immer gebraucht wird" (316). „Das Kind symbolisiert das Erwachsensein, das Enkelkind das Altwerden" (318). In diesem Sinne steht der Eros – bei allen Unsicherheiten – für innerweltliche Gewißheit. Er rettet ein humanes Menschenbild (des Menschen Rettung – Schlußsatz [328] – „bleibt Gott vorbehalten, falls es ihn geben sollte").

Eine Wortmeldung, die zu denken gibt. Zwar übernimmt sie fraglos die bürgerlich-neuzeitliche Sicht des Sündenfalls: sexuell (und zwar pubertär-genital statt [Drewermann] kindlich-oral) und emanzipativ, samt der entsprechenden Eskamotierung von Schuld und Bösem, das nach Hegel nur nicht bleiben soll, nicht aber nicht geschehen. Doch kann man das dem Philosophen vorhalten, wenn er es ebenso bei Theologen liest? (Jüngst G. Langenhorst in der Debatte 7/2005; ernsthafter, doch auch psychologisierend und unangemessen tragisierend, P. K. Kurz im CiG 48/05; ich erlaube mir den Hinweis auf meine *Paradies-Gedanken* in: Zeichen und Wunder Nr. 47 [Frankfurt am Main 2005]). Über manche flotte Formulierung liest man höflich hinweg (zweimal begegnet der falsche Dativ in Apposition: 90, 106). Daß dem Breitenziel die Belege geopfert wurden, finde ich bedauerlich (eine Lösung wären End- statt Fußnoten, eine andere: Integration in das Literatur- oder Namenverzeichnis). Deutlicher hätte ich gern gelesen, daß die Rechtfertigung des eigenen Daseins keinem Menschen angesonnen werden darf – und daß sie im Ernst auch das Paar überfordert (die Situation „dramatisch" zu nennen, stellt auch im Komparativ eine poetisierende Verharmlosung dar, in Korrespondenz zu der eingangs formulierten abfälligen Kritik an Sinn-Frage und -Suche – aus der Beobachterperspektive?). Beredt geschwiegen wird vom Tod und der Hoffnungsgewißheit personaler Liebe über ihn hinaus (was etwas anderes ist als [Bloch] „Wunschevidenz"), von Schuld und Vergebung (nicht mit Entschuldigung und Nachsicht zu verwechseln), vom unbedingten Würdeanspruch des bedingten Gegenüber (der nicht bloß beantwortet, sondern auch bedacht sein will); schließlich von Dank und Dankbarkeit (an die nicht zu denken Gedankenlosigkeit wäre), und zwar nicht bloß dem Du gegenüber, sondern auch in der Gemeinsamkeit des Paares – an welche Adresse? J. Splett

Angelino, Carlo, *Il „terribile segreto" di Nietzsche* (Opuscula; 101). Genua: Il Melangolo 2000. 77 S., ISBN 88-7018-404-8.

Angelino (= A.), seit vielen Jahren Professor in Genua, ist, obwohl einer der bedeutenden italienischen Religionsphilosophen der Gegenwart, im deutschen Sprachraum – mangels Übersetzungen – noch kaum bekannt. Die kurze Vorstellung seines beachtenswerten Büchleins über *Das schreckliche Geheimnis Nietzsches*, erschienen in der angesehenen Reihe *il melangolo: opuscula*, kann hier als eine erste Einführung dienen.

Das Werk sammelt – in italienischer Sprache (Übersetzungen der Zitate sind vom Rez.) – vier Aufsätze zur Religionsphilosophie F. Nietzsches, in der sich laut A. das „schreckliche Geheimnis" und die „Geheimlehre" (7) verbergen, von der Nietzsche, z.B. Overbeck gegenüber, selbst sprach: „Friedrich Nietzsches ‚Physiologie' der Religion" (11–34), „Ein merkwürdiges („kurioses") Gedicht von Friedrich Nietzsche" (35–48), „Tod oder Fall Gottes?" (49–56) und „Friedrich Nietzsche: Dionysos gegen den Gekreuzigten" (57–61). Vieles darin ist nicht neu, liefert aber präzise Zusammenfassungen des Denkens Nietzsches in seiner Auseinandersetzung mit dem Christentum, z.B. eine Kurzanalyse des *Antichristen* und eine Darstellung von Nietzsches Gegenüberstellung des Diesseitigen – divinisiert in Dionysos und zur Religion gemacht in der lebensbejahenden Prophetie Zarathustras – gegen alles Jenseitige, „Hinter-Weltlerische", Lebensverneinende, das Nietzsche v.a. der christlichen Moral und Metaphysik zuschreibt.

„Moral und Metaphysik" – dieser Zusammenhang wird von A. eingehender beleuchtet. Er ist Horizont des immer wiederkehrenden Leitgedankens, daß Gott – d.i. für Nietzsche v.a. der christliche Gott der Moral – nicht nur „tot" sei (wie in der *Fröhlichen Wissenschaft* proklamiert), sondern daß Gott in seinem Wesen, also metaphysisch, tatsächlich „der Tod" sei. Diese Formel ist die originelle Zentralidee A.s, die er bereits in seinem – dem Buch als Anhang beigefügten – Aufsatz „Was ist Religionsphilosophie?" (65–77) entwickelt hatte und nun bei Nietzsche bestätigt findet.

Im Hinblick auf Nietzsche ist A.s Ansatz insofern bemerkenswert, als dessen „Rätselhaftigkeit" oft festgestellt und von ihm selbst immer wieder unterstrichen wurde, Versuche aber, sie zu entschlüsseln, haben sich in letzter Zeit (gerade im Umfeld der Nietzsche-Jahre 2000 und 2004) oft nur auf die z.T. recht banale, psychoanalysierende Suche nach biographischen Geheimnissen und deren literarisch-denkerische Verarbeitung gemacht, z.B. eine uneingestandene oder verborgene Homosexualität (J. Köhler, G. Schulte). Dagegen stellt A. den Versuch, ein wirklich inhaltliches Geheimnis von Nietzsches Denken aus den Nachlaßfragmenten zu rekonstruieren: eine Lehre, die er – obwohl fast zur Veröffentlichung ausgearbeitet – zeit seines Lebens nicht zu publizieren gewagt habe, weil sie ihm zu radikal erschien. Dabei handle es sich nicht um die „ewige Wiederkehr des Gleichen" (wie Overbeck meinte und Nietzsche selbst insinuiert), sondern um die Formel „Gott ist Tod". (Freilich: daß Nietzsche – analog zur in Werken und Briefen immer wieder angekündigten, d.h. *erträumten*, zukünftigen Größe und zu den Versuchen, ein systematisches Hauptwerk zu schaffen, das seinem aphoristisch-formelhaften und „paradoxen" [R. Miranda] Denken eine nachhaltige Form gäbe – auch mit seiner Mysteriosität kokettiert haben könnte, um *dem* den Anschein größerer Bedeutung zu geben, was im Grunde längst gesagt war, scheint wenigen Interpreten in den Sinn zu kommen.)

Nun sind die angeführten Belege für den Gedanken A.s bei Nietzsche eher spärlich; es handelt sich im wesentlichen um das Gedicht „Im Gebirge" von 1876, dessen Schlußvers die erwartbare Formel „Welt, Mensch und Gott" zu „Welt, Mensch und Tod" hin variiert, sowie eine Nachlaßnotiz von 1881, die – so A. – die Aristotelische Metaphysik als Ontologie attackiert und die eigentliche Verfassung des Seienden im Tod-Sein sieht („das Lebende ist kein Gegensatz des Todes, sondern ein Spezialfall") (16–18, 37–40). Daß also Nietzsche mit dem Gedanken gespielt hat (wie mit so vielen), mag sein, es bleibt aber fraglich, ob er ihn im Sinne A.s und als umfassendes Theorem verstanden haben könnte. Seine systematische Entfaltung ist nur möglich 1.) unter Hinzuziehung des hinlänglich bekannten Gedankengutes Nietzsches (z.B. aus *Zarathustra* und *Antichrist*) und 2.) auf der Grundlage von A.s eigenen Reflexionen, die weit über Nietzsche hinaus das neuzeitlich-„antithetische" Denken und die moderne Religionsphilosophie in den

Blick nehmen, die A. „als Produkt der letzten großen Etappe des metaphysischen Denkens" versteht, d. h. nach Kant und in einer von Heidegger inspirierten Fragehaltung (74 mit 65 f.). Zwar als bloßer „Anhang" deklariert, erschließt doch erst der letzte Beitrag des Buches den eigentlichen Sinn der Zentralformel „Gott als Tod und Tod als Gott", nicht die vorhergehenden Nietzsche-Analysen; sie bleibt, nachdem sie zuerst in der Einleitung (10) aufgestellt und gelegentlich wiederholt wird, lange ohne eigentliche Explikation.

Das tut allerdings der Originalität des religionsphilosophischen Entwurfs A.s keinen Abbruch. Dessen Gleichung von Tod und Gott beruht auf einer indirekten ‚Übersetzung' des einen in den anderen Begriff, auf der Grundlage der verschiedenen Bedeutungsgehalte beider, die in vielerlei Hinsicht konvergieren. Im Tod wird v. a. (ontologisch) das Absolute und Sichere gesehen, als welches er (gnoseologisch) auch einzig sicherer *Begriffs*horizont des Religiösen sei. A. faßt seine Formel in drei Zentralthesen, die sie zugleich begründen und explizieren: „1. Das Heilige, das Göttliche, das Numinose, das Ewige – die Begriffe, mittels derer das zeitgenössische Denken versucht hat, das Objekt der Erfahrung des Religiösen zu umschreiben – sind nichts anderes als Interpretationen des Todes. 2. Der Tod, insofern Gott des antithetischen Denkens, ist der *wahre* Gott der Metaphysik, aber er ist auch das *kritische Prinzip*, auf das die ganze Theorie und Begriffsfolge zurückgeführt wird, auf welche die Metaphysik in ihrer Geschichte Rekurs genommen hat, um *to theion* auszusagen und zu bestimmen. 3. Der Tod als Gott der sterblichen und der unsterblichen Welt ist das Fundament einer – zugleich systematischen wie historisch-epochalen – Hermeneutik des Religiösen der metaphysischen *Religionsphilosophie*" (74). Wenn wahre Religionsphilosophie nicht ohne eine philosophische Theologie möglich – diese aber, nach Hegel, ein „absolutes Wissen" ist, so – schließt A. – ist „das einzige absolute Wissen, zu dem das antithetische Denken Zugang hat, gerade jenes, das aus der Erfahrung der Antithetik selbst stammt, d. h. aus der Erfahrung des *Todes*. Das antithetische Denken schließt keineswegs *Gott* aus seinem Wissenshorizont aus und verzichtet auch nicht darauf, sich als philosophische Theologie zu geben: es beschränkt sich aber darauf festzustellen, daß der wahre Gott, den der Mensch denken und von dem aus er Wesen und Geschichte des Religiösen interpretieren kann, nicht *Gott als Geist* und *Geist als Gott* ist, sondern *Gott als Tod* und *Tod als Gott*" (77, dt. i. Orig.).

Es kommt A.s Reflexionen zugute, daß das Dunkel, mit dem er sich in manchem Ausdruck und Gedanken zuweilen selbst umgibt, durch einen grundsätzlich zugänglichen Stil von klarer Lesbarkeit immer wieder erhellt wird. Offen bleibt freilich, ob die ‚Übersetzung' von Gott in Tod zwingend oder mehr postulativ ist, v. a. aber, ob sie den eigentlichen Sinn der absoluten Lebendigkeit des *christlichen Gottes* zu erfassen vermag oder eher die bloße Hülle einer Gottesvorstellung einer Metaphysik und Moral aufnimmt, die die vom Menschen-Gott selbst zugesagte bedingungslose Liebe aus den Augen verloren haben. Dann bliebe auch A.s Transformation des Gottesbegriffs nur – wenn auch neu bestimmter, origineller, „kurioser" – Bezugs- bzw. Grenzpunkt eines Denksystems, nicht aber inhaltsstarkes Zentrum einer Denk- und Lebensweise. Sie bliebe im Horizont dessen, was M. Heidegger in seinem, Nietzsches Wort vom „Tod Gottes" gewidmeten Beitrag als dessen Deutung anbietet: Nietzsche habe darin nicht Gott an sich leugnen, sondern nur auf die mangelnde Lebenskraft des Gottesglaubens in der modernen Welt hinweisen wollen. Nichtsdestoweniger zeigt sich A. schon in den wenigen Seiten dieses Büchleins als ein ernstzunehmender Partner im Dialog der metaphysischen Religionsphilosophie unserer Tage. C. Göbel

Bittner, Rüdiger, *Aus Gründen handeln.* Berlin [u. a.]: de Gruyter 2005. 235 S., ISBN 3-11-017245-3.

Auf R. Bittners (= B.) Buch „Aus Gründen handeln" (der deutschen Ausgabe des 2001 erschienenen „Doing Things for Reasons") prangt das Bild einer schwarz-weißen Katze, die im Gras auf der Lauer liegt. Ihr Blick fixiert eine Stoffmaus, an der ein Faden befestigt ist. Wir wissen: Sobald jemand am Faden zieht, wird die Katze springen. B. würde sagen, sie hat einen Grund, so zu handeln, genau wie ein Kaninchen Grund hat,

vor einem Hund davonzulaufen. Wenn Menschen nun „Dinge aus Gründen tun", unterscheidet sich das nicht wesentlich vom Handeln der Katze, des Kaninchens oder z. B. einer Ente. Es ist keine Besonderheit unserer Gattung (196). Vielleicht ist es sogar so, daß wir handeln „wie Bäume Blätter treiben" (203; vgl. auch B. in „Handlungen und Wirkungen" 1986). Wie kommt B. zu dieser Schlußfolgerung?

Im ersten Drittel des Buches, das insgesamt 12 Kap. umfaßt, werden zwei große, klassische Konzeptionen des Handelns aus Gründen kritisch hinterfragt. Zunächst untersucht B. die „Standardtheorie", d. h. die momentan populärste Theorie, welche Handlung als Zusammenspiel von Begehren und Meinung begreift (engl. desire-belief theory). Er bemängelt, daß eine wirkliche Begründung bei ihren Hauptvertretern wie z. B. Davidson fehlt. Auch das einzige tiefergreifende, von M. Smith entwickelte Argument kann nicht überzeugen. Aus einem Grund zu handeln, so B., meint nicht (immer), etwas zu begehren; nicht alle Gründe-Erklärungen sind teleologischer Art (22). Bereits im normalen Sprachgebrauch, in unserer Erklärungspraxis, wird eine Fülle anderer Erklärungen als „Gründe" zugelassen (8). Traditionellerweise läßt sich der Ursprung der Standardtheorie bis hin zu Hume zurückverfolgen. Darüber hinaus nimmt B. jedoch an, daß ihre Wurzeln bereits bei Platon zu suchen sind, was sich an dessen Seelentheorie und insbesondere am Bild des Wagenlenkers im Phdr. zeigen läßt (41). Die Identität von bewegendem und erkennendem Moment, welche Hume leugnen würde, wird auch von Platon nicht angenommen und nur durch mythische Mittel suggeriert. Eine „Ent-Humeanisierung" Platons schlägt daher fehl: Hume wie Platon müßen voraussetzen, daß die Vernunft das Begehren leitet (47). Wie sie das tut, ist aber nicht mehr einsehbar, sobald man die Ebene des Mythos verläßt, auf der allein der Wagenlenker das wahrhaft Seiende sehen und gleichzeitig den Wagen lenken kann. B. schließt mit der Diagnose, daß metaphysische Ethik „so gut wie tot" sei (51), und schlägt vor, Gestalten wie den Wagenlenker aus unserem Selbstverständnis zu streichen. Freiheit bedeute ohnehin nicht, keinen anderen Herrn zu kennen als die Vernunft (Condorcet), sondern vielmehr, keinerlei Herrn zu kennen, auch keinen in sich selbst.

Woher rührt aber dann die Überzeugungskraft der Lehre von der Vernunft als Leiterin in der Seele? Sie dient, so B., zur Befriedigung eines moralischen Bedürfnisses – dem gleichen, dem auch die Handlungstheorie Kants entsprechen soll. Kants Konzeption eines maximengeleiteten Handelns ist die zweite, wenn auch heute weniger vertretene Theorie des Handelns, die B. beleuchtet. Sie bleibt allerdings ebenso unverständlich wie die Standardtheorie. Weder können wir erklären, was es bedeutet, eine Maxime zu haben, noch was es heißt, nach ihr zu handeln. Bereits die aristotelische Lehre des praktischen Syllogismus, auf der die Handlungstheorie Kants beruhe, erklärt nichts (so B. gegen die Interpretation O'Neills u. a.), da der Schlußsatz eines praktischen Syllogismus keine Handlung, sondern allenfalls ein Aussagesatz oder ein Befehl sein kann. Ebenso produziert auch die Urteilskraft nur Urteile, keine Handlungen – ihre Rolle innerhalb des Kantischen Ansatzes ist generell zu hinterfragen (77). In der Erklärung Kants und den ihr zugrundeliegenden Metaphern (z. B. „Form", „sich selbst ein Gesetz sein") vermißt B. die „Substanz in unserer Erfahrung" (67).

B.s eigenen Entwurf, der im zweiten Drittel des Buches entfaltet und dann gegen verschiedene Einwände verteidigt wird, erläutert er am Beispiel des Schachspielens – die Drohung des Läufers ist der Grund für das Bewegen des Turms. Allgemein gilt: „ein Grund zu sein, aus dem jemand etwas tut, das ist soviel wie etwas sein, auf das die betreffende Handlung eine Reaktion ist" (81). Handelnde reagieren auf Zustände (engl. state of affairs) oder Ereignisse in der Welt, wobei auf der Seite des Akteurs lediglich eine gewisse Kenntnis vorausgesetzt wird (87). Sonstige subjektive Zustände haben mit der Angabe von Gründen nichts zu tun, sondern spiegeln nur den Rückzug auf Subjektivität in der Sprache wider: interne Gründe (G. H. v. Wright) gibt es nicht. Wir tun Dinge nicht wegen unseres Wollens und Meinens, sondern wegen des Geschehenen oder der aktuellen Situation (94), wobei das „wegen" hier keinesfalls auf eine kausale Erklärung hindeuten muß. Gründe sind keine Ursachen. B.s Ansatz beruht auf dem Konzept der historischen Erklärung, von der Gründe-Erklärungen eine schwächere Unterart bilden. Der Begriff der „Geschichte" nimmt eine zentrale Rolle ein: Gründe-Erklärungen lassen sich mit Hilfe von Geschichten darstellen und unterscheiden. Wie eine historische

Erklärung erklärt, ist allerdings schwer einzusehen (108) – letztlich scheint die Erklärungskraft von Gründen „nur ihre eigene zu sein" (110).

Im sechsten Kap. weist B. den Bereich dessen, was als Grund gelten kann, als unbegrenzt aus (127), da es einschränkende „konstitutive Regeln" (J. Rawls) nicht gibt. Warum aber, so ein Einwand, handelt jemand dann aus spezifischen Gründen? Hier antwortet B., daß Handelnde als „Gründe-Selektoren" diese durchaus in Abhängigkeit von ihren Eigenschaften auswählen, die Eigenschaften des Handelnden deshalb aber nicht selbst als Gründe bezeichnet werden können (143). Gründe seien vielmehr zu betrachten wie „Briefe, die einem die Welt geschrieben hat" (151). B. versteht sich selbst als Vertreter einer externalistischen Konzeption von Gründen, welche außerdem, anders als z. B. Korsgaard und Broome betonen, nichts Normatives an sich haben (163). Verfehlt diese Konzeption, so ein weiterer Einwand, dem in den Kap. zehn und elf begegnet wird, aber nicht an vielen Stellen unseren Sprachgebrauch? Dies ist, so B., nicht der Fall. Einen „stärkeren Grund zu haben" (Raz) bedeute z. B. lediglich, daß dieser Grund für den Handelnden wichtiger ist als andere Gründe (178). Auch die Rede von Zwecken, in bezug auf die man etwas tut, läßt sich durch Rückgriff auf alternative Formulierungen einordnen (186).

Im letzten Kap. fragt B. nach den Konsequenzen, die ein so verstandenes Handeln aus Gründen für unser Bild des Handelnden hat. Die Quintessenz seines Fazits wurde einleitend bereits referiert: Wesen, die aus Gründen handeln, benötigen „weniger geistige Ausstattung als in der Tradition angenommen wurde" (196), d. h. insbesondere keine praktische Vernunft. Der Rekurs auf ein Begehren ist ebenfalls nicht notwendig. Das Problem der *akrasia* stellt sich nicht mehr, da wir ohnehin nicht Herr über unser Handeln sind. Dennoch ist es auch nicht die Welt, die unser Tun gestaltet, da keine kausale Beziehung besteht (202). Der Handelnde handelt selbst, aber ist nicht Autor, ja, nicht einmal Ko-Autor (MacIntyre) seines Lebens. Die Verbindung dessen, was gut ist mit dem, was ein Grund ist, etwas zu tun, löst sich ebenso auf wie die Normativität von Gründen (204). Daß es weder eine Aufgabe noch eine Verpflichtung für uns gibt, ist laut B. ein befreiender Gedanke, da nichts von uns erwartet wird. In Freiheit, Frieden und Gerechtigkeit zusammenzuleben, ist uns auch ohne die nun ihrer Grundlage beraubte Idee der Menschenwürde möglich (207).

B.s Buch ist klar aufgebaut, liest sich kurzweilig und zügig, auch deshalb, weil der Text der englischen Originalausgabe sehr sorgfältig ins Deutsche übertragen wurde. B.s Position wird einleuchtend und durch den stetigen Rückgriff auf Beispiele anschaulich begründet. Der Autor ist im aktuellen Diskurs – der sich vorwiegend im angelsächsischen Sprachraum abspielt – hervorragend bewandert, was sich auch daran zeigt, daß viele Fragen und Einwände bereits vorweggenommen werden. Diesen Diskurs zu beleben und die „Standardtheorie" vor grundsätzliche Anfragen zu stellen, ist B. gelungen. Häufig weist er im Verlauf seiner Argumentation darauf hin, daß wir (z. B. in bezug auf den Begriff eines überlegenden Begehrens; 45) nicht wissen, wovon wir sprechen. Er nimmt damit die wichtige und genuin philosophische Aufgabe wahr zu hinterfragen, was durch bestimmte Begriffe eigentlich ausgesagt werden soll. Seine bereits früher (1983, 1986) geäußerte Kritik an Kant wird nochmals detailreich dargestellt. Auch B.s These der Vereinbarkeit der Positionen Platons und Humes ist bedenkenswert.

Dennoch läßt sich fragen, ob nicht in bezug auf B.s eigene, naturalistische Konzeption eben jenes fruchtbare Fragen an entscheidenden Stellen eingestellt wird. Ist insbesondere und erstens die Beschränkung auf eine „schwache" historische Erklärung befriedigend? Niemand würde B. wohl darin widersprechen, daß Muster der Art „gegeben dies, tut jemand das" (196) feststellbar sind, und auch, daß es eine Geschichte gibt, in deren Kontext Handeln verständlich wird. Aber besteht nicht die eigentlich philosophische Frage darin, woher diese Verständlichkeit rührt? Wissen wir, zweitens, was B. damit meint, daß einerseits zwar die Welt unser Tun nicht bestimmt (201), der Handelnde zwar „frei", andererseits weder Autor noch Ko-Autor seines Lebens ist? Wenn drittens sowohl Begehren als auch Vernunft aus dem Bild des Handelnden entfernt werden, was bleibt dann noch? Bedeutet nicht die Vorentscheidung, Handeln aus der Erfahrung davon, wie die Natur wirkt, verstehen zu wollen (203), eine Beschränkung auf den Blickwinkel der dritten Person, wodurch die Phänomenvielfalt, die der Handelnde selbst er-

fährt, verloren gehen muß? Allein aus der Perspektive der ersten Person heraus kann, so z. B. C. Korsgaard, auch das Phänomen der Normativität erfaßt werden. Stellenweise drängt sich außerdem der Eindruck auf, daß der alltägliche Sprachgebrauch, auf den zu Anfang noch verwiesen wird, in späteren Kap. doch so weit wie möglich von Subjektivität befreit und B.s „vollkommen weltlichem Verständnis" (1) von Gründen angepasst wird. Am interessantesten bleibt so in erster Linie das kritische Potential des B.schen Werks, welches sich nicht nur zu Anfang, sondern bis zuletzt findet und eine breite Leserschaft, d. h. Interessierte an antiker, kantischer und moderner Ethik/Anthropologie gleichermaßen herausfordert. In bezug auf den aktuellen Diskurs stimmt es zudem nachdenklich. Vielleicht wäre zu fragen, ob nicht bereits die Rede von „Gründen" (die beispielsweise Kant, wie auch B. bemerkt, fremd ist; 54) eine naturalistische Antwort provoziert und dies sogar, ohne Handlungsgründe mit Ursachen zu identifizieren. Sollte der Begriff des Grundes tatsächlich nur bedingt dazu geeignet sein, die ganze Dimension unseres Handelns zu erfassen? Dann kann aber, anders als B. annimmt (3), nicht darauf verzichtet werden, zunächst den Begriff des Handelns (neu) zu diskutieren.

M. Schwartz

Scientia et Religio. Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz. Herausgegeben von *René Kaufmann* und *Holger Ebelt* (Dresdner Hefte für Philosophie; 13). Dresden: Thelem 2005. 520 S., ISBN 3-937672-58-3.

Zur Vollendung ihres sechsten Lebensjahrzehnts haben Kollegen und Wegbegleiter sowie -Begleiterinnen Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (= G.-F.) eine umfangreiche und thematisch weitgespannte Festschrift geschenkt. G.-F. hat seit 1993 eine Professur für Religionsphilosophie und Vergleichende Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der TU Dresden inne. Akademische Stationen auf ihrem Weg dorthin waren vor allem München, dann auch Tübingen, Eichstätt, Weingarten, Innsbruck, Fribourg, Erfurt u. a. Sie war und ist in den Kreisen beheimatet, in denen Katholiken sich kulturell und intellektuell ihrer gläubigen Existenz vergewissern. Romano Guardini und Edith Stein, um nur die Wichtigsten zu nennen, gehören zu denen, die die Wege gebahnt haben, auf denen sie bis heute gehen. Dies alles macht die Kreise, aus denen die Autoren und Autorinnen stammen, die einen Beitrag zur vorliegenden Festschrift geschrieben haben, und die Bereiche, auf denen sie sich thematisch bewegen, verständlich.

Die Festschrift wird durch eine ausführliche, durch ihre Herausgeber verfaßte Einleitung eröffnet. Durch eine Interpretation eines von H. de Landsberg stammenden, mittelalterlichen Bildes: „Hortus deliciarum", das auch die Titelseite schmückt, machen sie die Wahl des Buchtitels – Scientia et Religio – plausibel. Sie wird beschlossen mit biographischen Informationen über G.-F. und das Verzeichnis ihrer Veröffentlichungen. Wenn man von der „lyrischen Festgabe" – drei Gedichten von Werner Bergengruen, die zum Teil bisher nicht veröffentlicht waren – absieht (431–439), enthält der Bd. 22 zu fünf Teilen zusammengeordnete Aufsätze. Der erste Teil ist überschrieben „Philosophie und Religion". Drei der sieben Texte zu religionsphilosophischen Fragen wurden von G.-F.' Kollegen aus Dresden geschrieben. Thomas Rentsch, Theda Rehbock und Johannes Rohbeck haben sie beigesteuert. Die anderen Autoren sind der Jubilarin andernorts begegnet und verbunden geblieben: Jörg Splett, Bernhard Casper, Hans Rainer Sepp und als Dialog-Gespann Guido Vergauwen und Barbara Hallensleben. Die Aufsätze von Rentsch, Rehbock und Splett bieten grundlegende Reflexionen zum Phänomen der Religion, diejenigen von Casper und Rohbeck zum Phänomen der Zeit und der Geschichte, wobei sie sich auf Rosenzweig und Lévinas (Casper) und auf Bossuet und Turgot (Rohbeck) beziehen. Rehbock tut es in Form einer Interpretation einschlägiger Aussagen Kants. Sepp und Vergauwen/Hallensleben entfalten religionsphilosophische Überlegungen in Interpretationen von Motiven, die bei Nietzsche und bei Florenskij vorkommen.

Der 2. Teil und der 3. Teil bieten Studien zu Edith Stein und Romano Guardini. Sie reichen von Berichten über Einrichtungen, in denen die Erinnerung an diese Gestalten wachgehalten wird (Edith-Stein-Gesellschaft; Freundeskreis Mooshausen), bis zu Bei-

trägen, in denen Einsichten und Anliegen Steins und Guardinis in exemplarischer Weise vorgestellt werden (E. Stein und ihre philosophische Anthropologie; E. Stein und ihre Marientheologie; E. Stein und ihre Annäherungen an Teresa von Avila; R. Guardini und sein Verständnis von Religion und Politik; R. Guardini und seine Tugendlehre). Die Teile 4 und 5 schließlich sind eine lockere Sammlung verschiedener Beiträge, in denen das Ausstrahlen der in grundsätzlich und geschichtlich gerichteten Reflexionen erarbeiteten religionsphilosophischen Positionen in benachbarte Bereiche der Geschichte, der Kultur und der Kirche exemplarisch wahrgenommen wird. Die Teile sind überschrieben „Studien zur Anthropologie und Ethik" sowie „Interdisziplinäre Exkurse". Zwei dieser Beiträge seien stellvertretend erwähnt. Der eine stammt von Hans Ulrich Wöhler und erinnert an das Motiv der Glücksuche in Texten mittelalterlicher Autoren. Der andere wurde von Manfred Seitz verfaßt. In ihm geht es um „Das Martyrium in der Evangelischen Theologie".

Aus der großen Zahl der durchweg anregenden Aufsätze werden dem Rez. drei in besonderer Erinnerung bleiben. Der erste ist derjenige von *Thomas Rentsch* „Der moderne Wissenschaftsbetrieb und die alte Gottesfrage" (39–53). In frischer Sprache überführt er die modernen Trends einer „oberflächlichen Aufklärung" der ihnen innewohnenden Zweideutigkeiten, ja Unehrlichkeiten. Und dann zeigt er, daß eine „tiefe Aufklärung" mit der Annahme christlicher Grundeinstellungen nicht nur vereinbar, sondern darüber hinaus auf sie angewiesen ist. Hierher gehört beispielsweise der Hinweis auf das aufklärerische Potential, das für eine auch moderne Anthropologie in der christlichen Schöpfungslehre bereitliegt. Rentschs Beitrag läßt erkennen, wie die Anstöße aufgegriffen werden könnten, die von Jürgen Habermas' Paulskirchenrede zur bleibenden Bedeutsamkeit der biblischen Traditionen ausgegangen sind. Er zeigt, wie eine Aufklärung der Aufklärung verlaufen könnte. Der Kerngedanke ist der Hinweis auf die Unverfügbarkeit der Sinnbedingungen, unter denen sich eine praktische Rationalität entfaltet. Das Woher dieser Unverfügbarkeit hat den Namen Gott.

Der zweite Aufsatz, auf den hingewiesen werden soll, ist derjenige von *Theda Rehbock* „‚Das Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen'. Anmerkungen zur vernunftkritischen Begründung religiösen Glaubens" (55–77). Sie greift die kritische Philosophie Kants auf und stimmt dem sie prägenden Anliegen zu, die Endlichkeit der Welt und des Menschen ganz ernstzunehmen. Damit sind dann auch die Grenzen der Reichweite der menschlichen Vernunft benannt. Die endliche Vernunft bleibt auf die Entdeckung der Faktoren beschränkt, die zur Erklärung weltlicher Phänomene beitragen. Damit ist aber nicht gesagt, daß der Mensch keinerlei Zugang zu transzendenten Größen wie Gott oder Mensch als Person hat. Nur wird dieser Zugang allein über die praktische Vernunft erschlossen. Während man diese vernunftkritischen Auffassungen Kants gewöhnlich religionsphilosophisch oder theologisch für bedrohlich hält, zeigt die Verf.in, in welchem Sinn und in welchem Maß sie hilfreich sind: Sie halten den Raum offen, in dem die genannten Größen in ihrer Unverfügbarkeit und Vorgegebenheit beachtet bleiben und sich in ihrer Unentbehrlichkeit nur der praktischen Vernunft zeigen. In solchen Weisen der Deutung der kritischen Philosophie Kants tun sich überraschende neue Gesprächsmöglichkeiten für die Religionsphilosophen und die Theologen auf. Der dritte Aufsatz, auf den noch eigens hingewiesen sei, ist der von *Bernhard Casper* „Zeit und messianische Zeit. Zu einem Grundphänomen des religiösen Geschehens" (97–110). Er zeichnet zunächst das metaphysische Verständnis von Zeit nach, wie in der griechischen Philosophie gedacht wurde und noch lange nachwirkte, etwa in den Reflexionen des Augustinus über die Zeit. Zeit erscheint hier als strukturierte Bewegung, die als solche ein Abbild des ewigen Urbildes ist. Dieses Zeitverständnis wurde fortentwickelt, als man versuchte, die Geschichte als Abfolge der freien Taten freier Subjekte zu verstehen. Hier knüpften die aus dem Judentum stammenden Denker, Rosenzweig, Lévinas und Cohen, an. Sie nahmen ernst, daß sich Geschichte im Zwischen ereignet: im Aufeinandertreffen einander Begegnender. Es hat eine ursprünglich ethische Dimension, sofern dem Begegnenden verantwortlich zu antworten ist. Was in ihr an Fruchtbarkeit angelegt ist, kann indes nur zum Tragen kommen, wenn es in eine vollendete Zeit, eine „messianische Zeit" hineingerettet werden kann. Casper deutet am Schluß an, daß das Christliche sich selbst, auch in seinem Gespräch mit dem Judentum,

tiefer verstehen lernen könnte, wenn es mit der Gegenwart der messianischen Zeit in jeder Zeit rechnete.

Der vorliegende Bd. ist nicht nur ein bemerkenswertes Geschenk an G.-F., sondern auch eine Fundgrube an „religionsphilosophischen Orientierungen", wie der Untertitel des Buches verheißt. W. Löser S. J.

Kultur Nicht Verstehen. Produktives Nichtverstehen und Verstehen als Gestaltung. Herausgegeben von *Juerg Albrecht / Jörg Huber / Kornelius Imesch / Karl Jost / Philipp Stoellger* (Theorie: Gestaltung; Band 4). Zürich: Edition Voldemeer / Wien [u. a.]: Springer 2005. 374 S./III., ISBN 3-211-24235-X.

Der Bd. ist aus einer Tagung (7. und 8. November 2003) hervorgegangen, zu der sich in Zürich das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie der Theologischen Fakultät der Universität, das Institut für Theorie der Gestaltung und Kunst der Hochschule für Gestaltung und Kunst und das Schweizerische Institut für Kunstwissenschaft zusammengetan haben. Das erklärt die Spann-Breite, inhaltlich wie formal, quanti- wie qualitativ, der zwei Dutzend Beiträge, gebündelt zu fünf Gruppen: Ouvertüre – Literatur, Orientierung – Philosophie und Wissenschaftstheorie, Verdichtung – Religionsphilosophie und Religion, Exempla – Bild und Macht, Entfaltungen – Film und Narration. Der Rez. sieht sich zur Auswahl genötigt.

Bedenkenswert sind die „einleitende[n] Überlegungen" *Stoellgers* „zu Fremd- und Nichtverstehen in Kunst, Gestaltung und Religion". Es geht darum, daß Nichtverstehen und Verstehen „keine binäre Opposition" (8) bilden, und (wie zu erwarten) um eine Aufwertung des Nichtverstehens (als „conditio transcendental[is] – 12), auf eine „‚Kunst des Nichtverstehens'" hin (10). Auf zehn Seiten (15–25) werden die folgenden Artikel vorgestellt. Darin begegnet (21) Augustins „si comprehendis, non est deus", was zu einer – ähnlich vorausgreifenden – Frage provoziert: Warum unterscheidet hier niemand zwischen Erkennen, Verstehen und Begreifen (ein gewisser Anklang: 176, 194)? Augustinus liebt und lobt nicht ein X. ‚Erkennen' ist wohl der offenste und weiteste Begriff, vom schlichten Wahrnehmen bis zur intimen Wechselerschließung nach Gen 4, 1. ‚Verstehen' besagt: etwas als Bedeutungsträger lesen (im Unterschied zum Erklären, das etwas als Wirkung von Ursachen auffaßt); ebenfalls in Graden, von der Erkenntnis eines puren Daß (etwa bei den Hieroglyphen vor ihrer Entzifferung) über die Aufnahme des Gesagten und erst recht des Ungesagten, des („eigentlich") Gemeinten, bis dahin, sich von dem darin sich Mit-teilenden selbst ergreifen zu lassen. ‚Begreifen' wäre restloses Verstehen oder auch die Kumulation von Vollverständnis und Erklärung (nach Daß und Was und Warum).

Damit erledigt sich ein Großteil der Anfragen, Abweisungen und Verdikte. Etwa sei es unverständlich, wieso „Gott" anderwärts Zeus, Dieu oder Allah heiße (W. Pross, 31). Erscheint hier ‚verstehen' als passiv (33), so schlägt der Folge-Beitrag ein aktives „Verstehen" vor, das in Eichendorffs wunderbarem „Schläft ein Lied in allen Dingen" das „fort und fort" 1. als „Dislokation" liest (D. Müller Nielaba: 50) und 2. im ersten ‚fort' den organisierenden „Ort" entdeckt (derlei hieß einmal „Derridada"), als wären im Gedicht die Worte nur „Zeichen", Beleg für „die Absenz des Repräsentierten" (43), anstatt Symbol, also ein Daseins-Wie. Gegenüber dem Positivismus stellt *H.-J. Rheinberger* schön das Grunddilemma wissenschaftlicher Forschung heraus, nicht genau zu wissen, was man nicht weiß (78), was den Wissenschaftler in die Näher des Künstlers rückt. Hermeneutisch befaßt *W. Kogge* sich mit der „Kunst des Nichtverstehens". Es kennt drei Formen (91–97): Unkenntnis wird durch Information behoben; Unsinn läßt sich als Scherz, exotisch, künstlerisch, religiös „entschärfen"; auf Widersinn wird mit kategorischem Ausschluß reagiert. Gegen die Beschwörung des Bildes als Bewahrung der Fremdheit des Fremden und die Abwehr von Verstehen als Aneignung (wie ansonst im Buch vertreten) zeigt er die Rationalität auch des Lesens von Bildern (von Gesichtern) und die Unumgänglichkeit von Voraussetzungen beim Erkennen von Fremdem als Fremdem. Ob es überhaupt Verstehen gebe, fragt wiederum *D. Mersch*. Die Fremdheit „vereitelt doch jegliches ankommende Verständnis" (121). Man sieht: stets dasselbe Übersehen von Differenzen, dasselbe (vertrotzte?) „Alles oder nichts", als wäre nur bei

„ankommendem" Verstehen von Verständnis zu reden, so wie (ebd.) das „Perfekt" des Sprach-Gedächtnisses (z. B.: „damals sind sie Freunde geworden") nicht unterschieden wird von einem (ich schlage vor) „Vorbei", das in der Tat „bereits entwischt" ist (hier paßte eher das Imperfekt („wurden sie Freunde [was sie vielleicht nicht mehr sind]"). Nach zwei Essays, in denen die Unfaßlichkeit der Legende Elvis Presley die Hauptrolle spielt, schreibt *Y. Schwartz* über die negative Theologie im Mittelalter. Zunächst ist hier dem Rez. unverständlich, warum dem Autor keiner der Herausgeber bzgl. seines Deutsch behilflich war (156: „obwohl er auf die oberflächlichen Shalle des Worte mit die Philosophen bewege" [dum per superficialem verborum cortichem videtur cum Philosophis ambulare]). Im Mittelpunkt steht Mose ben Maimon. Christen wie Kabbalisten haben ihn mißverstanden und mißbraucht (155). Besonders Meister Eckhart führt seine Esoterik in die Predigt an Ungelehrte ein. „Ceci n'est pas un Messie", borgt sich A. Mauz von Magritte aus. Für das Unverstehen bietet sich natürlich das Markus-Evangelium an. Anderseits wird der Leser rechtens gewarnt, sich in die Wolke des Nichtwissens eines „credo quia absurdum" zu flüchten (167). Für *Stoellger* ist das Böse Gewalt, sei es aus Unverstehen, sei es in der „Wut des Verstehens" (171 [Schleiermacher]), die ihrerseits dann Wut auf das Verstehen provoziert. Gegenüber den Extremen stehe Unterscheidung an, und so unterscheidet endlich auch er (176 – siehe eingangs) zwischen Verstehen und „überschießenden Prätentionen … wie die Subsumtion unter den [möglichst vollbestimmten) Begriff". Spiel, Sport und Kampf werden angesprochen (Lyotard, Nietzsche) – und die Unverständlichkeit Gottes wie Jesu. Ausführlich lateinisch wird Augustinus zitiert – und „comprehendis" mit „verstehst" übersetzt; die Kontraposition von Schauen und Berühren mündet in ein Plädoyer für „Gefühl und Affekt" als „humane[n] Sinn fürs Nichtverstehen" (187).

Folgen Exempla. *J. Huber* – Gestaltung Nicht verstehen – trägt Anmerkungen zur Design-Theorie bei (194 der zweite Differenzierungsansatz des Buchs: zu „einem … ‚vollständigen' Verstehen"). Den Platz der „Gewalt" nimmt hier die „Macht" ein – die im Verstehen wie im Nichtverstehen wirksam werden kann. Entwerfen indes entwickelt Umgangsformen mit Unbekanntem und Ungedachtem (199), es thematisiert die „Zwischenlage zwischen Be-greifen und Entzug, d. h. zwischen Verstehen und Nichtverstehen" (201). *P. J. Schneemann* befaßt sich mit der Bildmacht im New Yorker abstrakten Expressionismus. Und nach der Bilddokumentation einer audio-visuellen Collage von A. Mellwig bedenkt *M. Luchsinger* Strategien im Umgang mit dem Nichtverstehen in der Kunst. Die will erlebt werden anstatt verstanden. „Eine künstlerische Aussage, die das Mißverständnis nicht in irgend einer Weise beinhaltet, verdient es kaum, Kunst genannt zu werden[,] und altert in der Regel denkbar schlecht" (258). Zwei Strategien werden bedacht: Wiederholung (Kierkegaard, répétition = Probe), zu einer Vertrautheit, ohne verstehen zu müssen, und Ästhetisierung, zu Epiphanie und Evidenz anstelle von Erklärungen; exemplifiziert an den Choreographen X. Le Roy und W. Forsythe. Gestützt auf G. Deleuze beschäftigt sich *G. Ziemer* mit anonymen Fotos aus der Devotee/Amputee-Szene, also Selbstdarstellungen amputierter Frauen, die im Internet „offensichtliche pornographische Codes" „bedienen". Dabei möchte sie (kategorisierendes) Verstehen durch Exposition ersetzen; der/die Forschende hätte sich selbst einzubringen und „*mit* dem eigenen Körper zu denken" (278). Ähnlich setzt sich *M. Tröhler* mit einem Diplom-Film aus der Schule des „ethnographic turn" auseinander, *M.-L. Angerer* mit der Entmündigung der Medienkonsumenten überhaupt. (Ob wir allerdings im Übersehen von Fehlern, die ein Wort entstellen, „unterdrücken …, daß wir uns inmitten einer Kultur des Nicht-Verstehens bewegen," [291] oder nicht vielmehr „bei und trotz alledem" verstehen?) Die Martial Arts als neue globale Körpersprache angesichts des Versagens sprachlicher Verständigung stellen *E. Bronfen* und *A. Riemenschnitter* an sechs Filmen vor (von *Hard Boiled* und *Ghost Dog* über *Crouching Tiger Hidden Dragon* zu *Kill Bill*). Zum Ende nochmals das Wort: *B. Boothe* bietet eine Skizze zum Erzählen als kultureller Praxis (anhand des Tagebuch-Berichts eines Schizophrenen). Der Untertitel „Dies ist geschehen; verstehe wer kann" verweist auf das Brecht-Motto bei Mersch zurück: „Geschichten, die man versteht, sind schlecht erzählt."

Vielleicht am prägnantesten findet sich die Gesamtgestimmtheit der Publikation S. 271 (Ziemer) artikuliert: „Die Pointe der Verknüpfung von Wahrnehmung und Den-

ken liegt bei Deleuze nun darin, daß aus dem Wahrnehmen nicht eine Reflexion folgt, die von einem Außenstandpunkt zu einem Verstehen des Wahrgenommenen führen würde, sondern es folgt das Kreieren neuer Begriffe. ... Das Erschließen neuer Gebiete löst intensive Affekte aus, die uns treffen und uns einen Anstoß vermitteln ... kein Sein, sondern ein Werden ..." (Hieße einerseits solches Von-Außen nicht besser „Erklären"? Und natürlich verändert Erkennen, wie jede Begegnung. Ginge es anderseits aber vor allem um ein kreatives Anders-Werden und -Begreifen oder nicht vielmehr um ausdauerndes Mit-Sein?) – Entsprechend verzichtet das Nachwort auf ein Fazit. Wäre allerdings nur die „Sinngebung des Sinnlosen" (Th. Lessing) ein „Gewaltakt" (339), nicht auch das Urteil über konkretes Leiden als „sinnlos" – anstatt sich, *mit* dem Leidenden, ihm aus- und entgegenzusetzen – zu welcher Erfahrung auch immer? (Außer der Katastrophe im Schwartz-Beitrag [fast pro Absatz ein Fehler] gibt es durchgehend Corrigenda, von denen simple Buchstabenausfälle u.ä. hier nicht verzeichnet sein sollen; aber 23, Z. 4 v.u.: „mittels" verlangt den Genitiv; 115, Z. 5. v.u.: Singulare; 117, Abs. 2, Z. 3 v.u.: einem Über-setzen; 122, Z. 2: dessen Beziehung; 137, Z. 7: durch Elvis; 166, Z. 15 v.u.: „des" streichen; 8. v. u.: vorenthalten; 187, Abs. 2, Z. 3 v.u.: demgemäß man; 207, Z. 2: falscher Dativ in Apposition (ebenso 296, Z. 3); 260, Abs. 3, Z. 5: weil es; 291, Z. 6: nennt er; 311, Z. 8: deren Codes; 315, Abs. 3, Z. 4: den Tod (statt: sich am); 329, Abs. 3, Z. 3 v.u.: einem *tua res*.) Den Bd. beschließt die Kurzvorstellung der „AutorInnen und HerausgeberInnen". J. Splett

Kermani, Navid, *Der Schrecken Gottes.* Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Mit sechs Kalligraphien von *Karl Schlamminger.* München: Beck 2005. 335 S., ISBN 3-406-53524-0.

Der Autor (1967 als Iraner in Deutschland geboren), bekannt geworden durch sein Werk *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Korans*, widmet dies Buch seinen Eltern. Und sehr persönlich beginnt es auch: mit dem schrecklichen Sterben seiner frommen und wohltätigen Tante Lobat und deren verzweifelt stummem Protest angesichts ihrer Heimsuchung. Die Ratlosigkeit ist hier um so größer, als für den Koran „der Gedanke ... abwegig" ist, „die Welt könne sich bei genauerem Besehen als unstimmig oder gestört herausstellen" (26): „Du siehst in der Schöpfung / des Allerbarmers keinen Riß; / Und wende deinen Blick! siehst du wohl einen Sprung?" (Sure 67,3). In allen drei monotheistischen Religionen gibt es Erzählungen, wonach ein frommer Mann offenkundige Ungerechtigkeiten erlebt, die sich am Ende als Gnadentaten erweisen (28f.); es gibt aber auch die Leugnung Gottes (Stendhal, den Nietzsche – nach Paul Albert [293]? – zitiert; Elischa ben Abuja, G. Büchner ...), anderseits ruft gerade das Leiden nach einem ansprechbaren Gott (H. Heine). Kermani (= K.) stellt dem westlichen Leser den entschiedensten Vertreter einer Antwort vor, für die der biblische Name Ijobs steht: der Klage hadernden Protestes. Der Dichter Faridoddin Attar, in der Mitte des zwölften Jhdts. als Sohn eines Drogisten in der Provinz Chorasan geboren, hat sich intensiv mit dem Sufismus befaßt (Dschalaloddin Rumi wird ihn als Sonne bezeichnen, um die er kreise [42]) und „Heiligenviten" (in Prosa) geschrieben; Ghazelen, vor allem aber einige Versepen (Masnawis), daraus am bekanntesten die „Vogelgespräche". Den größten Umfang, 7539 Verse, hat das, vielleicht letztentstandene, „Buch der Leiden", die „mit Abstand abweisendste, grimmigste Dichtung Attars" (= A. [48]).

Gemäß dem mystischen Ritual der vierzigtägigen Klausur und möglicherweise angeregt von der Seelenreise des berühmten Mystikers Bayezid Bestami, schildert A. in vierzig Etappen die Reise eines „Wanderers des Denkens" durch den Kosmos. Mit sich und der Welt zerfallen, sieht er überall „nur Elend, Lug und Trug" (54). Unter der Leitung eines sufischen Meisters (Pir) begibt er sich auf die Suche nach Hilfe und Trost. Die erste Etappe führt ihn zu Gabriel. Der leidet selbst so unter dem Schrecken Gottes, daß er ihn fortweist. Heimgekehrt, wird er von seinem Pir belehrt und zurechtgerückt – und so in den weiteren Etappen, womit sich wohl erklärt, daß die Schrift „kaum je als häretisch wahrgenommen wurde wie andere sufische Texte" (59). Ähnlich ergeht es ihm bei den anderen Engeln, dem Thron, dem Paradies, bei Hölle und Himmel, Sonne und Mond, der Erde, dem Tod, der schwarz trauernden Kaaba; bei Adam, Noah, Abraham, Mose, David

und Jesus. Erst Mohammed gibt ihm den Rat, in sich selbst zu suchen. Schließlich versinkt der Wanderer im Meer seiner eigenen Seele. Die Reise zu Gott ist zu einer in Gott geworden. In diesen Rahmen fügen sich nun orientalisch in buntester Farbigkeit die Einzelgeschichten. K. räumt eine gewisse Einseitigkeit in seiner Konzentration auf das Rebellische ein; aber er rechtfertigt sich mit dem Niveau-Unterschied zwischen konservativen und rebellischen Passagen und damit, daß insgesamt die Schwärze vorherrscht. Besonders deutlich werde das in der schrillen Hymnik des utopischen Happy-Ends, wie vor allem der lange Epilog belege – übrigens auch die Epiloge der früheren Epen. Es gibt Gott; doch ihn finden? „Es gibt die Öse, sie paßte vollkommen, aber der Faden will einfach nicht hinein, er gleitet ab, er franst aus, und je ungestümer der Faden die Öse bestürmt, desto rascher löst er sich auf" (74). Selig, wer resigniert, was aber ernstlich nur den Narren gelingt (anderseits bieten sich im Blick auf Regierung und Behörde („diwan") Wortspiele mit „diwaneh" (= verrückt) an (79). Vieles erklärt sich aus den Zeitumständen mit Religionskriegen und Herrscherwillkür (A. könnte in seiner Kindheit den Einfall der Ghuzz in Nischapur erlebt haben; zu Tode gekommen ist er etwa fünfundsiebzig Jahre später beim Mongoleneinfall); aber es meint das Leben überhaupt: „Schaum hier, Schaum da, und du eine Blase nur" (94). So kommt es zur Sehnsucht nach dem Nichts. Dem von Freud zitierten „Why live, if you can be buried for ten dollars?" stellt K. die Einsicht A.s gegenüber, daß es nicht einmal Hoffnung auf Vernichtung gebe (98f.).

Vom modernen Nihilismus unterscheidet A. sich durch seinen religiösen Furor. Ein eigenes Kap. stellt die Argumente zusammen, mit denen die abrahamitischen Religionen Gott von der Verantwortung für das Böse freisprechen wollen (K. vermischt Verantwortung und Schuld), samt deren Diskussion: Allmacht versus Weisheit, Freiheit versus Vorsehung (wobei K. für die Relativierung von Gottes Allmacht leider tatsächlich christliche Theologen anführen kann). Demgegenüber übernimmt A. die sufische Rede von Gottes „Arglist" (am deutlichsten Satan gegenüber, der verflucht wird, weil er aus Gottesliebe nicht vor dem Menschen niederknien wollte – 135). Von Hiob bis zur Gegenwart gibt K. eine Blütenlese zum Aufstand gegen Gott, während die christliche Theologie die Klage abwertet. A. wendet die Motive Hiobs mit seinen Narren ins Groteske; aber – anders als Godot – ist Gott hier wirklich und lebendig. „Gibt es denn jemanden, der noch mehr Hunger hat als ich? – Gibt es, spricht Gott und schickt einen Wolf, der sich schnurstracks auf den Narren stürzt" (187). Über einen solchen Gott erhebt sich der Mensch moralisch (so schon Hiob [C. G. Jung]). In seiner Gottverlorenheit entdeckt er schließlich die Lust des Leidens (so wie Madschnuns Lieblingwort „Nein" ist, weil er es aus Leylas Mund gehört hat – 200). Darum ist die Auflehnung gegen Gott den Heiligen vorbehalten (A.: „Wie dürfte der Vernünftige wagen, was der Liebende sagt?" – 211).

Geschichte einer Gegen-Theologie. „Mach mich blind am Jüngsten Tag, damit ich nach Deiner Schönheit giere" (203). Nach dem Koran hat Gott geschaffen, weil er erkannt werden wollte. (Die hebräische Bibel spricht demgegenüber vom verborgenen Gott – 220f.) Das erhöht, ja überfordert den Menschen. Sein erstes Wort war „Ja", sein Glaubensbekenntnis aber beginnt mit einer Verneinung („La ilaha illa llah – Kein Gott außer Gott"). Das koranische Nein gegen andere Götter wird bei A. zum Nein Gott gegenüber, womit er sich in eine Gegentradition einreiht. Im Talmud heißt es: „Unverfrorenheit hilft – sogar gegen den Himmel" (231 – Sanh 105 a). Entsprechend findet sich der Protest in den Piyyutim, der religiösen Poesie des arabischen und europäischen Mittelalters, und dann bei den Chassidim („Hätten wir keine Sünden, was fingest du mit deiner Vergebung an?" – 235; 236: Ich habe Stoffreste für mich behalten; aber Du hast Säuglinge von ihren Müttern getrennt. „Vergib Du mir, dann vergebe ich Dir"). Während jedoch hier Protest und Widerspruch den Sinn haben, „Gott zum Einlenken zu bewegen" (243), klagen bei A. die Narren ohne Hoffnung. Im Zusammenhang damit führt K. des längeren ein Zweit-Thema seines Buches aus, das enge Zusammen- und Aufeinanderwirken von Juden, Christen und Muslimen in einem gemeinsamen Kulturraum, „und zwar nur zu einem kleinen Teil [in] Religionsdialogen" (247), sondern eher aus den selben Quellen heraus, besonders der hebräischen Bibel. Die Durchlässigkeiten in der damaligen Kultur seien wohl ähnlich zu denken wie in der heutigen westlich geprägten Kultur. Ihr Studium „aus einem ausschließlich judaistischen bzw. islamwissenschaftlichen Blickwinkel" (250) beschränke und verkürze die Gegebenheiten. Erklärungsbe-

dürftig seien weniger die Analogien als die Andersheit der christlichen Mystik. K. verweist dafür auf die Compassio der Kreuzestheologie.

Christlich beginnt die Auflehnung (S. Neiman wird genannt [siehe ThPh 79 (2004) 411 f.]) mit Alfons X. von Kastilien. Bei Neiman aber wie bei Auerbach und Curtius vermißt K. die Berücksichtigung der arabischen Traditionen, im Blick besonders auch auf Dante oder Boccaccio (der „eher ein orientalischer Autor zu nennen" wäre – 253). In Europa hängt die Auflehnung mit der Säkularisation zusammen und hat ihren Ort in der Literatur: Prometheus, de Sade, Iwan Karamasov, Camus' Dr. Rieux ... Die Ausnahme bildet Christine Lavant. Erst von den Literaten her kehrt das Hiobs-Thema in die Theologie zurück (unter Berufung auf Kuschel nennt K. D. Sölle, F. Stier, K. Rahner und J. B. Metz). Ein eigenes Unterkapitel erhält H. Heine, gefolgt von einem zur Shoa (bei Celan übrigens begegnet statt dieses naturhaften Namens das von M. Sperber vorgeschlagene „Churban" [von Menschen bewirkte Zerstörung]), das in Zwi Kolitz' großen Text mündet. Den Schluß macht Satans Klage. Auch ihn sucht der Wanderer auf: „Ich trage den Fluch des Wahrhaften, bleib fern, / Ihn zu tragen, hast du nicht die Kraft" (274). Und der Pir erklärt dessen Verführen aus der Eifersucht seiner fortglühenden Liebe. – Im Ausblick kommt K. auf Tante Lobat zurück, auf den früheren Tod ihres Mannes, schmerzlos im Schlaf, und auf den letzten Vers des Buchs der Leiden: „An der Hand zieh mich, wenn du es kannst, / Aus diesem Wirrwarr heraus, als wär' nichts gewesen."

Der Anhang bringt nach Danksagungen Hinweise zu Zitation und Umschrift, zu den Kalligraphien, die aus den neunundneunzig Namen Gottes einschlägige wiedergeben: Bezwinger, Heimsucher, Erniedrigender, Gewalthaber ...; Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Namenregister. Nur wenige übersehene Corrigenda sind mir aufgefallen: 37: graffito; 96 verzehrten; 122: zu quälen; 247: kein bekanntes Textkorpus; 252: als pädagogischen Instruments (falscher Dativ nach als); 279: pries sie. – Mit K. im einzelnen zu diskutieren wäre, ob (56) Nietzsche zu Pascal „erkannte" oder unterstellte; wie es (65) mit Dantes Anti-Averroismus stehe angesichts seiner Schätzung Sigers; zu schweigen davon, inwieweit er (66) gegenüber A. als „frömmlerisch" erscheine. Weniger mit ihm als mit al-Ghazali und Leibniz wäre die Möglichkeit – nicht erst der Existenz, sondern – schon des Begriffs einer besten Welt zu klären (109); ebenso mehr als mit ihm mit seinen theologischen Gewährsleuten sowohl die Frage von Jesu Sicht der Allmacht Gottes (124) wie sein angeblicher Verzweiflungsschrei und dessen nicht minder gängige Verfälschung ins „Lammfromme" (162 – angeregt sei jetzt nur eine Lektüre von Psalm 22 über die erste Zeile hinaus). – Doch natürlich geht es jenseits solcher Einzelheiten um das Ganze (darauf liefe schon ein ernsthaftes Gespräch über Satan hinaus; denn wie macht sich dessen „Romantisierung" [nicht erst] vor dem Hintergrund des Churban?). Darum ist das Buch auch bei aller eindrucksvollen Gelehrtheit nicht „wissenschaftlich", sondern ein „Essay". Daß dem Autor die Rebellion nähersteht als Verteidigungs-Versuche, läßt sich nachvollziehen. Allerdings schreibt er differenzierter als der eine oder andere seiner Rez. (und die „Not als Gottesbeweis" [tatsächlich mißverständlich] lese ich bei ihm so wenig wie bei Heine als Wunschdenken oder „Wunschevidenz"). Angefragt aber sind hier nicht bloß die „Weichspüler" in Katechese und Pastoral, sondern jeder, der „mit allen Kräften", mit Verstand und Herz sein Gottes-Ja zu leben sucht. J. Splett

2. Historische Theologie

Alberti Magni Ordinis Fratrum Praedicatorum Super Dionysium De Ecclesiastica Hierarchia edidit *Maria Burger* commentariis a *Paulo Simon* † atque *Wilhelmo Kübel* † praeparatus usa (Opera omnia, tomus XXXVI; pars II). Monasterii Westfalorum: Aschendorff 1999. XVI/201 S., ISBN 3-402-04747-0.

Mit diesem Faszikel vervollständigt die Editio Coloniensis der Werke Alberts des Großen die Herausgabe von dessen Dionysius-Kommentaren. Die Prolegomena beschränken sich auf die für einen kritischen Text erforderlichen Auskünfte. In § 1 erläutert die Editorin nachvollziehbar ihre Datierung des Kommentars in das Jahr 1248, da

Albert ihn schon in 1249 in einem anderen Werk verwendet. Vor allem jedoch verweisen Alberts Kommentierungen der himmlischen und der kirchlichen Hierarchie des Areopagiten vielfach aufeinander (I). Im folgenden § 2 werden die Textzeugen vorgestellt: neun Handschriften (I-V) und die beiden Drucke (VI). Als Leithandschrift, historisch wie editorisch, gilt der Editorin der neapolitanische Codex, ein Autograph des hl. Thomas (I–II). Im übrigen stammen die Handschriften überwiegend aus dem 15. Jhdt. (fünf Codices), einer aus dem 14. sowie zwei weitere aus dem 13. Jhdt. Der Verbreitungsgrad des Werkes ist mithin sehr gering, die Rezeption dürfte folglich kaum nennenswert sein. Der Überlieferungskontext des Albertinischen Kommentars von De ecclesiastica Hierarchia geht, soweit ich sehe, kaum über die Pseudo-Dionysius-Welt hinaus. Nur in der aus der Pariser Abtei Sankt Viktor stammenden Handschrift (= Hs.) Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 14710, findet sich auch Alberts Kommentar zur Aristotelischen Ethik, und die Hs. GB Fol. 79 aus dem Historischen Archiv Kölns enthält Alberts Traktat De bono.

Die stemmatischen Beziehungen unter den Textzeugen werden in § 3 materialreich entwickelt und in sorgfältigen Schlußfolgerungen formuliert (VI–IX). Die herausragende Stellung des Thomasischen Autographen des zu edierenden Werkes begründet die Editorin mit dessen zeitlicher und literarischer Nähe zu Albert (VI: „et tempus et verba litterasque proximum est illi Alberti archetypo"). Während die eine Hs. des 13. Jhdts., Hs. M = Paris, Bibl. Maz. 873, nur ein Exzerpt enthält, erweist sich die andere Hs. des 13. Jhdts. aus Basel stemmatisch als erstrangig, obwohl für sie ein Vorläufer postuliert werden muß. Aufs Ganze gesehen, vermißt man Auskünfte über eventuelle weitere mittelalterliche Textzeugen, die heute jedoch verloren sind, und man vermißt sie nicht zuletzt deswegen, um damit die Hypothese der beiden postulierten Hs. zu stützen. Der von Albert kommentierte Text des Pseudo-Dionysius war die lateinische Version aus der Hand des Johannes Scotus Eriugena, doch bisweilen hat er auch auf die moderne Übersetzung des Johannes Sarracenus zurückgegriffen (siehe § 4, IX). Editorisch wird der Dionysius-Text selbständig behandelt, indem er separat kollationiert und mit einem eigenen Textapparat versehen wird. Editionspragmatisch hält sich die Editorin an die auf Albert selbst zurückgehenden Textgestaltungsmerkmale. Es ist lediglich zu bedauern, daß sie die Interpunktion den sich am Deutschen orientierenden Gepflogenheiten unterwirft. Exemplarisch wird die Kollation des Beginns des dritten Kap. auf der Basis aller Textzeugen den Prolegomena als Anhang beigegeben (XIII–XVI). Ein Blick in die Bibliographie des Faszikels zeigt, daß für die Quellennachweise unnötigerweise manche ältere Ausgaben verwendet werden, beispielsweise durchgängig der sehr fehlerhafte Wiederdruck der „Patrologia latina" anstelle der sehr guten Originalausgabe aus den Jahren 1840–1866. Insbesonders erscheint es wünschenswert, für die „Glossa ordinaria" den Nachdruck der Erstausgabe von Adolf Rusch 1480/81 (Turnhout 1992, Nachdruck 1998) zu verwenden; denn die benutzte Ausgabe von 1634 läßt nicht erahnen, was Albert möglicherweise vorgelegen hat. Auch die „Vulgata" ist erst in ihrer vierten Auflage von 1994 textlich vollständig. In Erwartung eines, vielleicht zunächst nur elektronischen und online gestellten, „Lexicon Albertinum" leistet zwischenzeitlich der „Index rerum et vocabulorum" (175–193) hervorragende Dienste, genauso wie alle anderen den Bd. vervollständigenden Verzeichnisse.

Die Edition selbst kann als musterhaft bezeichnet werden. Das Druckbild ist lesbar, die Seitengestaltung sehr angenehm. Der Wechsel zwischen den Dionysius-Passagen und dem umgebenden Albert-Kommentar tritt klar hervor. Der kritische Apparat des Kommentars weist kontinuierlich die abgewiesenen Lesungen nach; der separate Apparat der Dionysius-Passagen ist ein Dienst an der Textgeschichte des lateinischen Dionysius. Nur leuchten die Prinzipien, denen zufolge der Testimonien-Apparat ausgearbeitet worden ist, nicht gleich ein. In manchen Passagen scheinen alle mit Kapitälchen ausgezeichneten Bezüge nachgewiesen zu werden sowie darüber hinaus noch weitere Verweise vor allem innerhalb des Albertinischen Œuvres. An anderen Stellen wiederum, vor allem bei Verweisen auf die Heilige Schrift, bleibt der Benutzer mit seinem Verlangen nach Textverständnis allein. Alles in allem jedoch volle Anerkennung und Glückwunsch für dieses erste Ergebnis nach der Neuaufstellung des Albertus-Magnus-Instituts in der Mitte des vergangenen Jahrzehnts. R. Berndt S. J.

Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter, herausgegeben von *Matthias Lutz-Bachmann* und *Alexander Fidora*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 240 S., ISBN 3-534-17533-6.

Angesprochen wird in diesem Sammelbd. aus der Perspektive des Mittelalters, aber mit einem Gegenwartsbezug, das Beziehungsgeflecht von Politik/Religion, Aufklärung/Glaube, Diskurs/Bekenntnis. Die Begründung hierfür liegt darin, daß Ansätze zu einem rationalen Religionsdiskurs gerade in dieser Epoche entwickelt worden seien, die noch keine klare Scheidung von weltlicher und geistlicher Macht, von gesellschaftlichen Lebensentwürfen und Kräften und von weltlicher und religiöser Rechtssphäre gekannt habe. Zum ersten Mal sei Vernunft ein Mittel zur religiösen Verständigung gewesen, das Eigenrecht von Religion anerkannt und ein Pluralismus von gerechtfertigten Überzeugungen entwickelt worden. Die Beiträge versuchen, die „Konzepte und historischen Modelle für einen Religionsdialog zwischen Juden, Christen und Muslimen in der Zeit des Mittelalters" zu thematisieren (8).

In den Aufsätzen, die sich größerenteils aus einem Kolloquium am Frankfurter Institut für Religionsphilosophische Forschung und aus einem Teilprojekt des ebenfalls Frankfurter DFG-Forschungskollegs „Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel" speisen, geht es um eine Darlegung der Problematik anhand einschlägiger Autoren des 12.–15. Jhdts., auch wenn man Beiträge zu den frühen Juden- und Heiden-Dialogen des Abtes von Westminster Abbey Gilbert Crispin oder zum *Dialogus contra Iudaeos* des iberisch-jüdischen Konvertiten Petrus Alfonsi vermißt.

Die Artikel sind weitestgehend nach der Chronologie der Themenfelder, Personen und Orte geordnet. Daher müßte der Aufsatz von *Hanna Kassis* (173–191) am Anfang stehen, da er sich vornehmlich auf das 11. Jhdt. bezieht und mit seiner These, daß das erste Jhdt. der neuen Religion die islamischen Intellektuellen der Folgezeit nachhaltig in der Art und Weise ihres Denkens bzw. Umgangs über die bzw. mit den Christen geprägt habe (174), sogar den Blick auf die Anfänge der interreligiösen Begegnungsgeschichte richtet. Zudem wäre der Beitrag von *Stefan Seit* zu Abaelards *Collationes* (40–95) besser an zweiter Stelle eingeordnet worden, wenn man die bedenkenswerte Neudatierung von Constant Mews bzw. Hartmut Westermann auf 1125/1126, womit es sich nicht um ein Spätwerk Abaelards handle, ernstnimmt, zumal dieser fiktive Religionsdialog zwischen einem (muslimischen?) Philosophen und einem Juden (Teil I) bzw. einem Christen (Teil II) dann nicht nur vordergründig Möglichkeiten und Grenzen einer rationalen Gotteslehre aufzuzeigen vermag, sondern auch Abaelards ganz persönliche methodische und inhaltliche Antwort auf die gestörte aktuelle innerchristliche theologische Diskussionskultur wäre, deren prominentes Opfer er 1121 durch die Verurteilung seiner *Theologia summi boni* auf der Synode von Soissons geworden ist. Bei den *Collationes* handelt es sich wohl um einen geschickt in das neue Gewand eines Religionsdialogs gekleideten Monolog Abaelards zur Bestimmung seiner Haltung zur zeitgenössischen Theologie und Philosophie. Eine individuelle intellektuelle Positionsbestimmung mittels eines fiktiven Religionsgesprächs vorzunehmen, war in der lateinischen Kultur des Hochmittelalters spätestens seit dem bereits erwähnten Werk des Petrus Alfonsi Übung.

Mit dem philosophischen Dialog über den Vernunftbezug der Religionen, der sich zwischen Juden und Christen im Toledo des 12. Jhdts. wie etwa Abraham Ibn Daûd und Dominicus Gundissalinus entspannt, thematisiert *Alexander Fidora* eine Frühform des wissenschaftlichen Gesprächs von Vertretern der beiden älteren monotheistischen Religionen (10–26). Diese sind gemeinsam an der philosophischen Übersetzungsarbeit beteiligt, die man als eine Vorarbeit zum expliziten interreligiösen Dialog verstehen kann, dessen Literalisierung noch aussteht.

Die rationale Grundlegung des Religionsdialogs in der *Summa contra gentiles* des Thomas von Aquin, behandelt von *Matthias Lutz-Bachmann* (96–118), und die Verhältnisbestimmung von universalem Heilswillen und universaler Vernunft bei Raimundus Lullus, beschrieben von *Alexander Fidora* (119–135), sind bereits Entwicklungen des fortgeschrittenen bzw. ausgehenden 13. Jhdts. Eine philosophiegeschichtliche Einordnung des *Liber disputationis Raimundi Christiani et Homeri Saraceni* von Hans Daiber rundet das Bild von Raimundus Lullus ab (136–172). Auch in diesen Beiträgen geht es

um die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Religion und um die Beziehungen zwischen christlichen Theologen und Vertretern des Judentums und des Islam.

In seiner an die philosophisch und theologisch gebildeten Mitchristen gerichtete *Summa* faßt Thomas von Aquin die zentralen Anliegen des christlichen Glaubens systematisch zusammen. Das Werk dürfte unmittelbar an die bereits mit der Philosophie des Aristoteles vertrauten Ordensbrüder gerichtet gewesen sein, um ihnen eine komprimierte christliche Glaubenslehre im Kontext des interkulturellen Religionsdialogs an die Hand zu geben (99). Das konkrete Verhältnis von philosophischem bzw. religiösem Wahrheitsanspruch und gemeinsamer religiöser Autoritäten bestimmt daher die jeweils praktische Gesprächsinszenierung jenseits des Werkes, in dessen Mittelpunkt die theoretische Verhältnisbestimmung zwischen dem Inhalt der christlichen Glaubenslehre und der Wahrheitssuche der zeitgenössischen Philosophie steht, weshalb hier allgemeine Grundsätze für den wissenschaftlichen Dialog des christlichen Theologen mit den Juden und Muslimen formuliert werden. Das Glaubenswissen „tritt auf mit dem Anspruch, das gesuchte spekulative und praktische Wissen der Künste und Wissenschaften als ‚vollendete Weisheit' positiv einzulösen, und das impliziert, daß es sich in jeder erdenklichen Hinsicht deren Kritik im Verfahren von unbegrenzten Diskursen stellen muß" (112). Thomas mißt seiner Religion also durchaus Wahrheitsfähigkeit bei, pluralisiert aber nicht den Wahrheitsbegriff zwischen dem der natürlichen Vernunft und dem des religiösen Bekenntnisses, womit er das zu seiner Zeit favorisierte Konzept der zweifachen Wahrheit bezüglich Philosophie und Religion abwehrt. Er anerkennt zwar die Begrenztheit der „ratio naturalis" hinsichtlich der Trinität, doch ist diese Feststellung seiner Überzeugung nach wahrheitsfähig.

Bereits das frühe Werk des Raimundus Lullus ist seinerseits von der Grundeinsicht getragen, daß jeder interreligiöse Dialog, so er überhaupt stattfinden soll, von dem hermeneutischen Grundsatz ausgehen muß, daß die Affirmation des Gegenüber einen möglicherweise wahren propositionalen Gehalt besitzt und nicht lediglich unsinnig ist. Nur das Für-möglich-Halten läßt eine rationale Überprüfung des Wahrheitsgehaltes einer religiösen Position zu. Diese Grundhaltung führt keineswegs notwendigerweise zu einem Wahrheitsrelativismus, da die Wahrheitsansprüche auch religiöser Überzeugungen rational nachvollziehbar sein müssen. Das Mittel zur Wahrheitsfindung ist die Vernunft, die wegen des universalen Heilswillens (des christlichen) Gottes selbst universal sein muß. Sie spiegelt sich wider in der *Ars lulliana* (davon abgeleitet in der *Ars brevis* und in der *Ars generalis ultima*), dem Versuch des Wahrheitserweises über die logische Beschreibung der Relationalität von Gottes Grundwürden mittels Fragen, Subjekten, Tugenden und Lastern, die nach Lullus' Auffassung allen Religionen gemeinsam sind. In dieser „kombinatorischen Philosophie der Religionen" (132) geht es nicht allein um eine rein formale Logik, um ein bloß formales Verfahren, sondern um die Einbeziehung und Bezugsetzung von ontologischen und ethischen Wirklichkeiten. Insofern ist die Lullsche *Ars* nicht allein Logik oder Metaphysik oder ein System aller nur denkbaren kombinatorischen Möglichkeiten, sondern eine Verschränkung von formalen und materiellen Ansätzen, an deren Ende natürlich die Verbreitung der wahren, d.h. christlichen Religion steht.

Muslimisches philosophisches Denken liefert Raimundus Lullus Argumente für die Trinität (164 f.) und bestärkt ihn in seinem Christsein (137). Dies bezeugt er in der für Papst Clemens V. angefertigten literarischen Nachschrift seines 1307 in Bugia (heute: Biǧāya, Algerien) mit dem dortigen Qadi bzw. Mufti ʿUmar geführten Religionsgesprächs. Der Dialog entfaltet in seinen zwei Teilen die Argumente des Muslimen und des Christen zu den göttlichen Attributen, d.h. zu seinen wesenhaften Grundeigenschaften und seinen gestaltenden oder sich zeigenden Eigenschaften. Im Teil des Christen folgen der „vita" Gottes noch Abschnitte zu „natura" und „substantia" sowie ein Kap. mit den 40 „signa" der hinsichtlich des Gottesbegriffes, der Frömmigkeit und der institutionellen Beschaffenheit überlegenen „lex vera" der Christen. Insbesondere hier zeigt sich bereits ein verschärftes Islambild des Raimundus, dessen Lob der religiösen, moralischen und intellektuellen Überlegenheit des Christentums bereits ein deutliches Signal seiner beginnenden missionarischen Resignation ist (170). Ausgangspunkt ist die von beiden Gesprächspartnern akzeptierte Lehre des Aristoteles von Gott als anfangsloser Ursache, die nicht hintergehbar sei, also selbst keine Ursache habe. Raimundus versucht den

Nachweis der christlichen Trinität als Einheit von göttlicher Essenz und Existenz, womit der Muslime seine Probleme hat, da man seiner Meinung nach nichts über die Wesensattribute Gottes wissen könne. Aus den Prädikaten schließt dieser – dem Denken Avicennas verpflichtet – immer nur auf die Existenz und das Handeln Gottes, nicht auf das Wesen, weil Existenz und Handeln sonst eine Ursache haben müßten. Während also bei 'Umar Willen und Wesen nicht identisch sind, fallen sie bei Raimundus zusammen. Es stehen sich die neuplatonische Sicht der Ähnlichkeit von Wirkung und Ursache und die aristotelische Wesensgleichheit von Ursache und Wirkung gegenüber. Um die Trinität Gottes zu erweisen, arbeitet Raimundus mit der korrelativen dreifachen Denkfigur von Infinitiv, Partizip aktiv und Partizip passiv, die alle Gottesattribute, die wesentlichen wie die gestaltenden, prägt. Diese nicht allein aus patristischen Wurzeln (Augustinus) gespeiste, sondern auch in der arabischen grammatischen Literatur angelegte Denkstruktur beweist gleichsam aus der heiligen Sprache des Korans selbst, die nach muslimischem Verständnis Gottes Sprache ist, seine Trinität als Korrelation aus göttlicher Allmacht, göttlichem Handeln und göttlicher Handlung.

Auf die Ausführungen zu Raimundus Lullus folgt ein Beitrag zu Logik, Rationalität und religiöser Rede bei Nikolaus von Kues, verfaßt von *Markus Riedenauer* (192–220), und eine Untersuchung diskurstheoretischer Aspekte (Verhältnis von Diskurs und Gewalt) im Religionsdialog desselben Autors von *Hermann Schrödter* (221–238). Riedenauer fragt nach der systematischen Modernität des substantiellen Vernunftsbegriffs des Nikolaus als Alteritätskonzept und bettet dessen Werk *De pace fidei* – wie Abaelards *Collationes* die Inszenierung eines fiktiven Religionsgesprächs, wenngleich eher ein Religionskonzil denn ein „Dialog" (192) –, in dessen aus den anderen Werken erschlossene philosophische Selbstvergewisserung ein. Diese vor allem vom Neuplatonismus (negative Theologie des Pseudo-Dionysius; Lichtmetaphorik) geprägte Geisteshaltung sieht in der Gradualität der Erkenntnis die Voraussetzung für den Diskurs der diversen Theorien des Einen, worin die erkenntnistheoretische Grundlage für einen möglichen Dialog der Religionen bestünde (211).

José Martínez Gázquez, Óscar de la Cruz, Cándida Ferrero und *Nàdia Petrus* beschreiben die durch Petrus Venerabilis 1142/1143 veranlaßten bzw. durch Markus von Toledo 1209/1210 angefertigten arabisch-lateinischen Koranübersetzungen auf der Iberischen Halbinsel als Formen des interreligiösen Gesprächs durch Beteiligung von Christen, Juden und Muslimen, freilich jeweils mit eindeutig apologetischer bzw. polemischer Zielsetzung (27–39), rezipieren aber die jüngeren Arbeiten von Thomas E. Burman (insbesondere zu 35 mit Anm. 34: „Tafsîr and translation. Traditional Arabic Qur'ân exegesis and the Latin Qur'âns of Robert of Ketton and Mark of Toledo", Speculum 73 [1998] 703–732, zum näheren Verhältnis der beiden ältesten Koranübersetzungen) nicht. Unverständlich ist, warum die dritte lateinische Koranübersetzung, die Johannes von Segovia im 15. Jhdt. angefertigt hat, nicht einmal erwähnt wird.

Mit nur einem Beitrag zu den symbolischen und gesellschaftlichen Reaktionen des Islam auf das Christentum (besser: der Muslime auf die Christen) verrät der Sammelbd. keine allzugroße Ausgewogenheit. Zudem fehlt ein Beitrag zur jüdischen Perspektive auf den Religionsdialog im Mittelalter, weshalb der Titel des Sammelbds. mehr verspricht, als er tatsächlich hält. Daß der Leser bei der Mehrzahl der dort gleichfalls angesprochenen ‚Religionsdialoge' keine reportageartigen Nacherzählungen tatsächlich geführter Gespräche erwarten darf, sondern mit einem korrekt verwendeten literarhistorischen Gattungsbegriff konfrontiert wird, dürfte inzwischen zum religionsgeschichtlichen Allgemeinwissen gehören. M. M. Tischler

Mulsow, Martin/Rohls, Jan (Hgg.), *Socinianism and Arminianism*. Antitrinitarians, Calvinists and Cultural Exchange in Seventeenth-Century Europe (Brill's Studies in Intellectual History; 134). Leiden [u. a.]: Brill 2005. IX/306 S., ISBN 90-04-14715-2.

Die allesamt englischen Beiträge dieses Bds., die den immer noch zu wenig erforschten Bereich des Arminianismus und Antitrinitarismus behandeln, gehen auf die Tagung „*Socinianism and Cultural Exchange*" an der Ludwig-Maximilians-Universität München im Juli 2003 zurück.

Jan Rohls beginnt den Bd. mit einem wertvollen Überblick über die Schattierungen von Kalvinismus, Arminianismus und Sozinianismus in den Niederlanden bis zur Synode von Dort von 1618/1619 (3–48). Es folgt die Untersuchung *Martin Mulsows* über den kulturellen Austausch der „neuen" Sozinianer in Europa (49–78). Diese beschreibt er als „Transferprodukte": Denn die (meist) polnischen Exulanten mischten ihre Ideen mit denen des Westens. Trotz aller inhaltlichen Vielfalt macht Mulsow aber als gemeinsame Grundzüge der radikal-reformierten Bewegung den Gebrauch der souveränen Vernunft bei der Interpretation der Bibel sowie die Betonung individueller Gewissensentscheide aus. Mit dem Aufweis, daß die Sozinianer (Crell u. a.) sich aus vielen unterschiedlichen „Identitäten" zusammensetzten und miteinander austauschten (Tindal, Collins, Locke etc.), gelingt Mulsow auch eine gelungene Kritik an allen Regionalforschungen über den Sozinianismus. Wer sich demnach erfolgreich mit dem Sozinianismus auseinandersetzen will, muß stets ganz Europa im Auge haben, lernt der Leser. *Didier Kahn* analysiert im Anschluß die Alchemie Nicolas Barnaus' und dessen Antitrinitarismus (81–96). *Florian Mühlegger* hingegen wendet sich einem der berühmtesten Arminianer zu, nämlich Hugo Grotius, und untersucht dessen Einstellung zu (religiösem) Pluralismus/(religiöser) Toleranz und zur Autorität (99–120) anhand eines Vergleichs seiner Werke „Meletius" (1611) und „Ordinum Pietas" (1613). Dabei wird deutlich, daß Grotius die Remonstranten gegen den Vorwurf der Häresie verteidigt, indem er die dogmatischen Lehrunterschiede herunterspielt und der Ethik unterordnet, womit er sich als Vorläufer der Aufklärung erweist. *Hans W. Blom* geht dem Verhältnis Grotius' zum Sozinianismus nach (121–147) und zeigt, daß sich bemerkenswerte Parallelen in Grotius' Rechtsdenken zu Socinus aufweisen lassen. *Dietrich Klein* untersucht Grotius' Standpunkt zum Islam (149–173). In *„De Veritate"* kommt es sogar zum Dialog mit dem Islam, indem Grotius durch eine größtmögliche Reduktion der Christologie interreligiöse Anknüpfungspunkte zu schaffen sucht, was wiederum an Socinus' Christologie erinnert. Ebenso zeigt er für die islamisch-türkische Kultur tolerant-positives Interesse. *Roberto Bordoli* analysiert die sozinianischen Einwände von Hans Ludwig Wolzogen gegen Descartes (177–186). Sie bestehen v. a. im Vorwurf an Descartes, durch seine Methode die Ethik unterbewertet und sich statt dessen nutzlosen, spekulativen Quisquilien hingegeben zu haben (179). Wolzogen ist ein Beispiel für die von den Sozinianern aufrechterhaltene Trennung von Philosophie und Religion als auch für deren Desinteresse an theologischen Fragen, die weder Schrift noch Offenbarung berühren. *Luisa Simonutti* beleuchtet in ihrem Aufsatz Widerstand, Gehorsam und Toleranz gegenüber den Sozinianern und Arminianern anhand der Werke von Przypkowski und Limborch (187–206). *Sarah Hutton* legt eine spannende Untersuchung über die antitrinitarischen Tendenzen von Anne Conway – einer Schülerin von Henry More – vor (209–224). Während More die Trinität verteidigte, betrachtete Conway sie als interreligiöses Hindernis und versuchte zu zeigen, daß die kabbalistischen Texte, die More für seine Apologie heranzog, den Trinitätsglauben nicht stützen. Hutton sieht aber vor allem eine Parallele zwischen der Trinitarismuskritik aufgrund seines angeblichen Platonismus durch den Sozinianer Christoph Sand auf der einen und Conway auf der anderen Seite. Eine ebenso für die Trinitätstheologie wichtige Einzelstudie legt *Douglas Hedley* vor, wenn er den Begriff der „person of substance" untersucht und dabei die Wurzeln des trinitarischen Streites im England des 17. Jhdts. ausleuchtet (225–240). Cudworth's *„The True Intellectual System"* (1678) hatte aufgrund seines angeblich latenten Tritheismus so große Aufmerksamkeit erregt, daß eine Flut von trinitarischen Publikationen einsetzte, aus denen Sherlocks Verteidigung der Trinitätslehre (1690) herausragt. Allerdings lehrte letzterer drei unendliche Selbstbewußtseinszentren in der Trinität, was auch ihm als Tritheismus ausgelegt wurde. Die Diskussion ging demnach darum, was der Begriff einer „substantiellen Person" genau bedeutet. Der eigentliche „Knüller" des Aufsatzes besteht aber darin, daß die ganze Episode entscheidend neues Licht auf Berkeleys Werk wirft. Vom antitrinitarischen Streit her gesehen, muß sein Festhalten am Geist als einziger „Substanz" neu aufgearbeitet werden! Ebenso herausragend ist der Beitrag von *Stephen David Sobelen* über den Sozinianismus Isaac Newtons (241–298), der nicht nur die Lektüre sozinianischer Werke durch Newton ausweist, was bereits bekannt war, sondern auch die Nähe newtonischer Theologie zu Crell

und Socinus darlegt. Am bedeutendsten dürfte dabei die Feststellung sein, daß das Scholium der „*Principia*" mit einem Plädoyer für den sozinianischen Gottesbegriff endet.

Den Herausgebern ist für einen wichtigen Beitrag zur Theologiegeschichte des Protestantismus zu danken. Die einzelnen Beiträge konstituieren eine bahnbrechende Studie, die von keinem Theologen, der sich mit der Geschichte der Trinitätslehre auseinandersetzt, übergangen werden kann. Hoffentlich weckt sie zudem auch im deutschen Sprachraum das Interesse an den Radikalreformierten. Eine Erforschung katholischer Auseinandersetzungen mit dem Antitrinitarismus steht im übrigen noch aus.

U. L. Lehner

Lubac, Cardinal Henri de, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits.* Sous la direction de *Georges Chantraine* sj avec la collaboration de *Fabienne Clinquart* (Œuvres complètes XXXIII: Neuvième section; Divers). Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 511 S., ISBN 2-204-07916-2.

Dieser 1996 in der deutschen Übersetzung unter der Überschrift „Meine Schriften im Rückblick" vorgelegte Bericht über die näheren Umstände der Entstehung seiner Werke wird hier im Rahmen der auf 50 Bde. geplanten Gesamtausgabe als Bd. 33 vorgelegt. Der Text gewährt einen faszinierenden Einblick in die dramatische, z. T. tragische Biographie dieses vielleicht bedeutendsten Theologen des vergangenen Jhdts. und beleuchtet damit entscheidende Abschnitte der Theologiegeschichte vor und nach dem Zweiten Vatikanum (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 72 (1997) 605–607 von G. Haeffner).

Lubac war zwar schon 1950 im Zusammenhang der gegen ihn ergriffenen kirchlichen Maßnahmen *(Humani generis)* von seinem Freund und Mitbruder Teilhard de Chardin gedrängt worden, eine Art *Apologia pro vita sua* zu verfassen, aber er wies zu diesem Zeitpunkt die Idee von sich. Erst 25 Jahre später, nach seiner vollen Rehabilitierung durch die zuständigen kirchlichen und ordensinternen Vorgesetzten, verfaßte er einen zunächst „En réponse à des questions amicales sur l'occasion de mes écrits" betitelten, später in „Mémoire sur l'occasion de mes écrits" umbenannten Text, der zwar in erster Linie einen Überblick über die Entstehung seiner Werke gibt, aber dabei natürlich auch entscheidende Einblicke in die Biographie der Jahre 1929–1960 gewährt. – Die ersten acht seines insgesamt neun Kap. umfassenden Buchs: ‚Mémoires' entstanden 1975, also 15 Jahre vor seinem Tod im Jahre 1991. 1981 fügte er noch ein letztes Kap. an. Veröffentlicht wurde der Text zum ersten Mal unter dem Titel „Mémoire sur l'occasion de mes écrits" im Jahre 1983, in zweiter Auflage 1992. Nach Auskunft des Vorwortes ist die hier vorliegende dritte Auflage identisch mit der 1992 vorgelegten. Es wurden lediglich einige irrtümliche Datierungen korrigiert. – Zusammen abgedruckt mit diesem Haupttext sind folgende, in der oben erwähnten deutschen Übersetzung nicht vorhandenen vier Texte: 1. Das „Mémoire sur mes vingt premières années" (411–420); 2. ein „J'éprouve joie et confiance" (465–468) überschriebenes, am 2. Februar 1983 in „La Croix" erschienenes, mit Jean-Luc Marion, einem der Gründer der Zeitschrift „Communio", und Jean-Marie de Montrémy geführtes Interview; 3. ein „Conversation en famille" (471–480) betiteltes, am Vorabend seiner Ernennung zum Kardinal am 1. Februar 1983 einem namentlich nicht genannten italienischen Jesuiten für die Zeitschrift „La Civiltà Cattolica" gewährtes Interview; 4. eine „Hommage au Cardinal Lustiger" (483–484), ein Text, den Lubac am 13. Februar 1983 im Rahmen einer Abendmesse vorgetragen hat. Besonders dankbar ist man für die erstgenannte Beifügung, den „Bericht über meine ersten zwanzig Jahre", der bisher nur in vier Nummern des „Bulletin de l'Association Internationale Cardinal Henri de Lubac" zwischen 1998 und 2001 abgedruckt war. Dieses zweite ‚Mémoire' geht näher auf sein Elternhaus und seine Kinderjahre, seine Schulzeit, seinen Eintritt in die Gesellschaft Jesu und sein Noviziat in England, seine Mobilisierung (Kriegsausbruch 1914), seinen Fronteinsatz und seine Verwundung ein. Während das erste ‚Mémoire' lediglich von den durch Lubac selbst verfaßten Fußnoten begleitet ist, ist dieses zweite vom Herausgeber sehr ausführlich kommentiert (421–462). Man kann diesen Kommentar fast wie eine Kurzfassung der Biographie der ersten zwanzig Jahre Lubacs lesen. Außer einschlägiger Literatur zitiert der Herausgeber viel aus frühen Briefen Lubacs, in denen er u. a. seine Eindrücke über die ihn fremd anmutende engli-

sche Umgebung zum besten gibt. – Da möglicherweise noch für 2006, ebenfalls im Rahmen der Gesamtausgabe, mit der Publikation von Lubacs bisher nicht veröffentlichtem „Mémento du concile" mit Texten zu seinen verschiedenen Aktivitäten im Rahmen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu rechnen ist, also aus den Jahren 1962–1965, verfügen wir also demnächst zusammen mit den beiden oben erwähnten Mémoires über autobiographische Notizen des großen Theologen für die Jahre von seiner Geburt bis 1917, dann für die Zeit von 1929 bis 1960 und von 1962 bis 1965. Dem Herausgeber ist sehr zu danken für die hilfreiche Einleitung und die sehr reiche Kommentierung des zweiten ‚Mémoires', dem Verlag kann die Kritik nicht erspart werden, daß er den Bd. völlig unzureichend gebunden hat. Schon nach den ersten Seiten Lektüre hält man lauter lose Blätter in den Händen. Das ist bei einem so gewichtigen und in Zukunft sicher viel konsultierten Text wie dem vorliegenden sehr schade! H.-J. Sieben S. J.

3. Systematische Theologie

Schmemann, Alexander, *Eucharistie.* Sakrament des Gottesreichs. Freiburg i. Br: Johannes Verlag Einsiedeln 2005. 324 S., ISBN 3-89411-388-X.

Zusammen mit den „Journals of Father Alexander Schmemann 1973–1983" (Crestwood 2003), die in deutscher Übersetzung 2002 im Johannes Verlag Einsiedeln erschienen sind, rundet die deutsche Ausgabe des letzten und gewissermaßen alles summierenden Werkes „The Eucharist. Sacrament of the Kingdom" (New York 2003) das Vermächtnis des großen orthodoxen Theologen ab. Der Freiburger Systematiker Jan-Heiner Tück betont in eindringlichen Vorbemerkungen über dessen liturgietheologischen Ansatz den durchweg sakramentalen Passage-Charakter aller Teile der Liturgie, deren dankendes Gedenken *(memoria Dei)* den innerzeitlichen Sieg Gottes über die Zeit feiert und damit in der eschatologischen Dimension solchen Feierns steht. Sakramental sei nicht nur der „Höhepunkt" der Konsekration, und der westliche Gedanke vom Opfer der Kirche dürfe nicht über die Wiedervergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers dessen eschatologischen Überstieg vom Tod zum Leben vergessen (7–24).

Schmemann (= S.) sieht die liturgietheologische Rückwende zur Eucharistie als Antwort auf die Krise einer Kirchlichkeit, die einseitig am Menschen und seinem Bedürfnis Maß nimmt (26). In zwölf Kap. entfaltet er die sakramentalen Dimensionen der eucharistischen Liturgie – in systematischer Absicht und nicht als bloßen Kommentar zu den einzelnen liturgischen Vollzügen (deren Genese und teilweise Verengung er gelegentlich eingehend untersucht). „Versammlung" von Zelebrant und Volk (Kap. 1, 29–48) sei „Mit-Dienst oder Konzelebration" (33, mit Verweis auf Nikolaj Afanasjews Theologie des Herrenmahls). Eucharistie habe einen „konziliaren, *sobornalen* Charakter" (39; „sobor" als Versammlung im umfassenden Sinne); in ihr einigten sich sichtbare und unsichtbare Welt und manifestiere sich die verklärte Schöpfung (41; darauf bezieht er auch den „sobor" der in den Ikonen repräsentierten Kirche, die nicht die Gestalt einer den Kirchenraum zwischen Klerus und Gemeinde trennenden Ikonostase annehmen dürfe: 41/42). Versammlung sei nicht Summe einzelner Menschen, sondern „Leib Christi" (4). Die leibliche Repräsentation präge auch das Anlegen der liturgischen Gewänder (46–48). „Das Sakrament des Reiches Gottes (Kap. 2, 49–76) umfasse die gesamte Liturgie; es sei Folge einer Adaption westlicher Schultheologie, zugunsten einer verdinglichten Realpräsenz die übrige Liturgie zur bloß veranschaulichenden „Antithese des Realen" abzuwerten (53), während doch in orthodoxer Erfahrung gerade die kosmische „Sakramentalität der Schöpfung" selbst als eschatologische Wirklichkeit manifest werde (56–66). Diese liturgische Epiphanie als Symbol sei das eigentlich Sakramentale: Daß das „Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" für immer nahegekommen und im Kern Parousie Christi sei (66–76), spreche programmatisch die eröffnende Doxologie der Liturgie aus (66). Erster liturgischer Akt und wirklicher Beginn sei der Einzug (Kap. 3, 77–96) „der Kirche in das Reich Gottes" (78), zugleich „Exodus" aus der Welt „im Namen der Welt und um ihrer Erlösung willen" (82). Die große Ektenie er-

flehe die Annahme des schon Gewährten (84). Den großen umspannenden Bogen habe die neuere liturgische Tradition jedoch verengt und im „kleinen Einzug" auf Altarraum bzw. Wortliturgie beschränkt (88–92). So beklagt S. auch die Diastase von Wort und Sakrament durch den Einfluß lateinischer Theologie (Kap. 4, 96–116), denn sie zerreiße die liturgische Bipolarität, ausgedrückt durch den Sitz des Bischofs innerhalb der Versammlung während der Wortliturgie und durch den Altar als Ort der Opfer- bzw. Mahlliturgie. Das Evangeliar sei „eine Wort-Ikone der Offenbarung Christi und seiner Gegenwart unter uns" (103); das Lektionar schließe allerdings in seiner gewachsenen Einseitigkeit den größeren Teil des Alten Testaments aus und lasse nur einen gewissen Teil des Neuen zu – Ursache einer kirchlichen „Unkenntnis der Heiligen Schrift", „die letzten Endes zum Unverständnis der Liturgie" führe (wie S. wohl in Anspielung auf das bekannte Hieronymus-Wort feststellt: 107). Die Homilie müsse ebenso „Verkündigung des Evangeliums selbst" und nicht etwa eine „Art ‚persönlicher' Angelegenheit des Predigers" sein (111), wie die aus dem „sobor" erwachsene Tradition keine „zur Schrift ‚komplementäre' Glaubensquelle", sondern eben deren Auslegung sei (112/113). Die kleine Ektenie, verbunden mit Litanei und Gebet für die Katechumenen, erinnere an die Sendung der Kirche (Kap. 5, 116–139), wenn sie Katechumenen und Büßende entlasse (121–124). Die Gläubigen seien hierarchisch deswegen in Priester und Laien strukturiert, weil beide in je unterschiedlicher Weise die Autorität und den Gehorsam Christi verkörperten (128–132). Das Ausbreiten des Antimension deutet S. als vieldimensionales Geschehen, wenn sich in ihm die Bevollmächtigung des Zelebranten durch den Bischof ausdrückt, in der Pfarrei die gesamte Kirche repräsentativ zu versammeln (der Sinn von „Ortskirche" über territoriale Rechtsprinzipien hinaus: 132–139) – hier sei die falsche Alternative „protestantischer Kongregationalismus" oder „römischer Zentralismus" (138) überwunden. Die Darbringung der Gemeinde (Kap. 6, 140–180) bringe kein zusätzliches Opfer der Kirche, sondern in ihr übergebe sich die ganze Kirche in Christus dem Vater (142–152, 165–169; ein Exkurs über den soteriologischen Sinn aller *memoria*: 170–179). Zur Einheit der Versammlung (Kap. 7, 180–211) rufe der Bittruf „Laßt uns einander lieben!" (vgl. 1 Kor 16,20); gemeint ist die eschatologische und doch schon gegenwärtige Überwindung der Entfremdung zwischen Menschen durch Glaube, Kirche und Eucharistie, die ihrerseits schon eins sind (192). Darin unterscheide sich der Glaube vom „religiösen Gefühl", das nur passiv nach befriedigten Bedürfnissen strebe und die „Einheit von oben" durch eine eigenmächtige „Einheit von unten" ersetze (198 – mit drastischer Kritik an Versuchen, „das Christentum in die ‚heutige Sprache zu *übersetzen*'" und solchen Bedürfnissen anzupassen: 199–211, hier 200). In der Anaphora (Kap. 8, 212–225) beginne sich der Sinn der Versammlung zu erfüllen (217); die Danksagung jedoch (Kap. 9, 226–251) sei „aus dem kirchlichen Gottesdienst herausgefallen" (227), obwohl gerade sie den Hauptunterschied zwischen Chrysostomus- und Basilius-Liturgie markiere (228). Das Gedächtnis (Kap. 10, 252–277) sei anfällig für „Reduktionen" (als bloßer historischer *„konsekratorischer* Verweis" in der lateinischen und auch der protestantischen Liturgie: 255), als „Ersetzen der zentralen Frage durch eine abgeleitete", durch die das „Was" hinter das „Wie" zurücktrete (256; entsprechend die nachscholastische „Verkürzung der Liturgik auf Liturgiegeschichte", 260). Sinn des Gedenkens sei „die eigentliche *Wirklichkeit* des Reiches" (262, unter Verweis auf Lk 22,29–30), dem „telos" der um das Gedächtnis der göttlichen Liebe willen geschaffenen Welt (264). Eucharistie sei deswegen kein „Mittel „ zur Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers und seiner im letzten Abendmahl eingesetzten sakramentalen Form – hier werde das eucharistische Gedächtnis isoliert und aus der Feier als Ganze herausgetrennt (267). Angesichts des Mysteriums der Sünde *„verurteilte* sich Christus mit dem Letzten Abendmahl selbst zum Kreuz und zu der darin sich ereignenden Offenbarung des Reiches der Liebe", das durch das Kreuz in die Welt eintritt (271). Diese kenotische Struktur der Eucharistie sieht S. in der gegenseitigen innergöttlichen Hingabe der Personen begründet (273). Darum sei die Eucharistie „Sakrament des Heiligen Geistes" (Kap. 11, 278–295), der an Christus Anteil nehmen lasse (294) und zur Gemeinschaft führe (294), nicht Produkt einer Konsekrationsformel (279 bzw. 286; daher die orthodoxe Ablehnung der eucharistischen Anbetung: 294). Eucharistie münde in Kommunion (Kap. 12, 296- 316) – was die liturgische Praxis nur unzureichend ausdrücke (302; dennoch versagt sich S. eine

triumphale Ablehnung der westlichen, d.h. katholischen bzw. protestantischen Praxis hier nicht, 303). Das Fürbittgebet nach der Epiklese bringe dieses zugleich kosmische, ekklesiologische und eschatologische Ziel zum Ausdruck (300–310).

S.s leitende These, die Eucharistie des „sobor" symbolisiere das Reich Gottes und sei insgesamt sakramentale Handlung, unterläuft viele gewohnte und scheinbar unüberwindliche Reduktionen und führt zur Sache des Sakraments zurück – auch wenn sein wenig differenzierter Gebrauch des Sakramenten*begriffs* gewöhnungsbedürftig bleibt. Sein Versuch, Theologie aus der Reflexion auf Liturgie zu treiben, hat fundamentale Bedeutung für die Hermeneutik theologischer Aussagen. Viele seiner liturgiekritischen Beobachtungen finden ihr Gegenstück für die „westlichen" liturgischen Praktiken. Aber dieses große ökumenische Potential – jenseits von „Kult und Pathos der ‚Einheit'" (198) – könnte sich noch überzeugender entfalten, wäre es nicht immer wieder grundiert von allzu negativen und pauschalen Einwänden gegen „westliches" Liturgieverständnis, die Widersprüche dort konstruieren, wo doch vergleichbare Mißstände in liturgischer Theorie und Praxis stören (um nur einige Fundstellen zu nennen: 115, 138, 159, 213–215, 265, 282). Die lateinische Scholastik bietet gewiß mehr als die „Reduktionen", deren Übernahme S. in der Orthodoxie beklagt (die neuere katholische Theologie fällt bei S., bis auf ein Bouyer-Zitat, gänzlich aus!). Auch die vielfältigen Anknüpfungspunkte, die nicht erst durch die liturgische Neuorientierung des II. Vatikanischen Konzils gegeben sind, hätten es erlaubt, gemeinsame Anliegen positiv zu formulieren. Über all dies muß man wohl hinweglesen, um das Buch recht zu würdigen. (Errata: 114: „Pauls", richtig „Pius'"; 178: „Oder", richtig „Ode"). P. Hofmann

„Unitatis redintegratio". 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag. Herausgegeben von *Wolfgang Thönissen* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts; Nr 23). Paderborn/Frankfurt am Main: Bonifatius-Verlag/Lembeck-Verlag 2005. 340 S., ISBN 3-89710-324-9 (Bonifatius)/3-87476-482-6 (Lembeck).

Am 21. November 1964 hat das II. Vatikanische Konzil das Dekret über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio" feierlich verkündet. Dieses Dokument leitete programmatisch eine neue Phase des ökumenischen Engagements der Katholischen Kirche ein. Inzwischen sind vier Jahrzehnte des Bemühens dieser Kirche, zu einer Vertiefung ihrer Einheit mit anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften beizutragen, vergangen. Da lag es nahe, im Lichte der Entwicklungen und Erfahrungen, die es inzwischen gibt, noch einmal auf das Dokument zurückzublicken, das die konziliaren Weichenstellungen eingeleitet hatte. Gleichzeitig galt es, eine ökumenische Bestandsaufnahme zu wagen: Was ist aus den Aufbrüchen der damaligen Jahre inzwischen geworden? Wo haben sie Türen aufgetan? Wo sind Grenzen spürbar geworden und geblieben?

Das Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn hat ein wissenschaftliches Symposion im Kreis ausgewählter Fachleute veranstaltet, bei dem es um derartige Fragen ging. Es fand vom 4. bis 6. November 2004 in Paderborn statt. Der vorliegende Bd. enthält die Dokumentation der zehn Referate und der zehn Korreferate, die gehalten wurden. Die meisten Referenten waren Katholische Theologen/Theologinnen, die seit Jahren auf der ökumenischen Bühne einen Namen haben, unter ihnen auch einige Bischöfe (Bischof Koch, Bischof Scheele): Wolfgang Beinert, Heinrich Döring, Josef Freitag, Medard Kehl SJ, Peter Neuner, Johannes Oeldemann, Hermann-Josef Pottmeyer, Dorothea Sattler, Karl-Heinz Selge, Wolfgang Thönissen, Hans Jörg Urban, Harald Wagner, Günter Wassilowsky, Myriam Wijlens. Dazu kamen drei Persönlichkeiten, die andere konfessionelle Traditionen repräsentierten: Dr. Christine Axt-Piscalar, Dr. Grigorios Larentzakis, Dr. Manfred Marquardt. In den verschiedenen Beiträgen dieser Autoren scheint ein differenziertes Panorama der ökumenischen Kirchen- und Theologieszene auf, wie sie in deutschen Landen vorliegt. Blicke über die damit gegebenen Grenzen fallen weitgehend aus. Was jedoch vorgetragen wurde, darf als zutreffend und repräsentativ gelten. Dem ökumenischen Insider war es vor der Lektüre der Beiträge weitgehend vertraut. Als besonders eindrucksvoll kann der Text von Bischof Koch (Basel) gelten. Er hat in bemer-

kenswert klarer und richtiger Weise die „bleibenden Aufgaben für die Ökumene aus katholischer Sicht" dargestellt (287–315).

Auf die beiden ersten Vorträge des Bds. sei eigens hingewiesen. Sie bieten konziliengeschichtliche Informationen, die bislang entweder nicht bekannt waren oder erst seit kurzem zugänglich, aber doch von einiger Bedeutung sind. *G. Wassilowski* hat in seinem Text „Zur Relevanz historischer Konzilsforschung für die Interpretation des Ökumenismusdekrets" (19–32) die einschlägigen Erkenntnisse vorgetragen, die er vor wenigen Jahren in seiner Dissertation „Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums" (Innsbruck 2001) umfassend mitgeteilt hatte. Im Zentrum dieser Darlegungen stehen die Bemühungen einiger deutscher Theologen und Bischöfe um eine geeignete Grundkategorie zur Erschließung des theologischen Wesens der Kirche. Es handelte sich um die Bischöfe König, Döpfner, Volk, Höffner, Kempf (u. a.) sowie um die Theologen Semmelroth, Rahner, Grillmeier, Ratzinger (u. a.). Die Kernbestimmung der Kirche kreiste in ihren Beiträgen, die dann auch konziliar rezipiert wurden und neue ökumenische Perspektiven auftaten, um den Begriff des Sakraments (oder auch Mysteriums). Sie brachten ihn nach einem längeren vorbereitenden Austauch am Ende der Ersten Konzilsphase, also Ende November/Anfang Dezember 1962, in die konziliaren Debatten ein. Das spielte sich zum Teil in dramatischen Formen ab, führte aber schließlich doch zum Erfolg. Für eine sachgerechte Deutung der Entscheidungen des II. Vatikanums sind die konzilsgeschichtlichen Erkenntnisse, die nun zugänglich sind, von ausschlaggebender Bedeutung – wie Wassilowsky überzeugend dargelegt hat.

Der zweite Beitrag, der eigens erwähnt sei, stammt vom Direktor des J. A. Möhler-Instituts, der auch den vorliegenden Bd. als Herausgeber verantwortet: *W. Thönissen*. Er trägt leider keine eigene Überschrift, sondern läuft als „Korreferat" zu dem vorgehenden Referat. Der Sache nach geht es erneut um die Bedeutung der historischen Konzilsforschung, die aber auch hier nicht nur im allgemeinen betont, sondern durch die Vorstellung von konkreten Ergebnissen, die sie erbracht hat, erfahrbar nachgewiesen wird. Thönissen hat das Archiv des Möhler-Instituts durchstöbert und dabei schließlich auch den Nachlaß von Eduard Stakemeier gefunden. Diesen Nachlaß stellt er nun vor und wertet ihn aus, wobei die überragende Bedeutung Stakemeiers für das Werden der ökumenischen Einrichtungen und für das Aufkommen der ökumenischen Bemühungen in der katholischen Kirche offenkundig wird. Die Summe dieser konzilshistorischen Erkenntnisse finden sich in zwei Sätzen: „E. Stakemeier ist ein Mann im Hintergrund, der für Erzbischof Lorenz Jäger arbeitet, möglicherweise einer in der Gruppe von Theologen im Umfeld des Einheitssekretariates, die entscheidend an wichtigen Themen und Themenstellungen arbeiten. ... Themen, die Stakemeier im Wesentlichen bearbeitet hat, sind: Schrift und Tradition, Glaube und Rechtfertigung, das Verhältnis der Reformkonzile der Neuzeit zueinander, die Ekklesiologie" (44). Beide Aufsätze, der von Wassilowsky und der von Thönissen, tragen in beachtlicher Weise dazu bei, das Ereignis, das das II. Vatikanische Konzil war, plastisch werden zu lassen. Und dies trägt zu einer sachgerechten Würdigung und Deutung seines Erbes und seines Auftrags bei.

Wer Anregungen für eine ökumenische Zwischenreflexion sucht, findet sie im vorliegenden Bd. in reichem Maße. W. Löser S. J.

4. Praktische Theologie

Johann Wolf, Historiker des Eichsfeldes: Landesgeschichtsschreibung um 1800, im Auftrag des Landkreises Eichsfeld [u. a.], herausgegeben von *Ulrich Hussong* [u. a.] (Beiträge aus den Archiven im Landkreis Eichsfeld; Band 3). Duderstadt: Mecke 2005. 330 S./Ill., ISBN 3-936617-29-5.

Der ausgesprochen informative und darüber hinaus ansprechend gestaltete Sammelbd. beleuchtet Leben und Werk des Jesuiten und Historikers Johann Wolf (1743–1826), dessen Andenken als „Vater der eichsfeldischen Geschichtsschreibung" noch im-

mer lebendig ist. In insgesamt 15 Beiträgen werden die verschiedenen Aspekte der Biographie und des Schaffens dieses weit über die Grenzen des Eichsfelds hinaus bedeutsamen Geschichtsforschers anschaulich in Erinnerung gerufen und eine Bilanz des aktuellen Forschungsstandes geboten.

Während Ewald Frankenberg mit großer genealogischer Akribie die Familiengeschichte darstellt, gelingt es Peter Aufgebauer, Wolfs Lebensweg knapp und prägnant nachzuzeichnen. Der Jesuit lebte in einer Umbruchzeit. Als junger Kollegsprofessor wurde er 1773 in Heiligenstadt Zeitzeuge der Ordensaufhebung – ein Erlebnis, das ihn zeitlebens prägte. Als Lehrer unersetzlich, konnten er und einige seiner Mitbrüder auch über dieses dramatische Datum hinaus ihren Beruf ausüben. Wolf blieb noch zwölf Jahre am Heiligenstädter Gymnasium tätig, bevor ihn der Mainzer Erzbischof 1785 durch ein Kanonikat am St.-Peters-Stift zu Nörten in die Lage versetzte, die folgenden 41 Lebensjahre frei von materiellen Nöten seinen historischen Forschungen nachgehen zu können – ein Beispiel landesherrlicher „Forschungsförderung", das heutigen Historikern, die oft um zwei- bis dreijährige Drittmittelfinanzierungen ringen müssen, fast paradiesisch erscheinen mag. Wolf hätte auch die Option gehabt, nach Erfurt zu gehen, doch fiel die Entscheidung zugunsten Nörtens primär wegen der räumlichen Nähe zu Göttingen und dessen „unvergleichlicher Bibliothek". Nicht zuletzt hier fand er die Quellen vor, die es ihm ermöglichten, ein Lebenswerk zu schaffen, das 47 z. T. recht voluminöse Monographien und Zeitschriftenaufsätze umfaßt, die von Thomas T. Müller detailliert verzeichnet werden. Mit Wolf begann zweifellos die wissenschaftliche Geschichtsschreibung im Eichsfeld. Viele seiner Werke haben bis heute nichts von ihrem grundlegenden Charakter verloren, was allein schon die Tatsache illustriert, daß zahlreiche Titel in den 1990er Jahren Nachdrucke erfuhren – genannt seien die zweibändige „Politische Geschichte des Eichsfeldes" (1792/93), die „Geschichte und Beschreibung der Stadt Heiligenstadt" (1800), die „Städte im Obereichsfeld (1800), die „Denkwürdigkeiten des Marktfleckens Dingelstädt im Harz-Departement, Distrikt Heiligenstadt" (1812) und die „Denkwürdigkeiten der Stadt Worbis und ihrer Umgebung" (1818). Der von Müller zusammengestellte Katalog der Publikationen Wolfs sowie eine Bibliographie des Schrifttums über ihn erleichtern gerade dem Nicht-Fachmann den Zugang zum Lebenswerk dieses allzu lange außerhalb des Eichsfeldes zu wenig beachteten Historikers. Der Nachdruck zweier Aufsätze über das Kloster Worbis („Historische Nachrichten von dem ehemaligen Closter Worbes auf dem Eichsfelde") und über den Bauernführer Pfeifer („Historische Nachrichten über Heinrich Pfeifer, den ersten Aufwiegler der Bürger zu Mühlhausen und der Bauern auf dem Eichsfelde in den Jahren 1524 und 1525"), die 1805 im „Hercynischen Archiv oder Beiträge zur Kunde des Harzes und seiner Nachbarländer" zu Halle erschienen, rundet den sehr positiven Gesamteindruck des Bds. ab und macht diese bisher schwer verfügbaren Texte besser zugänglich. Daß Wolf als Kleriker eine ausgesprochen ablehnende Haltung zum Bauernkrieg vertrat, darf nicht verwundern, wie Müller zu Recht feststellt: „Ein Ex-Jesuit kann nicht aus seiner Haut". Ungeachtet aller Verurteilung der „Aufrührer" hielt Wolf aber, wie Müller betont, immer an seinem Grundsatz fest, den er im Vorwort seiner „Politischen Geschichte des Eichsfeldes" (1792) formulierte, nämlich die Darstellung historischer Tatsachen und sein eigenes Urteil darüber klar zu trennen: „Die erste und heiligste Pflicht des Geschichtsschreibers ist, so zu schreiben, wie die Sachen an sich sind, nicht wie sie einige sich einbilden oder wünschen." Der ungleich bekanntere Leopold von Ranke hat diese Maxime später so formuliert, Aufgabe des Historikers sei es, das Geschehene so darzustellen, „wie es eigentlich gewesen" ist. Es war und ist Wolfs auf Ausgleich bedachter, von konfessionellem Eiferertum freier, unparteiischer und im besten Sinne „aufgeklärter" Geist, verbunden mit seinem wissenschaftlichen Ansehen als Historiker, die ihm große Wertschätzung auch über Konfessionsgrenzen hinweg eintrugen. Dies belegt *Ulrich Hussong* gleich an mehreren Beispielen, und zwar – in seinem Beitrag „Unser gelehrter Nachbar" – anhand der durchaus nicht wenigen Besprechungen der Bücher Wolfs sowohl in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen" wie auch den Erfurter „Nachrichten von gelehrten Sachen", als auch anhand der Tatsache, daß ihn der preußische Staatskanzler Karl August von Hardenberg mit der Erforschung seiner Familiengeschichte beauftragte. Daß ein protestantischer Staatsmann einen Katholiken, zumal aus-

gerechnet einen Exjesuiten, mit dieser doch sehr vertrauensvollen Aufgabe betraute, spricht für sich: Unverkennbar haben seine Zeitgenossen ungeachtet konfessioneller oder politischer Scheidelinien die Qualität und Redlichkeit seiner Arbeit anerkannt und ihr hohes Lob gezollt.

Interessante Einblicke in die methodische und konzeptionelle Arbeitsweise des Nörtener Kanonikus bietet Hussongs Beitrag über „Johann Wolf als Geschichtsschreiber. Arbeitsplan, Arbeitsweise, Urkundeneditionen". Er zeigt auf, daß es zu Wolfs wichtigen Verdiensten zählt, seine Darstellungen durchgängig mit Urkundenanhängen ausgestattet zu haben, was zu dieser Zeit – lange vor dem Durchbruch des „Historismus" – keine Selbstverständlichkeit war. Ein zeitgenössischer Rez. seiner „Eichsfeldischen Kirchengeschichte" (1816) konnte zu Recht den Anhang mit 134 Urkunden lobend hervorheben. In der Vorrede zu seiner „Politischen Geschichte des Eichsfeldes" führt Wolf an, er habe bisher 950 Urkundentexte konsultiert, von denen 250 in den beiden Bdn. publiziert seien (137). Daß es sich dabei oft um die ersten und seither einzigen Abdrucke dieser Quellentexte handelt, macht seine Werke bis heute wertvoll, zumal viele der Urkunden zwischenzeitlich durch Krieg oder Naturkatastrophen verloren gingen und nur durch Wolf der Nachwelt überliefert sind (128f.). Dabei ging er sehr überlegt vor und verzichtete schon wegen der hohen Druckkosten auf den Wiederabdruck bereits publizierter Quellen – auch wenn dies, wie im Falle z.B. des Quellenanhangs zur Stadtgeschichte Heiligenstadts, den Eindruck von Lückenhaftigkeit aufkommen lassen kann (134). Dieser von der heutigen Editionspraxis abweichende Usus ist aber kein wissenschaftlicher Mangel, sondern Ausdruck ökonomischer Zwänge, von denen auch heutige Autoren und Herausgeber nicht frei sind. Seine Bedeutung als Urkundenforscher erstreckt sich, wie *Paul Lauerwald* herausarbeitet, auch auf die Numismatik, da er im Anhang zu seinen diversen Geschichtswerken zahlreiche münzhistorisch bedeutsame Urkunden publizierte.

Wolfs soziales Engagement belegt seine Stiftung „zum Besten armer Hauskranker" seines Geburtsortes Kreuzebra im Obereichsfeld, die *Helmut Godehardt* behandelt. Der Exjesuit kannte aber, wie der Beitrag von *Christophe Duhamelle* und *Maik Pinkert* zeigt, nicht nur fürsorgliche Großzügigkeit, sondern auch das Gegenteil: In seinem Testament, in welchem er seinen weltlichen Besitz sehr detailliert auf seine noch lebenden Geschwister bzw. die Kinder der bereits verstorbenen aufteilte, enterbte er – ohne Angabe von Gründen – allein seinen Neffen Johannes Funke, dem „nichts in die Hände gegeben werden" durfte (196).

Wolfs Stellenwert erschöpft sich, soviel steht fest, nicht im lokalen bzw. regionalen Rahmen, sondern geht weit darüber hinaus. Sein Lebenswerk bildet einen wesentlichen Beitrag zur Fortentwicklung der Historiographie zu Beginn des 19. Jhdts. Dem vorgestellten Bd. gelingt es durchaus überzeugend, diese Leistung klar herauszuarbeiten. Abschließend bleibt, diesem Buch einen über die Heimathistoriker hinaus erweiterten Leserkreis zu wünschen. M. Müller

Sundermeier, Theo, *Aufbruch zum Glauben.* Die Botschaft der Glasfenster von Johannes Schreiter. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2005. 99 S./Ill., ISBN 3-87476-460-5.

Es ist ein Glücksfall, wenn sich ein bildender Künstler und sein authentischer Interpret treffen. Ein solcher Fall scheint bei der Begegnung von Johannes Schreiter, dem begnadeten Glasmaler, und dem evangelischen Theologen Theo Sundermeier eingetreten zu sein. Johannes Schreiter, Jahrgang 1930, gehört zu den herausragenden Glasmalern unserer Tage, Theo Sundermeier ist emeritierter Theologie der Universität Heidelberg und hat sich zeitlebens um den Dialog des Glaubens mit der Kultur der Gegenwart, auch über den europäischen Rahmen hinaus, befaßt. Er ist seit Jahren mit Johannes Schreiter befreundet. So war er in besonderer Weise berufen, die neueren Bildwerke von Johannes Schreiter zu deuten. Ihm ist denn auch eine neuere Komposition Schreiters, das Westfenster der Carolinenkirche in München-Obermenzing (1997) gewidmet.

In der Mitte des Werkes stehen in mehrfacher Hinsicht die Entwürfe Johannes Schreiters für die Heiliggeistkirche in Heidelberg, zumeist aus dem Jahre 1983. Sie gehören zu

Schreiters Werkgruppe „Fazit". Es war ursprünglich gedacht, Nordseite, Chor und Südseite mit dieser Fensterserie auszustatten. Sie sollte darauf Rücksicht nehmen, daß die Heiliggeistkirche in Heidelberg in der frühen Neuzeit auch die Bibliotheca Palatina aufgenommen hatte, eine frühe Form der Heidelberger Universitätsbibliothek. Der Auftrag wäre gewesen, den Ertrag der einzelnen Wissenschaften und Kulturbereiche in den Kirchenraum hineinzustellen und damit auch mit dem Glauben aus heutiger Sicht und Erfahrung zu konfrontieren. Das Projekt scheiterte an Bedenken der örtlichen kirchlichen Gremien (Sundermann schlägt vor, wenigstens die fehlenden Fenster der Südseite noch zu verwirklichen). Vielleicht war es nicht zuletzt diese Erfahrung, die bei Johannes Schreiter zu einem religiösen Erlebnis führte, das ihn bewußt Christ werden ließ. So ist es berechtigt, wenn Verf. das künstlerische Werk Schreiters seit diesem Zeitpunkt vor allem unter der Rücksicht des „Aufbruchs zum Glauben" deutet.

Schreiter sieht sich der abstrakten Kunst verpflichtet. Die Schwierigkeit liegt auf der Hand, den von ihm verwendeten Symbolen und Formen einen eindeutigen Sinn zu verleihen. Diese Schwierigkeit wird vom Autor durchgehend gesehen. Sie wird zusätzlich dadurch gesteigert, daß die Bilder Schreiters nicht eine allgemein menschliche Wahrheit, sondern die Wahrheit der Botschaft Gottes über die Welt bzw. an die Welt darstellen wollen. Eine wichtige Rolle spielt dabei eine Reihe von Symbolen, die Schreiter selbst entwickelt hat und die an die Stelle der überlieferten Symbole treten, die das Christentum verwendet, die heute aber zu abgenützt erscheinen, um noch aussagekräftig bleiben zu können (vgl. die Beispiele auf S. 16 und 42).

In sich bilden die in dem vorgelegten Bd. abgebildeten und erläuterten Glasbilder Schreiters ein geschlossenes Ganzes. Sie vermitteln den Eindruck eines Künstlers, der aufgrund eines tiefgehenden Glaubenserlebnisses eine von Gott und seinem Wort geschenkte Sicht der Wirklichkeit und des Menschen vermittelt. Das reformatorische Element dieser Sicht wird vom Verf. mehr als einmal betont. Dazu seien einige kurze Anmerkungen erlaubt. Zunächst arbeitet Schreiter von Anfang an für katholische und evangelische kirchliche Auftraggeber. Zum zweiten arbeitet der Künstler seit den sechziger Jahren bereits für kirchliche Räume – man denke an den Jesaja-Zyklus der Marienkirche Hamburg aus den Jahren 1962–64 (abgebildet und kommentiert in: Hans H. Hofstätter, Johannes Schreiter. Neue Glasbilder, München 1965, einem Buch, das der Rez. mit einer Widmung Schreiters besitzt). Zum dritten könnte darauf hingewiesen werden, daß die Glasbilder Schreiters früh Linien aufweisen, die aus einem geometrisch geordneten Raum ins Leere vorzustoßen scheinen (ein Phänomen, auf das der Verf. auf S. 14 hinweist). Schöne Beispiele finden sich in einem Beitrag von R. Hüttel, „Die dialektische Bildsprache von Johannes Schreiter" in der Zeitschrift Das Münster 35 (1982) 97–112). Sie liegen alle zeitlich vor dem Jahr 1983. Es liegt nahe, solche „Grenzüberschreitungen" als Öffnung der gesehenen Wirklichkeit auf das Unsinnliche und Übersinnliche hin zu deuten. Aus streng reformatorischer Sicht mag jeder Versuch eines Zugangs zu Gott am Wort vorbei als Selbsterlösung und darum frevelhaft erscheinen. Es könnte jedoch sein, daß sich Gott dem Menschen in seiner Gnade ahnend erschließen läßt, bevor diesem das Wort als solches bewußt wird. Dies gilt vor allem für Menschen, die als Kinder und Heranwachsende in irgendeiner Form bereits im Einflußbereich christlicher Glaubensverkündigung gestanden haben. „Eh ich durch deine Hand gemacht, da hast du schon bei dir gedacht, wie du mein wolltest werden", so läßt der Verf. Paul Gerhardt im Zusammenhang mit dem Schaffen Johannes Schreiters sagen (47).

J. Beutler S. J.

Amend, Gottfriedis, *Bewegt von Gottes Geist.* Zur Spiritualität Maria Katharina Kaspers und zur Geschichte ihrer Gemeinschaft. Herausgegeben von der *Provinzleitung der Armen Dienstmägde Jesu Christi.* Montabaur: Verlag Arfeller GmbH 2005. 287 S., ISBN 3-9810235-0-1.

Sr. Gottfriedis Amend ADJC hat sich durch die Edition der Schriften Katharina Kaspers (vgl. dazu meine Rez. in dieser Zeitschrift 77 [2002] 269f.) und die Edition der sog. Sekretärinnenbriefe (vgl. meine Rez. in dieser Zeitschrift 79 [2004] 301–303) einen Namen gemacht. Es war eine glückliche und naheliegende Idee, daß Sr. Gottfriedis jetzt in

etwas leichterer Form auf die Spiritualität Katharina Kaspers eingegangen ist. Erwachsen ist die vorliegende Publikation aus Aufsätzen und Vorträgen, die vor einzelnen Schwesternkonventen gehalten wurden. Es handelt sich um 15 Aufsätze bzw. Kap.; auf einige davon möchte ich etwas näher eingehen.

Im 5. Kap. (Die vier ersten Gefährtinnen Maria Katharinas, 49–52) erfahren wir etwas über den Beginn des neuen Ordens. Die Kongregation entsteht durch die Gelübdeablegung von fünf jungen Frauen, die offensichtlich sehr verschieden sind. Über das Datum der ersten Profeß dieser Frauen gibt es keine Unsicherheit; es ist der 15. August 1851. Aber über den Ort der Gelübdeablegung liegen einander widersprechende Angaben vor. Nach den Angaben der ersten Sekretärin der Stifterin legen die ersten fünf Mitglieder der Kongregation im Pfarrhaus zu Wirges ihre Gelübde ab. Der erste Biograph Katharina Kaspers, Georg Hilpisch, schreibt dagegen, die Gelübdeablegung habe in der Sakristei der Pfarrkirche in Wirges stattgefunden. Bei den vier Gefährtinnen handelt es sich um die folgenden Frauen: Katharina Schönberger aus Dernbach, Elisabeth Haas aus Oberhaid (sie wurde später [„wegen ungezogenen, unverbesserlichen Betragens"] wieder entlassen), Anna Maria Müller aus Dernbach und Elisabeth Meuser aus Mengerskirchen.

Im 12. Kap. (Auswirkungen des Kulturkampfes auf die Gemeinschaft, 161–177) geht es um den Kampf zwischen Staat und katholischer Kirche in Deutschland, der im Jahrzehnt nach der Reichsgründung geführt wurde. Der Kulturkampf (1871–1886) führte u.a. zum Verbot aller Orden, die nicht der Krankenpflege dienten. Den Armen Dienstmägden Jesu Christi war es verboten, neue Mitglieder aufzunehmen. Schulen und Kindergärten mußten geschlossen werden. In der Chronik des Mutterhauses von 1880 heißt es: „Die Genossenschaft hat in diesem Jahre die Krankenpflege noch ausüben können, ohne vom Staat behindert zu werden. Daß aber infolge des Kulturkampfes in Preußen die Neuaufnahme von Novizinnen uns fast unmöglich gemacht worden ist, legt unserer Genossenschaft und jeder Schwester insbesondere große Opfer auf; die Kräfte der Schwestern reiben sich auf, ohne daß sie den an sie gestellten Anforderungen genügen können" (172).

Das 13. Kap. (Die Ordensausbildung zur Zeit der Gründerin, 178–202) berichtet über die Ausbildung der Schwestern. Daß diese (im Noviziat) in solider Weise in das Ordensleben eingeführt wurden, versteht sich von selbst. Aber auch die Krankenschwestern und jene, die für den Schuldienst bestimmt waren, erhielten eine gute Ausbildung. Allenfalls im Bereich der Höheren Schulen zeigen sich Mängel (vgl. 196f.). Für die religiöse Bildung darf gelten, was Sr. Gottfriedis zusammenfassend so formuliert: „Überblickt man die dargestellten Maßnahmen, kommt man zu der Erkenntnis, daß diese vielseitig waren. Es läßt sich also mit Fug und Recht sagen, daß schon in den Anfangsjahren der Kongregation den Schwestern viele Möglichkeiten angeboten wurden, ihr religiöses Leben nach Abschluß des Noviziates weiter zu fördern und zu entfalten. Damit entspricht die Gemeinschaft dem ersten und wichtigsten ‚*Zweck der Genossenschaft*', der nach den Satzungen aus dem Jahre 1870 darin besteht, nach der eigenen Heiligung zu streben" (202).

Im 14. Kap. (Internationalität in der Kongregation der ADJC, 203–215) wird auf die geographische Verbreitung der Dernbacher Kongregation eingegangen. Maria Katharina Kasper fühlt sich bei ihrem Wirken nicht an geographische Grenzen gebunden. So kommt es zu einer raschen Ausbreitung über das Gebiet des Bistums Limburg hinaus. Schon 1868 wagen die ersten acht Schwestern die Überfahrt nach Nordamerika und gründen in Hessen-Kassel, im Staate Indiana, die Diözese Fort Wayne, eine Niederlassung. Heute (2005) gehören 726 Schwestern zur Kongregation. Davon leben 392 in der deutschen und 151 in der amerikanischen Provinz. 21 Schwestern bilden die niederländische Provinz, sieben die Region England. 154 Schwestern zählen zur indischen Provinz. Vermehrt kommen Kandidatinnen auch aus Kenia und Nigeria. – Diese ganz wenigen „Kostproben" aus dem vorliegenden Werk mögen genügen. Sie haben hoffentlich gezeigt, daß es sich sehr lohnt, diesen Bd. zu lesen. Daß Sr. Gottfriedis auch diesmal wieder ein solides, leicht zu lesendes und informatives Buch geschrieben hat, versteht sich fast schon von selbst. Ein kleiner Schönheitsfehler: Man hätte der Arbeit unbedingt ein Personenverzeichnis beigeben sollen.

R. Sebott S. J.

Meegen, Sven van, *Alttestamentliche Ethik als Grundlage einer heutigen Lebensethik.* Ein Beitrag zum interreligiösen Dialog (Bibel und Ethik; Band 3). Münster: LIT 2005. 432 S., ISBN 3-8258-8316-7.

Während sich die meisten aktuellen Ethik-Publikationen an philosophischen oder systematischen Entwürfen orientieren, ist es das hochgesteckte Ziel des Verf.s, die in der Literatur meist nur steinbruchartig zitierten biblischen Schriften zu untersuchen, um auf diese Weise eine alttestamentlich fundierte, verbindliche Basis einer Lebensethik zu zeichnen, die Judentum, Christentum und Islam zu teilen vermögen. Der Verf. arbeitet präzise heraus, wie die gemeinsamen ethischen Überzeugungen die drei abrahamitischen Religionen verbinden, wie etwa den Schutz des menschlichen Lebens. Gemeinsamkeiten und Differenzen der Bibel in der jüdischen und christlichen Auslegungstradition sowie im Koran zieht der Verf. kundig heran. Teil I (11–34) führt in die Hermeneutik der Arbeit anhand des „Lebensbegriffs" ein und zeigt die verschiedenen Begriffsentwicklungen in religiöser wie philosophischer Tradition. Unter „Lebensethik" versteht der Verf. ein moralisches Systemdenken, welches das Leben als unbedingtes Gottesgeschenk annimmt und bejaht. Teil II (35–93) untersucht, ob sich die Texte des AT als Quellen ethischer Urteilsfindung verwenden lassen. Dabei arbeitet der Verf. in detaillierter philologischer Analyse Gemeinsamkeiten zwischen jüdischer und christlicher Auslegung des AT heraus (Verständnis von Offenbarung, Würde des Menschen, Befreiungstaten Gottes, Erwählung Israels etc.) und legt so einen luziden Überblick über die alttestamentliche Anthropologie vor. Die Querverweise auf den Koran führen den Verf. auf die Ebene gemeinsamer Grundüberzeugungen für eine interreligiöse Lebensethik. Teil III (94–292) beleuchtet das „zeitliche Leben" und beginnt mit einer Untersuchung der alttestamentlichen Schöpfungslehre in Gen 1 und Gen 2 (94–109). Bei der Interpretation kommt der Verf. auch zur Feststellung, daß der Koran kein dem Judentum vergleichbares Konzept der Gottebenbildlichkeit des Menschen besitzt, sondern vielmehr das Leben als Geschenk Gottes versteht. In der Analyse von Ps 8 (110–121) bestätigen sich die Untersuchungsergebnisse. Als historische Hinführung zum Dekalog gibt der Verf. zudem Einblick in das Verständnis der Gesetzgebung im Alten Orient und in Israel sowie in das Bundesverständnis (122–140). Bei seiner Darstellung des Dekalogs Ex 20,2–17 bzw. Dtn 5,6–21 (156–204) gelingt es dem Verf. über die philologische Analyse hinaus, anschaulich seine Ansicht der Lebensethik zu demonstrieren, etwa anhand des Elterngebots (205–222) und des Mordverbots (223–247). Dabei kommt er zum Schluß, daß „rsh" allein das rechts- und gemeinschaftswidrige, vorsätzliche und eigenmächtige Morden von Menschen bezeichnet. Der Dekalog weist, wie herausgearbeitet wird, in seiner Relevanz über Israel hinaus und bietet so auch genügend Anknüpfungspunkte für die Bioethik, ebenso wie für den interreligiösen Dialog. Er zeigt, wie das Minimum eines ethischen Rahmenprogramms auszusehen hat, das dem einzelnen ein Maximum an Lebenschancen zugesteht. Nach einem Kap. über die Bedeutung und Wertung des Todes im AT (248–265) widmet sich der nächste Abschnitt der Unterscheidung zwischen der Lehre von der „Qualität" und der „Heiligkeit" des Lebens (267–298). Der Verf. arbeitet als verbindende Grundüberzeugung der abrahamitischen Religionen den Schutz des menschlichen Lebens von Anfang an heraus, auch wenn es in konkreten Fragen (z.B.: Wann beginnt im Koran menschliches Leben?) Unterschiede gibt. Der Überblick über die Standpunkte zu Mord, Euthanasie etc. ist ein besonders wertvoller Teil der vorliegenden Schrift.

Teil IV (250–342) „Leben in der Hand von Menschen" umfaßt die Untersuchung verantwortungsvollen Umgangs mit menschlichem Leben. Der Verf. versucht, eine Tugendlehre aus den Grundhaltungen des Alten Testaments herauszuarbeiten. Dies leistet der Verf. exemplarisch am Gebot der Gerechtigkeit. Als alttestamentliche Grundhaltungen für eine „Lebensethik" werden Gewaltlosigkeit, Verantwortung für das Leben des Nächsten und Erziehung zur Lebenserhaltung herausgearbeitet und detailliert dargestellt.

Die Erträge dieser ungemein fleißigen und tieflotenden Arbeit werden in drei kurzen Kap. zusammengefaßt (349–365), auch mit Hilfe einer Tabelle, die einen Überblick über die verschiedenen Bereiche der Lebensethik und die Bewertungen durch die abrahami-

tischen Religionen gibt. Unbedingt zu erwähnen ist das Talent des Verf.s, selbst die strengsten philologischen Analysen mit modernen Problemkomplexen zu verbinden, was die Lektüre seines Buches besonders anregend macht. Dem Verf. ist es mit seiner Dissertation (Katholisch-Theologische Fakultät München 2004) gelungen, durch Einbeziehung der jüdischen und islamischen Schriftinterpretation sowie mit systematischem Gespür, die Grundlage für eine Lebensethik gelegt zu haben, die im interreligiösen Dialog von erheblicher Bedeutung sein wird. Es bleibt zu wünschen, daß Forschung und Lehre auf diesen Ergebnissen aufbauen. U. L. Lehner

Demmer, Klaus, *Das vergessene Sakrament.* Umkehr und Buße in der Kirche. Paderborn: Bonifatius-Verlag 2005. 139 S., ISBN 3-89710-321-4.

Der Titel „Das vergessene Sakrament" trifft die Sache, um die es geht, denn in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Zahl derer, die das Bußsakrament empfangen, dramatisch zurückgegangen. Demmer (= D.) geht im ersten Kap. „Die Belastungen des Umfelds" (11–30) den Gründen nach, die die Situation erhellen und zu verstehen lehren. Unter der Überschrift „Gesellschaft und Zeitgeist" (11) werden als externe Gründe u.a. die „Segmentierung der Lebenswelt" in autonome Lebensbereiche, die die Biographien der einzelnen kaum mehr als Einheit erscheinen läßt, die öffentliche Meinung, die nicht so recht greifbar und doch effizient ihren Einfluß geltend macht – und in dies in Richtung Indifferenz, wie auch die Konstruktion einer eigenen Lebenswelt genannt, die aber den Stürmen des Lebens nicht gewachsen sind. Die Parzellierung der Lebenswelt der einzelnen führt zu einer „Zersplitterung personaler Identität" (15), die dem Bußsakrament „eine zumindest keimhaft ausgeformte Persönlichkeit" nimmt, deren es aber bedarf. „Ritualismus – Legalismus – Moralismus" stehen für „[i]nnerkirchliche Pathologien" (20–22): „Die viel zitierte Krise des Bußsakramentes ist in weiten Teilen hausgemacht, sie lässt sich nicht allein auf den Zeitgeist abschieben. Es ist nicht zu leugnen, daß viele Gläubige an einer belasteten Erinnerung leiden ... Dass der Empfang des Sakramentes eine ‚professio fidei' (= Glaubensbekenntnis) ist, war im Bewusstsein des Beichtenden so gut wie nicht vorhanden" (20). Das Bußsakrament verlangt zu seinem fruchtbaren Empfang eine „Kultur des Dialogs" (22–25), die Offenheit und Redlichkeit auf der Seite des Pönitenten voraussetzt und echte Menschlichkeit auf der Seite des Beichtvaters, die für D. „der Test auf Gottes Göttlichkeit" (23) ist. Das Bekenntnis eigener Schuld in der Beichte verlangt einen entsprechenden Raum, der den Pönitenten nach außen schützt und ihn „birgt". Wird die Kirche dem gerecht, dann darf der Beichtende „aufatmen und befreienden Zuspruch erleben. Das kann auch die kultivierteste Gesellschaft nicht bieten, sie bleibt notgedrungen in der dünnen Luft erhabener Gedanken hängen. Mag sie auch noch so viel an humanitärer Hilfe anbieten, das Geschenk des Trostes aus unbedingter Vergebung bleibt sie notgedrungen schuldig" (26).

„Das Aufarbeiten von Schuld – Klassik und Moderne" (31–50) (zweites Kap.) geht D. in drei Schritten an: (1) Es gibt bei vielen Menschen zwar ein Schuldbewußtsein im Sinne des Wissens um die Verstrickung in einen Schuldzusammenhang, aber kein Sündenbewußtsein im Sinne des Stehens zu eigenem schuldhaftem Versagen. Eine bestimmte autoritäre Moralerziehung, oft mündend in einem autoritären Gottesbild, hat bei vielen zu dem Entschluß geführt, sich von dieser „Fessel" zu befreien. Sünde ist für D. unabweisbar mit der Gottesfrage verbunden (vgl. 34–36) und besteht in ihrem Kern in der Zerstörung des Gottesgedankens (36–39). (2) Zentrale Themen einer theologischen Anthropologie der Sünde sind u. a. der „stille Verfall humaner Grundvollzüge" (40f.) als Folge der Sünde, die Unterscheidungen der Tradition in Todsünde (schwere Sünde) und läßliche Sünde (41f.) sowie die Dringlichkeit einer theologischen Relecture dieser Unterscheidung. D. plädiert in diesem Zusammenhang wie an anderen Stellen für ein Verständnis der Sünde als Haltung und Grundentscheidung im Unterschied zu einem akthaften Verständnis menschlicher Entscheidung und Sünde (vgl. 45). (3) „Wege der Versöhnung" (46–50) kommen im Sakrament der Versöhnung zusammen, und dem Versöhnten wird damit ein neuer Anfang gewährt. Dabei will der Pönitent als Schuldiger angenommen und ernstgenommen und nicht als Kranker zur Therapie überwiesen werden.

In „Gewissenskultur aus bedachtem Glauben" (51–70) (drittes Kap.) führt D. kurz in das theologische Verständnis des Gewissens als personaler Mitte (GS 16) des Menschen ein, das als waches Gewissen eine Erforschung der eigenen Motive und Intentionen und damit auch einen Umgang mit der eigenen Lebensgeschichte ermöglicht. So aber kann der Christ sich angemessen auf das Bekenntnis der eigenen Schuld vorbereiten, das Thema des folgenden vierten Kap. (71–90) ist. Für viele dürfte dieser zentrale Teil des Bußsakramentes mit Ängsten besetzt sein. Um so wichtiger ist, daß bei aller Redlichkeit und allem Ernst im Bekenntnis eigener Schuld der Bekennende die befreiende Wirkung dieses Aktes in der Beichte erfährt, gerade wenn er die Schattenseiten seines Lebens zur Sprache bringt. Nach wie vor stellt die Sprachlosigkeit in diesem Bereich ein großes Hindernis dar, daß wirklich bekannt wird, was z. T. als schwere Last häufig über einen längeren Zeitabschnitt empfunden wird. „Die kirchliche Tradition hat die heilsame Wirkung des persönlichen Bekenntnisses erkannt. Nicht ausgesprochene Schuld vergiftet, und es tut gut, sich selbst sagen zu hören: Ich bin Sünder und bekenne mich zu dieser Schuld" (74). Zu einer angemessenen Kultur des Bekenntnisses gehört die Gabe der Unterscheidung zwischen gewichtiger „Materie" und weniger wichtigen Verfehlungen. Eine falsch verstandene Forderung zur Vollständigkeit des Bekenntnisses ist nicht nur hinderlich für einen fruchtbaren Empfang des Bußsakramentes, sie kann u.U. Fehlhaltungen wie Ängstlichkeit und Skrupulösität fördern. Im letzten Teil des Kap. gibt D. klärende Hinweise zu dem vor Jahren sehr strittigen Themenbereich „Einzelbeichte und Buße" (87–90). Ausdrücklich warnt D. davor, beide Vollzüge gegeneinander auszuspielen.

Das fünfte Kap. „Der Beichtvater als Diener Christi und Kirche" (91–112) entfaltet ein sehr anspruchsvolles Profil an Begabung und Fähigkeiten eines guten Beichtvaters. Dort heißt es gleich zu Beginn: Des Beichtvaters „Menschlichkeit ist der Prüfstein für Gottes Göttlichkeit. Das schlägt sich im Anforderungskatalog an ihn nieder: Er sollte sich durch Klugheit, Unterscheidungsgabe, Diskretion, sanfte Festigkeit und Güte, gründliche Kenntnis der Theologie, der Pädagogik, Psychologie und Gesprächsführung auszeichnen" (91). So mancher Seelsorger bzw. künftige Beichtvater dürfte vor diesem Katalog doch ein wenig erschrecken! In relativer Ausführlichkeit behandelt D. die oft diskutierte richterliche Funktion des Beichtvaters (93–97), die vor allem darin besteht, daß er selbst zu einem richtigen Urteil über die Schwere der Schuld kommt und so dem Pönitenten in angemessener Weise raten und zu einer sinnvollen Buße helfen kann. Er hat aber nicht zu verurteilen. „Es handelt sich mehr um ein Tribunal des Erbarmens" (93). Im zweiten Teil des Kap. (105–112) erörtert D. die wesentlichen Aspekte des Beichtgeheimnisses.

„Ausgewählte Felder der Bewährung" wie Lebensideale und verantwortlicher Umgang mit Kompromissen, Treue zur Lebenswahl (Ehe), Freiheit und „Tod als letzte Lebenskrise" sind u. a. Inhalt des sechsten Kap. (113–134). Epilog (135 f.), Anmerkungen und weiterführende Literatur (Auswahl) (139) beschließen das Buch.

Die Lektüre des Buches sei allen empfohlen, die in Seelsorge, Katechese und Studium mit dem Thema „Buße und Bußsakrament" konfrontiert werden. Es eignet sich vorzüglich zum meditativen Lesen der einzelnen Kap. Der aphoristische Sprachstil lädt dazu ein. Insgesamt zeugen die Ausführungen von einem in der Sache kundigen Moraltheologen, einem sensiblen, erfahrenen Seelsorger und engagierten Lehrer.

J. Schuster S. J.

Eggensperger, Thomas [u. a.] (Hgg.), *Menschenrechte*. Gesellschaftspolitische und theologische Reflexionen in europäischer Perspektive (Kultur und Religion in Europa; Band 1). Münster: LIT 2004. 124 S., ISBN 3-8258-6683-1.

Die Veröffentlichung ist eine Sammlung von Artikeln, angestoßen durch die 5. Internationale Studienwoche für Studierende im Dominikanerorden zum Thema „Menschenrechte: Herausforderungen für die dominikanische Mission in Europa", die 2002 in Dubrovnik stattfand. Der Text enthält Beiträge von Ignace Berten, Christian Duquoc, Thomas Eggensperger, Franjo Šanjek, Hans-Joachim Sander, Ulrich Engel und

Pablo Romo Cedano sowie ein Vorwort der Herausgeber und ein Geleitwort von *Erhard Busek*.

Die Autoren nähern sich dem Themenkomplex der Menschenrechte unter Berücksichtigung unterschiedlicher Fragestellungen. Angesprochen werden grundlegende Themen wie Begründung und Universalität der Menschenrechte, die Bedeutung von Menschenrechten für Staaten und Staatengemeinschaft und das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten. Hervorzuheben ist der Versuch einer theologischen Einordnung der Menschenrechte.

Die Rez. wird sich nachfolgend auf drei Beiträge konzentrieren, die das Problemfeld der Menschenrechte in besonders anschaulicher Weise darstellen.

Christian Duquoc schlägt in seinem Artikel „Die Begründung der Menschenrechte" einen Bogen von der Bedeutung der Menschenrechte in der Aufklärung über das wechselhafte Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten hin zu aktuellen Fragestellungen im Menschenrechtsdiskurs. Die Aufklärung lehnte eine transzendentale Begründung der Menschenrechte ab. Durch die Formulierung der Universalität des Menschenrechtsanspruchs löste sie sich von der Kirche, die bis dahin als Sonderraum der Rechte fungiert hatte. Die Kirche reagierte darauf mit anfänglichem Mißtrauen (Gregor XVI.: Mirari vos; Pius IX.: Quanta cura). Sie fürchtete individualistische und liberale Ideologien. Im Laufe der Zeit wich die Zurückhaltung aber der Zustimmung (Leo XIII.: Rerum novarum; Johannes XXIII.: Pacem in terris; II.Vaticanum: Gaudium et spes, Dignitatis Humanae). Als Zugang der Kirche zu den Menschenrechten diente die soziale Gerechtigkeit. Die Kirche erkannte die Rolle der Menschenrechte als Schutzrechte für die Opfer wirtschaftsliberaler Politik, als Abgrenzung gegenüber Strömungen des Totalitarismus und Liberalismus und als Sicherung der Demokratie an.

Die Unsicherheit, die das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten prägt, ist nach Duquocs Ansicht kennzeichnend für die Problematik der uneinheitlichen Begründung der Menschenrechte, die von naturrechtlichen Ansätzen bis zu rechtspositivistischen reicht. Der Autor diskutiert und kritisiert drei verschiedene Interpretationsansätze von Recht: seine libertäre, positivistische und diskursethische Begründung. Der Libertarismus wehrt sich gegen die Verbindung von Recht und Gesetz. Gesetz als staatlicher Zwang wird abgelehnt. Rechte werden so, losgelöst vom Staat, eine Angelegenheit des einzelnen, der sie gegenüber seiner Umwelt einfordern kann. Duquoc spricht dem libertären Ansatz mangelnden Realitätssinn zu. Weder die Geschichte noch das existierende positive Recht entsprächen libertären Vorstellungen. Zudem sei fraglich, welche Instanz die Rechte des einzelnen garantieren könne. Auch das in der Aufklärung propagierte Verständnis von Recht im kantischen Sinne weist ein Problem auf. Es bringt die Rechte nicht in Verbindung mit ihrer geschichtlichen Umwelt. Daran übt Hegel Kritik: Es müsse eine Vermittlungsinstanz geben, die die Rechte in ihren geschichtlichen Kontext setze. Formales Recht werde erst durch Übersetzung in positive Rechte zu einer realen Größe. Die Rolle des Übersetzers übernehme der Gesetzgeber (in der Regel der Staat). Rechtswissenschaftliche Vertreter des Rechtspositivismus im 20. Jhdt. (v. a. Hans Kelsen) beriefen sich im Gegensatz zu Hegel nicht auf die Geschichte als Ankerpunkt, sondern auf den Gesetzgeber. Das von ihm erlassene Gesetz beanspruche Geltung für alle Normunterworfenen, um das Zusammenleben in einer Gesellschaft zu gewährleisten. In Abgrenzung zu diesen Ansätzen setzt die kommunikative Ethik ihren Schwerpunkt auf intersubjektive Beziehungen, wie sie in der Sprache zu Tage treten. Als Problem erweist sich, mit Hilfe des herrschaftsfreien Diskurses positive Gesetze zu formulieren. Die Diskursethik, so Duquoc, „unterschätzt [...] die Logik der Konflikte, die aus argumentationsresistenten Überzeugungen entstehen, und die Notwendigkeit gesetzgeberischer Entscheidungen, wenn das soziale Leben funktionsfähig sein soll" (33). Allen drei Ansätzen haftet daher ein Mangel an. Letztendlich können sie keine umfassende Begründung der Menschenrechte gewährleisten. Zu bedauern ist, daß der Autor sich nicht umfassender mit dem naturrechtlichen Ansatz einer Begründung auseinandersetzt.

Abschließend verweist Duquoc auf drei Themenkomplexe, die der weiteren Auseinandersetzung bedürfen: Zum einen betont er die Rolle der Gerechtigkeit als notwendige Voraussetzung der Wirksamkeit von Menschenrechten. Ohne gerechte Lebensverhältnisse bleiben politische Rechte wirkungslos. Daher sei der Kampf für Gerechtigkeit vor-

dringliche Aufgabe. Einen weiteren Fokus richtet Duquoc auf die Anwendung der Menschenrechte in der Kirche. Dabei müsse beachtet werden, daß die Menschenrechte keine Anleitung zur Neuorganisation einer Gesellschaft seien, sondern zunächst Abwehrrechte gegen Machtmißbrauch innerhalb einer Gesellschaft. Einer unmodifizierten Anwendung der Menschenrechte in der Kirche stehe aber die spezifisch kirchliche Eigenart entgegen. Drittens müsse die soziale Ambivalenz der Rechte zwischen staatlicher Autorität und individuellem Anspruch Beachtung finden. Es bestehe die Gefahr, daß durch die Betonung des aus den Menschenrechten abgeleiteten individuellen Anspruchs einzelner die Sicherung der Würde aller in den Hintergrund trete.

Mit diesem Aufriß über das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten regt der Verf. zu vertiefender Diskussion an. Vor allem im Themenkomplex Kirche als Adressatin von Menschenrechten befindet sich Zündstoff. In dem sich ebenfalls im vorliegenden Buch befindenden Artikel „Menschenrechte zwischen universalem Geltungsanspruch, postmodernem Differenzdenken und innerkirchlichen Dilemmata" vertritt *Ulrich Engel* die Ansicht, die Universalität der Menschenrechte verlange, sie innerhalb der Kirche zu beachten und in das kirchliche Recht aufzunehmen. Aus diesem Blickwinkel beurteilt Engel den Ausschluß der Frauen vom Weiheamt als Verstoß gegen das Recht auf Gleichbehandlung. Die Praxis der Lehrbeanstandungsverfahren und Verfahren zur Erteilung des Nihil obstat wertet er als Mißachtung des Rechts auf Meinungsfreiheit. Es wird abzuwarten sein, ob sich hier eine weitere Diskussion entwickelt.

Unter dem Titel „Menschenrechte als integratives Moment der internationalen Gemeinschaft" widmet sich *Thomas Eggensperger* der Fragestellung, welche Bedeutung die Menschenrechte für die Bildung der internationalen Gemeinschaft besitzen. Obwohl unbestritten ein allgemeiner Konsens über die Notwendigkeit von Menschenrechten bestehe, blieben Fragen offen. Unklar sei, wer Menschenrechte festlege und gewährleiste; ebenso, welche Rechte vom Menschenrechtskomplex umfaßt würden. Ferner werde die Umsetzung von Menschenrechten in der Praxis trotz bestehender Gewährleistung bisweilen unterlaufen. Dies belegt der Verf. mit konkreten Beispielen für Menschenrechtsverletzungen. Wie können die Menschenrechte dennoch als integratives Moment für die internationale Gemeinschaft wirken? Das gemeinsame Bekenntnis zu den Menschenrechten verfüge über einen ethischen Gehalt; es beinhalte die Kritik an der Praxis der Vergangenheit, ein Bekenntnis zu einer menschengerechteren Zukunft, die nach ethischen Kriterien und Zielen gestaltet werden soll, und das Verständnis von Menschenrechten als Konsens und damit Zusammenhalt der internationalen Gemeinschaft. Menschenrechte wirkten somit als normative Integration, insoweit sie die Staaten im Hinblick auf eine gemeinsame Idee verbinden.

Die Rolle der internationalen Gemeinschaft als Anwalt der Menschenrechte sei nach *Eggensperger* nur dann gerechtfertigt, wenn die Gemeinschaft über eine eigene Identität verfüge, die an ihr beteiligten Staaten durch bestimmte Normen symbolisch integriert seien. Eine solche Integration erfolge durch die Menschenrechtserklärungen, weil sie von allen partikularen Mitgliedern der internationalen Gemeinschaft akzeptiert würden.

Der normativen Integration auf staatlicher Ebene stehe das abschließend ungeklärte Verhältnis von nationalstaatlichem Recht, Völkerrecht und Menschenrechten entgegen. Damit eine normative Integration gelingen könne, sei daher notwendig, daß die Nationalstaaten die Menschenrechte in ihr geltendes Recht aufnähmen.

Praktische Relevanz gewinne die Problematik für die Frage der Legitimität einer humanitären Intervention. Im Falle des Kosovo-Konfliktes habe sich der Widerspruch zwischen der Durchsetzung von Menschenrechten auf der einen und der Wahrung der staatlichen Souveränität auf der anderen Seite gezeigt. In diesem Fall sei fraglich gewesen, ob eine Legitimationsgrundlage für die internationale Gemeinschaft bestanden habe, gleichsam von außen Menschenrechte durchzusetzen. Die Beantwortung der Frage hänge maßgeblich davon ab, wie man Menschenrechte einerseits und staatliche Souveränität andererseits gewichte. So habe man in der Argumentation der internationalen Gemeinschaft zum Eingriff in den Kosovo-Konflikt eine Verschiebung der Gewichtung hin zu den Menschenrechten beobachten können. Leider unterläßt der Verf. hierbei eine Wertung. Es fehlt daher die Antwort auf die Frage, inwieweit die Menschenrechte ein Eingreifen in die staatliche Souveränität zulassen.

Im Beitrag „Macht im Zeichen der Opfer. Die Gottesspur der Menschenrechte" zeichnet *Hans-Joachim Sander* eine Verbindung der Menschenrechte „zur Rede von Gott" (78). Nach Sanders Ansicht werden Menschenrechte aus der Erfahrung ihrer permanenten Verletzung heraus formuliert. Sie seien kein Produkt eines erhaltenswerten Normalzustands, sondern einer zu verändernden Ausnahmesituation, also eine Reaktion darauf, daß ein „gewalttätiger menschenverachtender Ausnahmezustand zur normalen gesellschaftlichen Realität werden kann" (85). So sei das Menschenrecht der Religionsfreiheit aus der Erfahrung religiöser Verfolgung geboren worden.

Sander nimmt dabei auf das Werk von Giorgio Agamben „Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben" (Frankfurt am Main 2002) Bezug. Agamben wählt für die von ihm entwickelte politische Philosophie einen Ansatz, der einen Gegenentwurf zu den bekannten Theorien des modernen Gesellschaftsvertrags darstellt. Seiner Ansicht nach beruht die Ordnung der modernen Demokratie nicht auf einem rationalen Gesellschaftsvertrag; das integrative Moment der Gesellschaften bestehe vielmehr im Ausschluß einiger ihrer Mitglieder. Die politische Gesellschaft konstituiere sich dadurch, daß sie einzelne oder Gruppen aus dem Bereich ihres Rechts herausdränge. Nach Agamben sei das möglich, weil das abendländische politische Denken eine Zersplitterung des Individuums vornehme. Teil der politischen Gesellschaft werde nur der politische Körper des Bürgers *(bios)*, sein nacktes Leben *(zoe)* bleibe außen vor. Das nackte Leben stehe dem Zugriff der Biopolitik offen, nicht ausgeschlossen Maßnahmen, die es seiner grundlegenden Rechte beraubten. Der Zugriff auf den natürlichen Körper sei damit nicht Zivilisationsbruch, sondern innerer Bestandteil von Zivilisation. Der Ausgestoßene werde von menschlichen Gesetzen nicht mehr geschützt, daher könne er straflos getötet werden. Gleichwohl dürfe er nicht geopfert werden. Er sei ein *homo sacer*, der sich auf der Grenzlinie zwischen göttlichem und menschlichem Recht bewege.

Sander verbindet dieses Konzept mit dem Begriff von Macht, der sich bei Foucault findet. Nach Foucault manifestiert sich Macht in Relationen, besteht also nur in zwischenmenschlichen Beziehungen. Relationale Verhältnisse zwischen Individuen verfügten über eine Körperdimension. Macht beinhalte somit eine Verfügungsgewalt über fremde Körper. Der Verf. überträgt diesen Ansatz auf die Menschenrechte. Auch sie verfügten über einen Körperbezug. Ihre Aufgabe sei es, den Körper vor Zugriff zu schützen und der Macht etwas entgegenzusetzen. Der Ursprung der Menschenrechte liege in Erzählungen über die Opfer menschlicher Gewalt, die dazu dienten, weitere Opfer zu vermeiden. Durch die Formulierung der Menschenrechte würden Opfer menschlicher Gewalt, *victimes*, zu *sacrifices*, zu Opfern wider die Gewalt. Dadurch werde die Ohnmacht der Opfer selber zu einer Macht: „Dieser Vorgang, die Ohnmacht von victimes in die Macht von sacrifices zu wandeln, macht aus den früheren Ausnahmezuständen gesellschaftlichen Lebens einen Ort, um den künftigen Ausnahmezuständen zu wehren" (89). Das könne nur geschehen, wenn die Gesellschaft den Opfern eine Würde zuerkenne. Diese Würde lasse sich vom menschlichen Körper und seiner Ohnmacht herleiten. Der Demonstration von Macht an einem Körper setze der Körper Ohnmacht als Gegenmacht entgegen. Diese Ohnmacht sei, so Sander, die Repräsentanz der menschlichen Würde.

Da den Menschenrechten eine „Ohnmachtsgrammatik" (98) eigen ist, sei es nicht möglich, sie mit Gewalt durchzusetzen. Politischer Zwang könne zwar Verletzungen von Menschenrechten eindämmen, nicht aber ihre Achtung erzwingen. Letztere entstünde nur dann, wenn der einzelne „zu Opfern bereit ist im Verhältnis zu anderen Menschen" (96).

Sander überträgt diese Erkenntnisse auf die theologische Ebene. Eine Theologie der Menschenrechte könne an die den Menschenrechten eigene Macht in der Ohnmacht anknüpfen. Darin bestünden Parallelen zur Rede von Gott; denn Gott sei allmächtig, aber gleichzeitig in der Person Christi ohnmächtig. In seiner Ohnmacht sei der Gekreuzigte Widerstand gegen die Macht, die seinen Körper unterwirft. In der Auferstehung werde „aus dem nackten Jesus am Kreuz eine Lebensform, die von der tödlichen Gewalt gezeichnet ist und doch nicht mehr von der Macht des Todes beeinträchtigt wird" (96). Aus dem Ausnahmezustand werde Erlösung erwirkt. Daher könnten Menschenrechte als eine „Form von Gottesrede" (93) betrachtet werden.

Der Verf. macht mit seinem Beitrag Agambens politische Philosophie für die Theologie nutzbar. Daher gilt die Kritik, die auch Agambens Ansatz erfährt. Die Geschichte lehrt zwar, daß Demokratien nicht davor gefeit sind, in einen Ausnahmezustand abzugleiten; fraglich ist aber, ob man die enge Verbindung von Demokratie und Totalitarismus bejaht. Vor diesem Hintergrund entfaltet Sander hingegen die Verknüpfung der Begriffe Macht und Gewalt. Auch wenn man diesen Ansatz skeptisch beurteilt, ist die Fruchtbarmachung der Menschenrechte für die Rede von Gott ein bedenkenswerter Schritt. J. Hahn

Moralischer Realismus. Theologische Beiträge zu einer philosophischen Debatte (Forum Systematik; Band 21). Herausgegeben von *Johannes Fischer, Stefan Grotefeld, Peter Schaber*. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 184 S., ISBN 3-17-018521-7.

Der vorliegende Bd. versammelt sieben Beiträge, die über verschiedene Ansätze und Entfaltungen des „moralischen Realismus" informieren, die Resultate diskutieren, eigene Positionen skizzieren (so vor allem *William Schweiker*, 27–52, und *Johannes Fischer*, 53–86) und jeweils in einem abschließenden Abschnitt Konsequenzen für eine theologische Ethik ziehen. In der von den Herausgebern verfaßten Einleitung (7–13) wird das, was unter „moralischem Realismus" zu verstehen ist, folgendermaßen illustriert: „Wenn wir überzeugt sind, daß die Folterung eines Menschen moralisch verwerflich ist, dann unterstellen wir dabei, daß die Verwerflichkeit der Folter eine Tatsache ist, die unabhängig davon existiert, welche Auffassungen wir selbst oder andere Menschen darüber haben" (7). Generell wird im Mainstream des „moralischen Realismus" die These vertreten, daß moralisches Gutsein bzw. moralisches Schlechtsein einer Handlung den Charakter einer objektiven Tatsache besitzt, die unabhängig von unseren moralischen Überzeugungen und Urteilen besteht. Wie diese realen moralischen Eigenschaften zu verstehen sind, dazu finden sich bei den Vertretern dieser Richtung unterschiedliche Vorschläge, die u. a. in den Beiträgen von *Matthias Neugebauer* zu Simon Blackburns „Quasi-Realismus" („Wahrheit ohne Wirklichkeit", 87–106) und *Christoph Ammann* zu John McDowells Moralphilosophie („Der Szientismus in Therapie", 107–132) exemplarisch vorgestellt werden und das breite Spektrum möglicher Antworten abstecken. Denn eine realistische Theorie kann entweder naturalistisch oder nicht-naturalistisch sein wie etwa die eines G. E. Moore, für den „gut" eine einfache nicht-natürliche Eigenschaft ist. Demgegenüber reduziert eine naturalistische Variante des Realismus moralische Eigenschaften auf natürliche bzw. deskriptive Eigenschaften. In seinem Überblicksartikel „Zur Debatte um den Moralischen Realismus" (15–26) erläutert *Peter Schaber*, daß moralischer Realismus auf einem ethischen Kognitivismus basiert, für den moralische Urteile Sache der Erkenntnis sind und damit auch wahrheitsfähige Aussagen darstellen. Im Unterschied zum ethischen Kognitivisten nimmt der moralische Realist zudem an, daß es so etwas wie moralische Tatsachen und Eigenschaften gibt. Realisten unterscheiden sich damit von ethischen Subjektivisten, für die Moral einzig und ausschließlich auf persönlichen Überzeugungen und Präferenzen basiert, und von Diskursethikern, die eine Konsenstheorie der Wahrheit in Sachen Moral vertreten. Es ist freilich nicht einzusehen, wie die Reduktion moralischer Tatsachen auf natürliche deskriptive Eigenschaften dem Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses entgehen kann. Die Konzeption John McDowells (bei Schaber, 17 f.; bei Ammann, 107–109), moralische Tatsachen als sekundäre Qualitäten zu fassen, die von der Beschaffenheit der Sinne des Beobachters abhängig sind und sich deshalb nicht ohne Bezug auf den Beobachter bestimmen lassen, hat breite Beachtung gefunden. Ein Ereignis kann nur dann als furchtbar bewertet werden, wenn es Wesen gibt, die Furcht empfinden können. Doch es liegt an der besonderen Beschaffenheit der Ereignisse, daß sie Furcht auslösen. McDowell will sich mit „seinem" Realismus sowohl von einem platonistischen Wertverständnis wie einem Anti-Realismus (z. B. bei Blackburn) absetzen. „Die moralische Forderung, einen Verletzten am Wegrand zu versorgen, existiert unabhängig davon, ob ein Vorbeigehender sie wahrnimmt oder nicht" (Ammann, 118). Doch ein moralischer Appell zur Hilfeleistung kann nur von einem Vorbeigehenden wahrgenommen werden, der dafür durch seine Natur und Sozialisation empfänglich ist.

McDowell setzt sich mit seiner Konzeption ausdrücklich von Simon Blackburn ab, der nach Matthias Neugebauer einen „expressivistischen Projektivismus" (89) vertritt: Als moralisch Urteilende projizieren wir unsere Überzeugungen und Einstellungen in Handlungen und Ereignisse, die diesen von sich aus nicht zukommen. „Blackburn ist in Anlehnung an Hume der Meinung, dass Wertäußerungen natürliche Produktionen des Gefühls repräsentieren, die auf die an sich wertfreie Wirklichkeit projiziert werden" (93). Ganz im Sinne der *moral sense*-Theorie David Humes gehören auch für Blackburn moralische Gefühle zur naturalen Ausstattung des Menschen. Der „Realismus" beschränkt sich also ganz auf das Subjekt und trägt deshalb den Namen „Quasi-Realismus". In der Sache aber dürfte sich diese Position kaum von einem Emotivismus unterscheiden.

William Schweiker plädiert in seinem Beitrag „Die Hartnäckigkeit des Realismus. Gegenwärtige Strömungen in theologischer und nicht-theologischer Ethik" (27–51) für einen „hermeneutischen Realismus", für den Werte nicht Gegenstände der Wahrnehmung oder Intuition sind, sondern „Sinnformen": „Moralische Werte sind solche spezifischen Deutungen, die Menschen verwenden, um ihrer Welt Sinn zu verleihen und ihr Leben in einem Raum von Fragen darüber, wie man leben kann, zu orientieren" (28). Nach ihm sind alle Religionen unter ethischer Rücksicht Versionen des moralischen Realismus. So sind z. B. für Christen Gerechtigkeit und Güte auf das Göttliche bezogen und damit eine Gestalt des moralischen Realismus. Ob ein so weiter Begriff des moralischen Realismus noch heuristischen Wert hat, kann wohl mit Recht bezweifelt werden.

Über den Inhalt aller Beiträge informiert in prägnanter Weise die „Einleitung" (7–14), weshalb hier nicht näher auf bisher nicht erwähnte Titel eingegangen werden soll. Dem aufmerksamen Leser wird freilich nicht entgehen, daß sich der Ertrag der Auseinandersetzung mit dem moralischen Realismus für eine theologische Ethik relativ bescheiden ausmacht. Leider findet sich in dem Bd. kein Beitrag, der sich ausdrücklich mit der Frage beschäftigt, in welcher Weise sich ein bestimmter moralischer Realismus von der Position einer klassischen Naturrechtslehre unterscheidet. *Markus Huppenbauer* wählt in seinem Artikel „Gedeihen und menschliche Natur. Eine Diskussion naturalistischer Ethikkonzeptionen am Beispiel des christlichen Glaubens" (167–181) als Gesprächspartner Alasdair MacIntyre, der in seinen neueren Schriften wohl kaum als Vertreter einer solchen Position angesehen werden kann. Ebenso vermißt man eine Konfrontation mit der Wertphilosophie eines Nikolai Hartmann oder Max Scheler. Vermutlich würde sich zeigen, daß die Fragen keineswegs neu sind, die die angelsächsische Variante des moralischen Realismus aufwirft, sondern daß unter neuer Sprachgestalt zum Teil alte Fragen erneut traktiert werden. Dennoch: Zur Information und Auseinandersetzung mit Positionen des moralischen Realismus kann dieser Bd. eine gute Hilfe sein. Der Leser findet am Ende jedes Beitrages ein gut sortiertes Literaturverzeichnis und am Ende des Buches ein Glossar (182–184) der wichtigsten Begriffe. J. Schuster S. J.

Müller, Anselm Winfried, *„Lasst uns Menschen machen!"* Ansprüche der Gentechnik – Einspruch der Vernunft (Ethik aktuell; 8). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 200 S., ISBN 3-17-018528-4.

Im Vorwort (9) vermerkt Müller (= M.), daß in den vergangenen Jahren neben den tagespolitischen Ereignissen nichts so sehr die interessierte Öffentlichkeit bewegt hat, wie die Ergebnisse biologischer und medizinischer Forschung – und zwar gerade hinsichtlich der Möglichkeiten, in den Bauplan des Lebens gezielt eingreifen zu können. Zumindest scheint die Aussicht näherzurücken, daß Menschen Menschen nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis entwerfen können. Und was sie können, das werden sie auch in die Tat umsetzen. Damit hat aber auch das ethische Fragen eine neue Qualität erreicht. Denn die Situation verlangt eine Antwort auf die Frage: „Sollen wir Menschen dieser oder jener Art *hervorbringen*?" (10; ähnlich 13). Ist die „Produktion" eines Menschen nach dem Plan des Menschen mit seiner Würde vereinbar? Im ersten Kap. „Gentechnik als Thema der Ethik" (11–51) stellt M. das Neue der Fragestellung durch die Möglichkeiten der Gentechnik noch ausführlicher heraus (1.1), u. a. mit dem Hinweis auf „Homunculus-Phantasien" der Alchemisten des 13. Jhdts., die schließlich auch zu Goethes

„Faust" inspirierten und in Aldous Huxleys „Brave New World" ihre Fortsetzung fanden (1.2). Nach einem kurzen Überblick über die biologischen Voraussetzungen gentechnischer Verfahren geht M. auf drei Verfahren der Menschenerzeugung näher ein: PID-Verfahren (ein diagnostisches Verfahren, dessen sich die Gentechnik zur Selektion bedient), reproduktives Klonen und „genetische Programmierung" (20). Gentechnik, die zunächst für therapeutische Ziele eingesetzt werden soll und es z. T. bereits wird, erlaubt auch ein neues Design für den Menschen. Der weitaus umfangreichste Teil des ersten Kap. (1.4 bis 1.7) ist ethischen Fragen gewidmet, die über das Thema „Gentechnik und Ethik" z. T. hinausgehen und eine Art Einführung in die Allgemeine Ethik (Meta-Ethik, Normative Ethik, Tugendethik, Motivation), Bioethik und Medizinethik darstellen. In diesem Teil ist es für den Leser nicht immer leicht, den „roten Faden" zu finden. In mehreren Anläufen versucht M., den Leser davon zu überzeugen, daß die bisherigen Bereichsethiken auf die Frage nach der „Produktion" von Menschen keine hinreichende Antwort geben, weil sie es mit dem Schutz und der Förderung dessen zu tun haben, was ist und gut sein soll, nicht aber mit dem, was noch nicht ist. Zugleich geht es M. aber auch um gute Gründe für die These, daß es Letztbegründung in der Ethik nicht gibt und daß wir deshalb auf eine prämoralische Anlage im Menschen wie auf Erziehung und Tradition (Ethos) angewiesen sind, die insgesamt moralisch gelebte Überzeugungen repräsentieren. Als Methode schlägt er den Weg einer „offenen Reflexion" vor (vgl. 46–49). Das Resultat solcher Reflexion teilt M. dem Leser unverzüglich mit: „Menschenerzeugung ist unvermeidlich mit einer ‚Erzeuger-Einstellung' verbunden, die das mitmenschliche Verhältnis zu unseresgleichen und letztlich auch unser Selbstverständnis unterminiert. Diese Einstellung besteht im Einverständnis mit der Absicht, Menschen herzustellen, deren Konstitution man nach Gesichtspunkten ihrer Brauchbarkeit entworfen hat" (49).

Das zweite Kap. „Vorläufige Vorbehalte" (53–97) dient der Vorbereitung der zentralen Kap. drei und vier und setzt sich deshalb mit „vorläufigen" Einwänden gegen eine Menschenzüchtung auseinander. Unter handlungstheoretischen Aspekten geht M. der Frage nach, für welche Folgen unseres Tuns bzw. Unterlassens wir verantwortlich sind. Anhand von Beispielen zeigt er eine Asymmetrie zwischen Tun und Unterlassen bezüglich unserer Verantwortung auf, die zu dem Ergebnis führt: „Man ist keineswegs mit derselben Unbedingtheit gehalten, *Gutes zu tun,* wie man *Schlechtes unterlassen* muß" (59, vgl. ferner 61–63 „Zuerst nicht schaden, dann nützen"). Lassen und Unterlassen sind unter ethischer Rücksicht zu unterscheiden (2.1.3), denn nur unter bestimmten Bedingungen stellt Nicht-Tun eine Unterlassung dar und zwar dann, wenn das Nicht-Tun einer von der Moral erwarteten Handlung (z. B. Pflichtverletzung, Nichteinhalten eines Versprechens etc.) nicht entspricht (60). Ethisch relevante Asymmetrien werden u. a. bei Argumenten unterschlagen, die mit dem Hinweis auf mögliche Heilungschancen verbrauchende Embryonenforschung rechtfertigen. Weitere „klassische" ethische Prinzipien werden auf die Fragestellung der Menschenzüchtung hin kurz erörtert: das Prinzip der Handlung mit Doppelwirkung (66–68), das Prinzip der Risikovermeidung (69f.) und das Prinzip der „Achtung vor der Natur" (72–81) mit den notwendigen Differenzierungen und Präzisierungen. Unter der Überschrift „Die ‚Zukunft der menschlichen Natur'" (2.2.3) setzt sich M. mit Jürgen Habermas' Argumenten auseinander, die gegen eine Manipulation des genetischen Designs des Menschen gerichtet sind. M. kann dieser Kritik zwar in vielen Punkten zustimmen, hält sie aber insgesamt nicht für hinreichend, um die Befürworter einer Menschenzüchtung überzeugend zu widerlegen. Gegen Habermas wendet M. u. a. ein, daß er den Unterschied zwischen „Produzieren und Modifizieren, zwischen Herstellung und Eingriff" (78) übersehe. Argumente, die im Pro und Contra verbrauchender Embryonenforschung (2.3) und des Eingriffs in die menschliche Keimbahn vorgetragen werden, befragt M. unter dem Titel „Embryonenschutz" (2.4) bezüglich ihrer Relevanz für das Thema „Menschenzüchtung". In Techniken wie Klonierung und Präimplantationsdiagnostik sieht M. reale Möglichkeiten der Menschenzüchtung. Deshalb bildet die vorläufige Auseinandersetzung mit diesen gentechnischen Verfahren die Überleitung zum dritten Kap. „Strukturen der Produktion" (99–131).

In subtilen handlungstheoretischen Analysen wird der Leser in die verschiedenen Aspekte des Wirkens (3.1) und des Erzeugens (3.2) eingeführt. Das Kap. endet mit einer

Erörterung der Frage, unter welcher Rücksicht Leben (Menschen, Tiere, Pflanzen) als Zweck anzusehen ist, und der Bestimmung des Menschen als „Selbstzweck" (3.4). Dieses Kap. dient als handlungstheoretische Grundlegung des zentralen vierten Kap. „Menschenproduktion statt menschlicher Reproduktion" (133–169). Die Leitfrage des Kap. lautet: „Läßt sich Menschenerzeugung *vernünftigerweise* intendieren?" (133) Menschenerzeugung weist eindeutig Strukturen der Produktion auf, die wiederum auf einer Erzeuger-Mentalität basiert. Produktion aber läßt sich ohne Absicht (Plan) und Zweck nicht sinnvoll denken. Im Unterschied zur Gentherapie, die u.a. krankhafte Gene ersetzt, modifiziert Produktion nicht Vorgegebenes, sondern stellt allererst her. Der Mensch wird durch solche Verfahren in eine Reihe mit anderen Produkten gestellt. Mit Bezug auf Ludger Honnefelder, der die menschliche Konstitution zwischen „naturaler Vorgegebenheit" und „entwurfsoffener Aufgegebenheit" situiert (135), sieht M. in der Menschenproduktion eine Auflösung dieses konstituierenden Zusammenhangs. An den bereits genannten Beispielen der PID und des Klonens versucht M. jene Produkt-Struktur zu erheben, die es erlaubt, auch diese Verfahren einer Erzeuger-Mentalität zuzuordnen. Mit der Erzeuger-Mentalität ist die Bereitschaft zu instrumentalisieren verbunden. M. spricht in diesem Zusammenhang mehrfach von einer „radikalen Instrumentalisierung". Sein Argument lautet: „Es gibt keinen Grund, einen Menschen zu erzeugen – außer der Funktion oder der Brauchbarkeit, die man sich vom Dasein eines der Produkt-Konzeption entsprechenden Menschen erhofft [...]" (147). Diese Position konfrontiert M. mit ernsthaften Gegenargumenten – etwa der Frage, ob es denn keine zweckfreie Menscherzeugung geben könne (149–158) –, und kommt zu dem Ergebnis: „... jedes gentechnische Erzeugungsverfahren verlangt *Spezifizierung* der Variante von Mensch, die erzeugt werden soll [...]. Welches Motiv aber könnte die *Wahl* der Variante leiten, wenn nicht ein *Interesse* am Bestehen dieser Art von Mensch und insofern ein *Verwendungszweck?* – Es scheint also keinen Platz für eine Absicht zu geben, die sich einerseits auf das Dasein des zu erzeugenden Menschen richtet, andererseits jedoch auf keinen Zweck darüber hinaus" (157f.). Die Reduktion auf Brauchbarkeit aber stellt eine Verletzung der Menschenwürde dar. Denn Moral erkennt jedem Menschen unbedingten Wert zu, weil ihm als Mensch Würde zukommt. Menschenerzeuger können aber einen solchen Wert nicht anerkennen, denn Brauchbarkeit generiert stets nur bedingte Werte. Würde aber kommt dem Menschen einfach deshalb zu, weil es ihn gibt – unabhängig von sonstigen „Qualitäten wie Leistung, Brauchbarkeit oder Verdienst" (162).

Im fünften und letzten Kap. „Grenzgebiete" (171–200) verifiziert und präzisiert M. die These von der radikalen Instrumentalisierung des Menschen durch seine Produktion, indem er zunächst auf die „Expansion der Erzeuger-Einstellung" (172f.) bei Forschern und ihren Sympathisanten mit Forschungszielen hinweist, die einer Menschenproduktion dienen. Ferner weist er auf die Unterschiede zwischen Zeugen und Erzeugen und deren jeweiligen Intentionalitätsstrukturen hin (174–178), auf den Unterschied zwischen Therapie und Designing (178–184) und erörtert jene Vorbehalte, die sich hinter dem vorwurfsvollen Ausdruck „Gott spielen" verbergen (193–198). Abschließend verweist er auf den fundamentalen Unterschiede zwischen dem Schaffen Gottes und dem des Menschen (198f.).

Das Buch verdient und fordert aufmerksame Leser. M. tritt nicht einfach bereits von vielen betretene Pfade bioethischer Argumentationen nochmals aus, sondern wählt durchaus einen eigenen und über weite Strecken überzeugenden Zugang. Allerdings wäre es sinnvoll gewesen, die handlungstheoretischen Analysen des dritten Kap. unmittelbar mit den Erörterungen des vierten Kap. zu verbinden, denn so ist der Leser doch häufiger gezwungen, im dritten Kap. nochmals nachzuschlagen, weil ihm nicht mehr alles präsent ist, was zum gegenwärtigen Verständnis der Argumente des vierten Kap. Voraussetzung ist. Außerdem könnten dadurch Wiederholungen vermieden werden. Positiv zu vermerken bleibt, daß jedem Kap. eine Lektüreempfehlung einschlägiger Literatur beigefügt ist.

J. Schuster S. J.

Achilles, Mark, *Lebendspende-Nierentransplantation.* Eine theologisch-ethische Beurteilung (Studien zur Moraltheologie; 30). Münster: LIT 2004. 506 S., ISBN 3-8258-7413-3.

Achilles (= A.) rückt in seiner umfangreichen Untersuchung, die von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen wurde, die Frage der Lebendspende von Nieren ins Zentrum. Die noch keineswegs beendete Debatte um den Hirntod als Todeskriterium spielt bei der Lebendspende mittelbar insofern eine Rolle, als der in der Arbeit an vielen Stellen beklagte Mangel an postmortalen Spenderorganen ein Grund dafür ist, der der Frage nach der Lebendspende besondere Dringlichkeit verleiht. Nach wie vor dürfte aber ein zentrales Hemmnis für die Spendebereitschaft von Organen insgesamt die emotional besetzte Frage sein, ob denn der Hirntod wirklich der Tod des Menschen sei. A. geht dieser Frage in seiner Arbeit nicht nach.

In der „Einleitung" (13–56) stellt A. dem Leser anhand statistischer Erhebungen die große Diskrepanz zwischen der Nachfrage nach Spenderorganen gerade bei Nieren und dem Angebot vor Augen, benennt wesentliche Gesichtspunkte der Behandlung der Transplantationsmedizin in Theologischer Ethik, führt in „Ziel, Methode und Aufbau" (31–38) der Arbeit ein und gibt schließlich einen detaillierten Überblick über die theologisch-ethische Literatur zur Organlebendspende (39–56). Die Untersuchung gliedert sich dann in drei Teile. Im ersten Teil (59–197) informiert A. ausführlich über den interdisziplinären Forschungsstand der Lebendspende-Nierentransplantation. Das erste Kap. (59–139) bietet eine recht ausführliche Einführung in die medizinischen Grundlagen der Lebendspende-Nierentransplantation. Das Unterscheidende der Lebendspende gegenüber der postmortalen Spende besteht darin, daß bei der Lebendspende die gesundheitlichen Auswirkungen für den Spender in besonderer Weise zu berücksichtigen sind. Bei regenerierbaren Spenden wie Blut, Knochenmark oder Haut hat man auch in früheren Zeiten kein prinzipielles Problem gesehen – anders bei Niere, Leber (Teile), Lunge (Teile), Bauchspeicheldrüse und Dünndarm, weil hier gesundheitliche Risiken für die Spender bestehen (können). Mangel an postmoratalen Nierenspenden wie die beträchtliche Belastung durch die Dialyse haben den Ruf nach Lebendspenden immer lauter werden lassen. Als potentielle Spender kommen unter rein medizinischen Aspekten Menschen im Alter bis zu 80 Jahren in Frage. Nach derzeitiger Praxis bleibt im Kontext der Lebendspende bei qualitativen Unterschieden stets die bessere Niere beim Spender (76). Nach wie vor sind die „Mechanismen der komplexen Abwehrreaktionen des Empfängerorganismus" noch nicht gänzlich bekannt. „Zur Unterdrückung der chronischen Abstoßung gibt es noch keinerlei pharmazeutische Möglichkeiten" (86). Die historische Entwicklung der Lebendspende-Nierentransplantation (2. Kap.; 86–104) läßt sich in vier Phasen einteilen: In der ersten Phase beschränkte man sich auf Tierversuche, in der zweiten Phase, die mit dem Jahr 1937 beginnt, kommt es zu ersten Erfolgen bei Hautübertragungen und auch zu Teilerfolgen bei der Lösung des immunologischen Problems. 1954 wird in Boston erstmals eine Lebendspende-Nierentransplantation unter eineiigen Zwillingen erfolgreich durchgeführt. Der Empfänger lebte noch sieben Jahre mit dem Spenderorgan. In der dritten Phase zu Beginn der 60er Jahre etabliert sich die Lebendspende-Nierentransplantation. In der Gegenwart – vierte Phase – harrt das immunologische Problem weiterhin einer Lösung ebenso wie auch der chronische Organmangel. Im Vergleich zur postmortalen Spende bietet die Lebendnierenspende einige markante Vorteile (108–112): Die Überlebensrate dieser Organe beim Empfänger ist höher; Explantation und Transplantation können an einem Ort durchgeführt werden, wodurch durch den Wegfall von Transportwegen die ischämische Schädigung des Spenderorgans vermieden werden kann; der Empfänger kann vor der Transplantation medikamentös gezielt vorbereitet werden, weil auch die Operation längerfristig planbar ist. Die medizinischen Risiken (112–126) beim Spender bewegen sich im Rahmen sonstiger schwerer chirurgischer Eingriffe. Erstaunlich für den medizinischen Laien ist die Auskunft der Medizin, daß das Risiko des Funktionsverlustes der verbliebenen Niere als gering zu gelten hat (vgl. 116). Für den Empfänger besteht ebenfalls das übliche Operationsrisiko. Die immunologische Abwehr bleibt ein Problem, denn aufgrund des

Cocktails verschiedener Medikamente ist eine präzise *Compliance* unbedingt notwendig. Außerdem wird durch die Medikation das körpereigene Immunsystem geschwächt, so daß eine erhöhte Gefahr für Infektionen besteht. Den Risiken steht als positiver Faktor entgegen, daß laut Statistik die Funktionsfähigkeit der Nieren bei Lebendspenden bei fast 100 Prozent liegt. Gewöhnlich nehmen die psychologischen Aspekte bei Lebendspenden in der Literatur breiten Raum ein. Diesen Fragen geht A. im zweiten Kap. (131–156) nach, indem er zunächst auf die psychischen Probleme eingeht, die Dialysepatienten zu meistern haben. Die Psychonephrologie ist als neue Fachrichtung der Psychologie entstanden. Bei der Lebendspende liegt der Fokus der Psychologie auf der Spender-Empfänger-Beziehung. Während beim Empfänger der Wunsch auf Heilung mit dem Wissen konkurriert, vom Spender ein Opfer zu verlangen, kann beim Spender die Motivation, einem anderen Menschen zu helfen, mit dem eigenen Trieb zur Gesunderhaltung rivalisieren. Aber auch Ärzte geraten in einen Konflikt, insofern sie bei der Explantation einer Niere in einen gesunden Körper massiv eingreifen müssen. Was für den Empfänger eine Heilbehandlung ist, bedeutet für den Spender zunächst eine Verletzung. Aus psychologischer Sicht ist *vor* der Spende eine positive Grundhaltung bei Spender und Empfänger von großer Bedeutung. Obwohl vom Gesetz her familiäre Beziehungen als erster Adressat einer Lebendspende favorisiert werden, können gerade in diesem Kontext Beziehungsprobleme entstehen. Auf S. 144–146 bietet A. dafür eine kompakte Zusammenfassung. Das größte psychologische Problem *nach* der Transplantation (148–154) verursacht ein Scheitern der Transplantation. Sie kann zu Depression und Suizidgefährdung führen. Den ersten Teil beschließt eine eingehende Vorstellung des Transplantationsgesetzes aus dem Jahr 1997 (157–197). Problematisch sind für A. die Einschränkung des Spenderkreises sowie die Grundannahme des Gesetzgebers, daß die postmortale Organspende gegenüber der Lebendspende Vorrang habe und der Lebendspende lediglich subsidiäre Bedeutung zukomme. Freie Einwilligung, Volljährigkeit und umfassende Aufklärung des Lebendspenders sind unabdingbare Voraussetzungen zur Spende. Das Gesetz schließt eine rechtsvertretende Fremdeinwilligung ebenso aus wie die Spende von Minderjährigen, um diese gegenüber einem ungebührlichen Druck seitens Dritter zu schützen. Gegen die Beschränkung des Spenderkreises auf Angehörige und Personen, die sich „offenkundig nahe stehen", ist Verfassungsbeschwerde (1999) eingereicht worden mit dem Ziel, eine Ausweitung des Spenderkreises zu erreichen. Mit Beschluß 3402 vom 11.08.1999 wurde die Beschwerde abgewiesen, um Spender „vor sich selbst" zu schützen. Restriktiv hat und will der Gesetzgeber den Kreis möglicher Spender beschränken, um auf diese Weise der Gefahr eines undurchsichtigen Organhandels zu begegnen (190–194).

Der zweite Teil „Theologisch-Ethische Beurteilung der Lebendspende-Nierentransplantation" (199–310) rekonstruiert zunächst die Geschichte der Ablehnung der Organlebendspende (201–232), die von der überwiegenden Mehrheit der Moraltheologen als „in sich schlechte Handlung" qualifiziert wurde und deshalb moralisch unzulässig sei. Man wertete sie als „direkte Verstümmelung", die dem Totalitätsprinzip widerspreche, weil Spender und Empfänger nicht identisch seien. Das Totalitätsprinzip aber lasse eine „Verstümmelung" nur zur Heilung des eigenen Körpers zu. Versuche einer positiven Bewertung der Organlebendspende (214–227) bei Arthur Vermeersch (Theologia moralis, 1924) unter Ausweitung des Totalitätsprinzips auf das gesamte Menschengeschlecht, bei dem Amerikaner Bert J. Cunningham (The Morality of Organic Transplantation, 1944) oder Joseph-Fulko Groner stießen auf Ablehnung bei Theologen wie beim kirchlichen Lehramt. Bei den Verweisen auf neuere Interpretationen der einschlägigen Stellen der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin fehlen in der ansonsten hervorragend dokumentierten Arbeit jüngere Autoren wie z.B. Christian Schröer (Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin, 1995) und Franz-Josef Bormann (Natur als Horizont sittlicher Praxis, 1999). Die zuvor genannten Autoren haben – obwohl z.T. abgelehnt – Pionierdienste für jene Wende geleistet, die zu einer positiven Bewertung der Lebendspende fand (233–310). A. unterscheidet drei Phasen in dieser Entwicklung: eine erste Phase ist mit Namen wie Laurentius M. Simeone, Gerald Kelley und Richard Egenter verbunden (235–270), die für die Zulässigkeit einer Verstümmelung unter der Bedingung plädierten, daß die *mutilatio* der Gesundheit anderer diene. Das Totalitätsprinzip deuteten sie

als gemeinsame Teilhabe an der einen menschlichen Natur. Aus einem angemessenen Grund sei zur Wiederherstellung dieser Natur auch die Spende an einen anderen Menschen erlaubt, was z.B. bei der Blutspende längst moralisch akzeptiert werde. Gerald Kelley interpretiert das Totalitätsprinzip so, daß es auch eine Lebendspende zuläßt. Seinen Gedanken vom Nächsten als dem *alter ego* greift Richard Egenter auf und liefert eine christologische Begründung für das Totalitätsprinzip (vgl. 261). Bei aller positiven Würdigung der Leistung von Egenter sieht A. die Gefahr eines verdinglichenden Verständnisses der Gnade Christi und einer Fehlinterpretation des Gebotes der Nächstenliebe hin zu einer moralischen Verpflichtung zur Organspende. In der zeitgenössischen Moraltheologie wird die Lebendspende ausdrücklich nicht als moralische Pflicht eingestuft. Hatten sich bisher die Befürworter einer Lebendspende am Prinzip der Totalität abgearbeitet, so lautet das neue Paradigma der Begründung für die moralische Zulässigkeit der Organlebendspende „verantwortete Selbstverfügung über den eigenen Leib". Der zweite Teil schließt mit einer Zusammenfassung aktueller Stellungnahmen seitens der Moraltheologie und des kirchlichen Lehramtes. Sie stimmen darin überein, daß die Lebendspende auf freiwilliger Basis als ein Akt der Nächstenliebe zu werten ist, daß es aber keine moralische Pflicht zur Lebendspende gibt. A. neigt aus der Perspektive der auf ein Spenderorgan wartenden Patienten wie der Transplantationsmediziner dazu, die Lebendspende gegenüber der postmortalen Spende zu favorisieren. Selbst wenn man aus medizinischer Sicht das Risiko einer Lebendspende für den Spender als gering veranschlagen kann, es handelt sich bei dieser Auskunft um eine statistische Größe, die ein stets nur individuell auftretendes Schicksal in seiner Bedeutung nicht zu minimieren vermag.

Der dritte Teil „Angewandte Ethik der Lebendspende-Nierentransplantation" (313–390) befaßt sich ausführlich mit den ethischen Aspekten der Entscheidungsfindung bei Lebendspende (313–343) und den ethischen Problemen, die sich aus der Begrenzung des Spenderkreises ergeben (345–390). Die Arbeit schließt mit „Ausblick und Schlußfolgerung" (391–397), wobei es wohl besser umgekehrt „Schlußfolgerung und Ausblick" heißen sollte. Eine Übersicht über die Tabellen, ein ausführliches Abkürzungsverzeichnung, Internetnachweise, Literaturverzeichnis (411–472!) und ein Anhang „Instrumente und Dokumente" (475–506) beschließen die Untersuchung.

Die Arbeit ist gut dokumentiert und bietet für jeden, der sich in Zukunft mit der Thematik befassen möchte, eine wahre Fundgrube an einschlägiger Literatur und übersichtlich aufbereiteten Materialien. Wer sich als medizinischer Laie nicht bis in Einzelheiten der Transplantationsmedizin und der Probleme der Immunologie vertiefen möchte, muß nicht allzu lange beim ersten Kap. verweilen. A. bezieht sich bei der Neuinterpretation der Lebendspende auch auf den weiteren moraltheologischen Kontext der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Autoren wie Alfons Auer, Bruno Schüller, Josef Fuchs, Franz Böckle, Johannes Gründel u.a., die für die Wende von der neuscholastischen Moraltheologie hin zu einem Neuansatz in der Begründung moralischer Normen wie der Moraltheologie insgesamt stehen, finden seine besondere Aufmerksamkeit. Da dieser Periode der Moraltheologie bereits mehrere Monographien gewidmet wurden, wäre es u.U. „interessanter" gewesen, auch einige Vertreter der nächsten Generation zu berücksichtigen, die bei aller Anerkennung der Leistung der „Väter" in kritischer Auseinandersetzung mit der neueren philosophischen Ethik doch eigene Wege zu gehen versuchen. J. Schuster S. J.

Fischer, Georg, *Finanzierung der kirchlichen Sendung*. Das kanonische Recht und die Kirchenfinanzierungssysteme in der Bundesrepublik Deutschland und den USA (Kirchen- und Staatskirchenrecht; Band 5). Paderborn [u.a.]: Schöningh 2005. 372 S., ISBN 3-506-71376-0.

Angesichts der Probleme, die das deutsche Kirchensteuersystem mit sich bringt, werden ihm gern Kirchenfinanzierungssysteme anderer Länder als eine vermeintlich bessere Alternative entgegengehalten. Vor diesem Hintergrund versucht die vorliegende, vom Fachbereich Katholische Theologie der Universität Mainz angenommene Dissertation eine unvoreingenommene Gegenüberstellung der Kirchenfinanzierungssysteme in

Deutschland und in den USA, und zwar aus der Perspektive des gesamtkirchlichen kanonischen Vermögensrechts.

Der erste, umfangreichste Teil der Arbeit gibt dazu einen Überblick über die in Buch V des CIC enthaltenen vermögensrechtlichen Bestimmungen. Die vor allem an grundsätzlichen und theologischen Fragen interessierte Darstellung folgt im großen und ganzen den üblichen Handbüchern und verdient weithin Zustimmung. Korrekturen sind nur vereinzelt anzubringen, insbesondere im Hinblick auf Ordensgemeinschaften, die – wie aus c. 298 § 1 hervorgeht – nicht unter den Obergriff „öffentliche Vereine" zu subsumieren sind (33). Auch der Behauptung, für die Erlaubnisbedürftigkeit von Veräußerungen durch Ordensgemeinschaften gelte die von der Bischofskonferenz festgelegte Untergrenze (158, Anm. 55), ist zu widersprechen: Die Notwendigkeit der Erlaubnis richtet sich nach c. 638 § 3, wo keine Untergrenze festgelegt ist; daraus folgt, daß jede Veräußerung – vorausgesetzt, daß sie das Stammvermögen betrifft – der dort verlangten Erlaubnis bedarf.

Der zweite Teil stellt – zusammen mit einer ausführlichen Darstellung der größeren geschichtlichen und staatskirchenrechtlichen Zusammenhänge – das Vermögensrecht der katholischen Kirche in Deutschland dar, insbesondere das Kirchensteuerwesen. Auch in diesem Teil folgt die Arbeit den bewährten Darstellungen, wenn sie es auch mitunter an der nötigen Sorgfalt fehlen läßt. So beträgt der Hebesatz für die Kirchensteuer nicht „zwischen 7 und 9%" (224), sondern je nach Bundesland 8 oder 9%. Die Auskunft, die reale Kirchensteuerbelastung liege „bei etwas über 2% des Einkommens" (224), ist angesichts der Steuerprogression zu pauschal. Für die Bezifferung des von der Kirche zu zahlenden Entgelts für die staatliche Verwaltungshilfe (2 bis 4 %) findet man an verschiedenen Stellen der Arbeit unterschiedliche Angaben (unzutreffend: 175; zutreffend: 227). Ungenau ist schließlich die Aufzählung der für die Entgegennahme des Kirchenaustritts zuständigen Stellen: Neben dem Amtsgericht und dem Standesamt gibt es keine weiteren Möglichkeiten, den Austritt „gegenüber dem Staat" (234) zu erklären, sondern (im Bundesland Bremen) die Austrittsmöglichkeit vor einer kirchlichen Stelle.

Interessant zu lesen ist der (leider kürzeste) dritte Teil, der – wiederum innerhalb eines größeren geschichtlichen und rechtlichen Rahmens – das Vermögensrecht der katholischen Kirche in den USA darstellt. Die Arbeit stützt sich in diesem Teil erfreulicherweise ganz überwiegend auf die einschlägige amerikanische Literatur. Die Darstellung des Staat-Kirche-Verhältnisses in den USA ist durch die Berücksichtigung der Gerichtsurteile der letzten Jahre auf dem aktuellen Stand. Was die finanziellen Aspekte angeht, hätte man sich hingegen aktuellere Zahlen gewünscht. Positiv hervorzuheben ist die veranschaulichende beispielhafte Darstellung der Finanzierung einiger ausgewählter Diözesen bzw. Pfarreien in verschiedenen Teilen der USA. Verf. meint, daß man in Deutschland von den USA lernen könnte: Das deutsche Kirchensteuersystem sollte ergänzt werden um ein Konzept, das die finanzielle Unterstützung der Kirche durch die Gläubigen in einem Gesamtzusammenhang der Teilnahme am Apostolat der Kirche sieht und so die materielle Unterstützung mit den anderen Formen, Zeit und persönliche Fähigkeiten einzusetzen, in Verbindung bringt.

Zwar gibt es im Laufe des zweiten und dritten Teils der Arbeit einzelne Bezugnahmen zwischen den beiden untersuchten Ländern (Deutschland und USA), und auch der vierseitige „Schluß" der Arbeit faßt die Vor- und Nachteile der beiden Kirchenfinanzierungssysteme kurz zusammen. Einen systematischen Vergleich der beiden Systeme, wie er sich bei dieser Themenstellung eigentlich nahelegt, sucht man aber vergeblich. Ein solcher systematischer Vergleich hätte es wohl auch leichter gemacht, die Vor- und Nachteile der beiden Systeme in ihrem Verhältnis zum gesamtkirchlichen kanonischen Recht und die übrigen Vor- und Nachteile klarer voneinander abzuheben. Wünschenswert wäre im übrigen mehr Sorgfalt bei Grammatik, Rechtschreibung und Zeichensetzung gewesen. Das gilt auch für die gelegentlich verwendeten lateinischen Ausdrücke (40: *leges canonizata*; 71: *ius proprietas* statt richtig *ius proprietatis*; 74: *pauperi* statt richtig *pauperes*; 84, Anm. 24: *Ecclesia* statt richtig *Ecclesiae*; 133: *titulus legitimi*).

U. Rhode S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 39: Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnes*. Münster: Aschendorff 2005. 161 S., ISBN 3-402-04370-X.

Das Staat-Kirche-Modell des Grundgesetzes orientiert sich im wesentlichen an der christlich-abendländischen Tradition unseres Kulturkreises. Allerdings kann eine aktuelle Momentaufnahme nicht darüber hinwegsehen, daß in einem schleichenden Prozeß die beiden großen christlichen Kirchen kontinuierlich Mitglieder verlieren und ihren Charakter als Volkskirchen einbüßen. Dem steht entegen, daß mit steigender Tendenz vor allem der Islam, aber auch die fernöstlichen Religionen wie auch eine zunehmende Zahl von kleineren Religionsgemeinschaften in Erscheinung treten. In diesem Kontext müssen traditionelle Fragestellungen und bewährte Antworten neu bedacht werden. Dies war die Aufgabe der 39. Essener Gespräche, die am 15. und 16. März 2004 stattfanden und die im jetzigen Bd. dokumentiert werden.

Das vorliegende Buch enthält drei Referate. Im ersten (Religionen und ihre Stellung zum Staat – eine soziologische Bestandsaufnahme, 11–30) versucht *K. Gabriel*, zunächst die Fakten zu präsentieren. Die christlichen Kirchen in Deutschland reichen in vielen Dimensionen in den öffentlichen und politischen Raum hinein. Ihre gesellschaftliche Bedeutung hat ihren Schwerpunkt im Bereich der familiären und öffentlichen Erziehung, der Bildung und Ausbildung (Religionsunterricht, theologische Fakultäten), der seelsorglichen Betreuung von Menschen in öffentlichen Institutionen (Krankenhaus, Militär, Caritas).

Die Spannung zwischen Religionen und postmoderner Gesellschaft findet ihren Ausdruck (in Deutschland und in Westeuropa) im Prozeß der Entkirchlichung. Dieser Prozeß kommt sowohl im Verblassen des (für die kirchlichen Überzeugungen konstitutiven) Glaubens an einen persönlichen Gott wie im Abrücken vom (kirchlich formulierten) Glauben an ein Leben nach dem Tod zum Ausdruck. Ebenso schwächt sich nachweisbar die Bindung an die Institution Kirche ab. Denselben Trend zeigt die Dimension kirchlicher Praxis an: der Gottesdienstbesuch ist rückläufig, eine regelmäßige Gebetspraxis wird seltener, kirchliche Verhaltensnormen finden weniger Gehorsam.

Auf der andern Seite nimmt gegenwärtig die öffentliche Präsenz der Religion in den Medien zu. Im wiedervereinigten und religiös verstärkt pluralisierten Deutschland sind im letzten Jahrzehnt Konfliktmaterien (vom Kreuz in den öffentlichen Schulen über das Schulfach LER bis zum Kopftuch der muslimischen Lehrerin) neu aufgebrochen, die zu einer verstärkten Präsenz der Religion in den öffentlichen Medien geführt haben. Man könnte für das Jahr 2005 (also für eine Zeit *nach* dem 39. EssGespr.) noch hinzufügen, daß der Tod von Johannes Paul II., die Wahl von Benedikt XVI. und der Weltjugendtag in Köln die Religion in Deutschland (und nicht nur dort) in einem Maß in die Öffentlichkeit getragen haben, wie man es sich vorher gar nicht hat vorstellen können.

Das zweite Referat (Religion, Zivilreligion und christlicher Glaube. Das Christentum in einer pluralistischen Gesellschaft, 53–82) bestritt *E. Jüngel*. Es geht ihm in hohem Maße um eine Klärung der Begriffe. Religion ist der (seit der Aufklärung) üblich gewordene Ausdruck für das Zusammenleben der Menschen mit Gott oder doch vor Gott. Das Wort „Gott" ist dabei als Platzhalter für alle Instanzen zu verstehen, von denen Menschen sich ein (durch menschliche Möglichkeiten nicht erreichbares) endgültiges Gelingen ihres Lebens versprechen.

Als Zivilreligion bezeichnet man (mit einem von J.-J. Rousseau entlehnten Ausdruck) seit R. N. Bellah (1967) diejenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System integriert sind und die Bürger an das politische Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert sichtbar machen sollen. Gesellschaft ist eine (der Religion benachbarte, aber von ihr zu unterscheidende) souveräne Manifestation menschlichen Zusammenlebens. Sie wurde schon in der vorchristlichen Philosophie als Zivilgesellschaft *(societas civilis)* bezeichnet und als von Natur aus zum Dasein des Menschen gehörig behauptet.

Der Begriff Pluralismus wird erst in der Neuzeit terminologisch verwendet. Ursprünglich in der Philosophie gebräuchlich, wandert der Begriff in die politische Theorie aus, ohne philosophische Konnotationen zu verlieren. Die pluralistische Gesellschaft

muß, um funktionsfähig zu sein, sich die politische Ordnungsfunktion des demokratischen, freiheitlichen Rechtsstaates geben und sich so als pluralistische Demokratie verwirklichen. Das theologisch Bedeutsame am politischen Pluralismus ist der Verzicht des Staates auf die politische Durchsetzung von Wahrheitsansprüchen. Die historische Entstehung des Christentums in der Spätantike vollzog sich in einem der Spätmoderne vergleichbaren pluralistischen Kontext konkurrierender Sinnangebote, der allerdings von der Kirche, als sie Macht dazu hatte, durch die Christianisierung aller Lebensbereiche langsam, aber sicher entpluralisiert wurde. In Wirklichkeit hat die Kirche keine andere Autorität, als an Christi Stelle zu bitten. Das Beste, was die Kirche für den Staat tun kann, ist ihre Fürbitte für alle, die politische Verantwortung wahrnehmen. Auf die gottesdienstliche Fürbitte (und vielleicht nur auf sie) kann sich der Staat verlassen.

Im dritten (und letzten) Referat (Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, 105–122) geht es *P. Kirchhof* vor allem um die moralischen Voraussetzungen des demokratischen Verfassungsstaates. Eine Rechtsordnung, in der ein Staat politisch zu gestalten und neues Recht hervorzubringen hat, braucht Maßstäbe und Institutionen, die möglichst verläßlich richtiges Recht hervorbringen und bewahren. Die Demokratie sieht im Staatsvolk eine Quelle der Gerechtigkeit, das in seiner kulturellen Tradition und ethischen Gebundenheit den Verfassungsstaat hervorbringt.

Die Säkularisierung hat die bisher religiös gestützte Macht *delegitimiert*, hat Wissenschaft und Theologie, Politik und Glaube voneinander unterschieden, bleibt aber ein Sonderweg, der in der heutigen Weltgesellschaft an seine Grenzen stößt. Das Konzept einer religionslosen Gesellschaft ist weithin gescheitert.

Keine Verfassung garantiert sich selbst. Die Idee der unverbrüchlichen und unveräußerlichen Menschenrechte lebt von religiösen Voraussetzungen, ist insbesondere auf die Kirchen (als Überlebensbedingungen) angewiesen. Der moderne Verfassungsstaat vermeidet zwar eine Erziehungsdiktatur im Namen der Moral, setzt aber auf andere Quellen von Freiheitskultur und Freiheitsethos, heute vor allem auf die Kirchen. An dieser Stelle berührt sich das Referat von Kirchhof mit den Überlegungen von Gabriel, der von einer Rückkehr des Religiösen, insbesondere des Katholischen, gesprochen hatte.

Der Staat hat seine kulturellen Voraussetzungen zu pflegen und zu fördern. Bei der Förderung wird der Staat entscheiden müssen, welche kirchlichen Lehren und Lebensformen seine Kultur entfaltet haben und jetzt tragen und welche Lehren für ihn eher schädlich sind. Dabei bietet das Christentum das historisch gewachsene Fundament für unsere Demokratie. Deshalb ist das Christentum der religiöse Integrationsfaktor für die Demokratie. (Vor einigen Jahren hätte man einer solchen These noch mangelnde Neutralität vorgeworfen, aber jetzt haben sich die Zeiten offenbar geändert.)

Die drei vorliegenden Referate waren auf so hoher Ebene angesiedelt, daß man jeweils dankbar die entsprechenden Diskussionen (31–50, 83–100, 123–146) verfolgte, die manches klären konnten. Man kann die Essener Gespräche nur bewundern. Ich kenne keinen anderen deutschsprachigen Kongreß, der die aktuellen Fragen unseres Staatskirchenrechts auf so hohem Niveau behandeln würde. R. Sebott S. J.

Hallermann, Heribert, *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge*. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis (Kirchen- und Staatskirchenrecht; Band 4). Paderborn: Schöningh 2004. 554 S., ISBN 3-506-71312-4.

Eine aktuelle kanonistische Monographie zur Pfarrei in deutscher Sprache gab es bisher noch nicht. Aus diesem Grunde nimmt man das vorliegende Handbuch des Würzburger Ordinarius für Kirchenrecht mit einer gewissen Spannung in die Hand. Die Arbeit hat vier Kap. Im ersten (Die Pfarrei in der kirchlichen Rechtsgeschichte, 23–87) wird die Entwicklung der Pfarrei beschrieben. Aus der ursprünglich ausschließlich bischöflich verfaßten und geleiteten Gemeinde der ersten christlichen Jhdte. entwickelten sich mit dem Anwachsen des Christentums differenziertere Seelsorgeeinheiten. Die ersten Vorläufer pfarrlicher Strukturen werden von der Rechtsgeschichte für die Mitte des 4. Jhdts. in Alexandrien und Rom angenommen. Im Westen des römischen Reiches entstanden etwa seit derselben Zeit Zentren der ländlichen Seelsorge mit eigenen Klerikern,

die in Abhängigkeit von der städtischen Bischofskirche ganz bestimmte Seelsorgsaufgaben zu erfüllen hatten. Solchen Landkirchen wurden im Lauf der Zeit einzelne Rechte übertragen, zunächst in der Regel das Taufrecht. Um die Taufkirchen herum bildete sich oft ein Kreis abhängiger Nebenkirchen, Kapellen und Oratorien. Vor allem durch die universalkirchliche Gesetzgebung des 12. und 13. Jhdts. nahm das Rechtsinstitut der Pfarrei immer klarere Formen an. Das Konzil von Trient hat schließlich den absoluten Pfarrzwang eingeführt und die Bischöfe dazu verpflichtet, die einzelnen Pfarreien so abzugrenzen, daß jeder Gläubige einer bestimmten Pfarrei angehörte und keiner ohne Zugehörigkeit zu einer Pfarrei blieb. Die Rechtsnormen über die Pfarrei und den Pfarrer wurden erstmals im CIC von 1917 systematisch zusammengefaßt. Vor allem wurde das Prinzip der Territorialpfarrei stärker betont. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Pfarrei wesentlich als eine bestimmmte Gemeinschaft von Gläubigen konzipiert und folglich die Pfarrei in erster Linie personal bestimmt. Alles in allem erweist sich die Pfarrei als ein bewährtes Rechtsinstitut kirchlichen (allerdings *nicht* göttlichen) Rechts, das der Verwirklichung der Seelsorge dient und dessen konkrete Ausgestaltung bei aller Kontinuität vielfältige Wandlungen erfahren hat.

Das zweite Kap. (Die Pfarrei nach geltendem Recht, 89–188) behandelt die rechtliche Ausgestaltung der Pfarrei. Der CIC/1983 kennt drei verschiedene Arten von Pfarreien, nämlich die Pfarrei mit einem Pfarrer (c. 515 § 1), die Pfarrei bzw. die Pfarreien mit einem Priesterteam (c. 517 § 1) und die Pfarrei ohne Pfarrer, aber mit einem verantwortlichen Priester, der die Hirtensorge leitet (c. 517 § 2). Neben der Pfarrei gibt es die Quasipfarrei (c. 516 § 1) und schließlich solche Gemeinschaften, die weder als Pfarreien noch als Quasipfarreien errichtet werden können (c. 516 § 2). Die Pfarrei stellt die Regelform zur Verwirklichung der umfassenden Hirtensorge dar, während die Quasipfarrei als Vorform und die nichtpfarrlichen Gemeinschaften als Ersatzformen der Pfarrei zu betrachten sind. Die Pfarrei ist rechtlich bestimmt durch die beiden Elemente „communitas christifidelium" und „pastor proprius". In c. 515 § 1 wird dies folgendermaßen bestimmt: „Paroecia est certa communitas christifidelium in Ecclesia particulari stabiliter constituta, cuius cura pastoralis, sub auctoritate Episcopi dioecesani, commitur parocho, qua proprio eiusdem pastori." Die rechtliche Determinierung der Pfarrei soll im Regelfall nach territorialen Kriterien erfolgen, kann aber auch nach personalen Merkmalen vorgenommen werden. Die ausschließliche Zuständigkeit für die Errichtung, Aufhebung oder Änderung von Pfarreien liegt beim jeweiligen Diözesanbischof, der dabei das Anhörungsrecht des Priesterrates beachten muß. In der deutschen staatlichen Rechtsordnung genießt die Pfarrei allgemein den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts. Bei ihrer Errichtung, Aufhebung oder Veränderung kommen dem Staat in den einzelnen Bundesländern in unterschiedlicher Weise gestaltete Mitwirkungsrechte zu.

Im dritten Kap. (Der Pfarrer nach geltendem Recht, 189–342) wird das Amt des Pfarrers beschrieben, das natürlich jeweils in Relation zur Pfarrei gesehen werden muß. Das Amt des Pfarrers ist im geltenden Recht als ein Kirchenamt konzipiert, dessen wesentlicher Inhalt die umfassende pfarrliche Hirtensorge ist. Neben der allgemeinen Eignung für den Dienst als Pfarrer muß auch die spezifische Eignung für ein Pfarramt in einer bestimmten Pfarrei feststehen. Zu den kanonischen Eignungskriterien treten in den deutschen Diözesen zusätzlich die in den Konkordaten vereinbarten Bestimmungen hinzu. Ein wesentliches Kennzeichen des Amtes des Pfarrers ist seine als *stabilitas* bezeichnete Dauerhaftigkeit. Mit allen Rechten und Pflichten ausübbar wird das Amt erst mit der Besitzergreifung in der vorgeschriebenen Form. Das Amt eines Pfarrers kann auf mehrfache Art verlorengehen, nämlich durch Amtsenthebung, durch Versetzung, durch freiwilligen Amtsverzicht, durch Fristenablauf und durch den Tod des Amtsinhabers. Die pfarrliche Hirtensorge entfaltet sich in den drei *munera* des Lehrens, des Heiligens und des Leitens. Die weiteren mit dem Amt des Pfarrers verbundenen Rechte und Pflichten ergeben insgesamt das spezifische Profil dieses besonderen Kirchenamtes und unterscheiden es von anderen Kirchenämtern für Priester, die ebenfalls mit Seelsorge verbunden sind.

Der Pfarrer hat natürlich Mitarbeiter. Darauf geht das vierte Kap. ein (Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Pfarrers und die pfarrlichen Gremien der Mitverantwortung, 343–387). Diese Mitarbeiter sind entweder Priester, Diakone oder Laien. Unter

den Mitarbeitern des Pfarrers ragt der Pfarrvikar hervor (im dt. Sprachraum als Kooperator, Vikar oder Kaplan bezeichnet). Zu den weiteren klerikalen Mitarbeitern des Pfarrers zählen der Kirchenrektor, der Gruppenseelsorger, die mitarbeitenden Priester und die ständigen Diakone. Die Gemeindereferentinnen, Gemeindereferenten, Pastoralreferenten und Pastoralreferentinnen, die heute praktisch in allen deutschen Diözesen mitarbeiten, hat der CIC von 1983 noch nicht im Blick. Welches theologische Profil sie vertragen, wird erst die Zukunft zeigen. Schließlich gehören zur Pfarrei auch der Pfarrgemeinderat und der Vermögensverwaltungsrat. In den deutschen Diözesen weichen sie im Hinblick auf ihre rechtliche Ausgestaltung weit von den universalkirchlichen Vorgaben ab. Das führt mitunter (vgl. die Auseinandersetzungen in der Diözese Regensburg) zu erheblichen Konflikten.

Das vorliegende Buch wird abgeschlossen durch einen Ausblick (Die Pfarrei in Zeiten des Priestermangels, 389–395), durch das Quellenverzeichnis (397–404), durch das Literaturverzeichnis (405–416), durch einen Anhang (Die Redaktionsgeschichte der cc. 515–552 CIC/1983, 417–527) und durch die verschiedenen Register (528–554). Dies alles ist eine respektable Leistung des Verf.s, die noch dadurch vergrößert wird, wenn man bedenkt, daß der Autor im letzten Jahrzehnt zugleich Schriftleiter des LKStKR war. Vermutlich wird die Diskussion um die rechtliche Gestaltung der Pfarrei in der nahen Zukunft nicht zur Ruhe kommen. Verursacht wird dies durch die Wirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, durch die stärkere Einbindung der Laien in die Sendung der Kirche, durch den (massiv spürbar werdenden) Priestermangel, durch den Rückgang der Zahl der Gläubigen und durch die notwendigen drastischen Sparmaßnahmen. R. Sebott S. J.

Lexikon des Kirchenrechts, herausgegeben von *Stephan Haering* und *Heribert Schmitz*. Freiburg i. Br.: Herder 2004. 1229 S. beziehungsweise Sp., ISBN 3-451-28522-3.

In der Reihe „LThK kompakt" erscheinen im Herder-Verlag lexikalische Themenbde. mit den einschlägigen Artikeln aus der aktuellen, dritten Auflage des „Lexikon[s] für Theologie und Kirche". Der vorliegende Themenbd. hat den Titel „Lexikon des Kirchenrechts" (= LKR) und wurde von Stephan Haering und Heribert Schmitz (letzterer war beim LThK^3 Fachberater für Kirchenrecht) herausgegeben. Dem Charakter der Reihe entsprechend bilden die kirchenrechtlich relevanten Artikel des LThK^3 den Grundstock des vorliegenden Bds. Gänzlich neu sind im LKR rund 120 Artikel. „Es handelt sich sowohl um Artikel zu neu aufgenommenen Stichwörtern als auch um Beiträge zu Lemmata, die zwar im LThK^3 bereits vertreten sind, deren Neuabfassung aber wegen der Erwartungen an ein spezifisch kirchenrechtlich orientiertes Lexikon notwendig war" (7*). Das LKR bietet nun im Sachteil (Sp. 1–1028) in über 800 Stichwörtern alle wesentlichen Begriffe der Kanonistik. Dazu kommen (im gesondert aufgeführten Personenteil, Sp. 1029–1180) fast 300 Biogramme von bedeutenden Kirchenrechtlern aus Vergangenheit und Gegenwart. Eine gewisse Konzentration auf das geltende Recht brachte es mit sich, daß einige weniger bedeutsame Artikel aus der Rechtsgeschichte weggelassen wurden. Bei den aus dem LThK^3 übernommenen Artikeln wurden die Quellen- und Literaturangaben überarbeitet. Statistische Angaben wurden auf den neuesten Stand gebracht. Damit liegt ein einheitlich auf den Stand des Jahres 2004 bezogenes Lexikon vor. Der Rez., der selbst einige (kirchenrechtliche) Artikel für das LThK^3 verfaßt hatte, die nun in das LKR übernommen wurden, konnte feststellen, daß seine Beiträge durch die (von den beiden Herausgebern) vorgenommene Aktualisierung durchaus an Qualität gewonnen haben. Ein Anhang mit Registern (Sp. bzw. S. 1181–1229) schließt dieses schöne Buch ab. Hervorgehoben werden soll noch eigens der sehr niedrige Preis, der es auch Studenten ermöglichen wird, sich dieses Lexikon zu kaufen. (Das LKR kostet 24,90 Euro.) Das vorliegende Opus hat alle Aussicht, zu einem Standardwerk der Kanonistik zu werden. R. Sebott S. J.

Niemann, Ulrich/Wagner, Marion, *Visionen*. Werk Gottes oder Produkt des Menschen? Theologie und Humanwissenschaft im Gespräch. Regensburg: Pustet 2005. 206 S., ISBN 3-7917-1954-8.

Visionen und Erscheinungen sind gar nicht so selten, wie man vielleicht (in unserem aufgeklärten Zeitalter) zu glauben meint. In seinem bekannten Buch „Visionen und Prophezeiungen". Freiburg i. B. ^{3}1960, 86f., zählt K. Rahner die folgenden zwölf deutschsprachigen Orte auf, an denen damals (angeblich oder wirklich) im Laufe der letzten 20 Jahre Erscheinungen stattgefunden haben (sollen): Aspang, Elz bei Limburg, Forstweiler bei Tannhausen, Heede, Heroldsbach, Hintermailingen bei Lahr, Hösbach bei Aschaffenburg, Kayl, Klausenburg, Lomnitz, Petersberg-Rotalben, Pfaffenhofen a. d. R. Es war deshalb eine glückliche Idee, daß Ulrich Niemann (Dozent für Pastoralmedizin in Sankt Georgen/Frankfurt am Main) und Marion Wagner (am 23. 9. 2005 leider viel zu früh verstorbene Dozentin für Dogmatik in Trier) in einer Art Coproduktion das Thema der Visionen behandelt haben.

Das vorliegende Buch hat drei Teile. Zunächst klärt die Dogmatikerin, was von der systematischen Theologie her über die Visionen gesagt werden kann. Dann zeigt der Neuropsychiater und Psychosomatiker, in welcher Weise die Humanwissenschaften zur Beurteilung (angeblicher) Visionen beitragen können. In einem dritten Teil (einem Dialog zwischen der Theologin und dem Humanwissenschaftler) werden sieben Visionärinnen und Visionäre vorgestellt und beurteilt.

Der erste Teil (11–60) hat vier Abschnitte. Im ersten (Was ist eine Vision?) fragt Wagner (= W.), was man sich unter einer Vision vorzustellen hat. Heute werden in der Theologie zwei Erklärungsmodelle diskutiert. Nach dem ersten nimmt der Visionär eine himmlische Person sinnlich wahr, die tatsächlich objektiv anwesend ist. Das zweite Modell (welches W. favorisiert) erklärt die konkreten (optischen und akustischen) Wahrnehmungen des Sehers als Echo auf einen Tiefenimpuls Gottes in der Seele. Der Seher materialisiert und verleiblicht im Rahmen seiner persönlichen Fähigkeiten das, was Gott in ihm wirkt. Bei der Frage nach der Echtheit der Vision ist vor allem die Tatsächlichkeit des mystischen Erlebnisses, also des Tiefenimpulses Gottes in der Seele des Sehers zu hinterfragen. Dies geschieht im zweiten Abschnitt (Wann ist eine Vision echt?). Für das Vorliegen einer echten Vision wird man keine Kriterien von zwingender Beweiskraft nennen können. Bestenfalls gelangt man zu einem gut begründeten Wahrscheinlichkeitsurteil. Dabei unterscheidet man zwischen Negativkriterien (die Vision ist unwahrscheinlich) und Positivkriterien (die Vision ist wahrscheinlich). Als Hauptkriterium wird die entscheidende religiöse (den Menschen verwandelnde) Vertiefung gelten dürfen, die mit dem Ereignis eintritt und sich durchhält. Neben der Seherpersönlichkeit ist natürlich auch die angebliche Botschaft von Bedeutung. Stimmt diese mit der Heiligen Schrift und der Lehre der Kirche überein? (Zwischenfrage des Rez.: Warum spielen eigentlich Wunder [z. B. Heilungen] bei der Frage nach der Echtheit der Vision keine Rolle? Hängt das vielleicht damit zusammen, daß W. zu schnell das erste Erklärungsmodell [s. o.] ablehnt?) In einem dritten Abschnitt (Was bedeutet die Anerkennung einer Vision durch die Kirche?) werden zunächst die drei Möglichkeiten diskutiert, welche die Kirche (in ihrer Beurteilung der Vision) hat. Die Kirche kann zu dem Ergebnis kommen, daß die Übernatürlichkeit wahrscheinlich ist *(Constat de supernaturalitate)*. Die Kirche kann aber auch behaupten, die entsprechende Übernatürlichkeit sei unwahrscheinlich *(Constat de non supernaturalitate)*. Schließlich kann die Kirche die Frage nach der Übernatürlichkeit der Vision offenlassen *(Non constat de supernaturalitate)*. Auch dort, wo die Kirche eine Privatoffenbarung anerkennt, bedeutet dies nur das Folgende: Die Kirche hat keine Einwände, daß diese Offenbarung den Gläubigen öffentlich bekannt gemacht wird. Der vierte Abschnitt (Visionen und der Glaube der Kirche) geht der Frage nach, ob Visionen dem Glauben mehr nutzen oder schaden. Natürlich ist dies eine Ermessensfrage. W. kommt dabei zu folgendem Schlußurteil: „Mit Privatoffenbarungen sind zwar durchaus Gefahren verbunden (Verfälschung oder zumindest Verdunkelung der christlichen Botschaft, Universalisierung partikulärer Frömmigkeitsformen, unerleuchtete Frömmigkeit, kirchenpolitische Instrumentalisierung naiver Gläubigkeit), dennoch können sie für den Glauben und die Kirche fruchtbar sein, wenn sie vom

Glauben an den auferstandenen Christus und die Hoffnung auf Auferstehung geprägt sind, wenn sie diesen Glauben und diese Hoffnung unterstreichen und wenn sie Möglichkeiten echter Christusnachfolge positiv aufzeigen" (58f.).

Im zweiten Teil (60–111) hat der Humanwissenschaftler (U. Niemann [= N.]) das Wort. Dieser Teil hat drei Abschnitte. Im ersten (Außergewöhnliche Erfahrungen als menschliche Grenzphänomene) geht es besonders um „außergewöhnliche Erfahrungen". Das sind Phänomene, die von der Wirklichkeitserfahrung des normalen Menschen so deutlich abweichen, daß sie nicht in vorhandene kognitiv-emotionale Schemata integrierbar sind. Visionen und Auditionen gehören zu den außergewöhnlichen Erfahrungen. „Ob es sich hier um ein spirituelles oder mystisches Phänomen handelt, entzieht sich allerdings dem Urteil des Humanwissenschaftlers" (69). (Erneuter Zwischenruf des kritischen Lesers: Auch hier wird das Wunder – diesmal per definitionem – ausgeklammert. Weil das Übernatürliche keinen Platz hat, scheint es als Erklärungshypothese auszuscheiden.) Im zweiten Abschnitt (Erhellung der Bewußtseinszusammenhänge durch neuere neurophysiologische und neurochemische Forschungen) geht es um Bewußtseinszustände, die nicht krankhaft sind. Diese „natürlichen" Bewußtseinszustände können durch chemische Stoffe ausgelöst werden. Pharmakologische Provokationsmethoden durch Meskalin, Amphetamine, LSD, Psilocybin, Cannabis, Kokain, Schnüffelstoffe sind durch die Massenmedien bekannt geworden. N. fragt nun, ob die Neurochemie außergewöhnliche Erfahrungen (z.B. Visionen und Auditionen) erklären kann. Die „Ausbeute" ist denkbar gering. Bei dem jetzigen Stand der Wissenschaft ist nicht zu erwarten, „daß Visionen und Auditionen hirnorganisch und hirnphysiologisch – menschlich verständlich – zu verdeutlichen sind" (99). Im dritten Abschnitt des zweiten Teiles (Ekstasen und Erscheinungen in Medjugorje), der über den kroatischen Marienwallfahrtsort berichtet, werden Ergebnisse wiedergegeben, die eine französische Ärztegruppe erarbeitet hat. Zum ersten Mal in der Geschichte kann die Wissenschaft in Medjugorje Fakten nicht erst a posteriori, sondern in vivo untersuchen. Die fortgeschrittensten medizinischen Techniken sollen helfen, Fakten zu erklären, die bisher mysteriös sind. Daß man (trotz dieser modernen Techniken) bei der Erklärung der Fakten auch diesmal nicht über Anfänge hinausgekommen ist, muß nicht verwundern.

Mit besonderem Interesse habe ich den dritten Teil des vorliegenden Buches (112–197) gelesen. Hier findet ein Gespräch statt zwischen der Theologin und dem Humanwissenschaftler über die folgenden sieben Visionärinnen und Visionäre: André Frossard, Mariette Beco, Maria Simma, Emanuel Swedenborg, Sundar Singh, Ignatius von Loyola, Bernadette Soubirous. Vieles von dem, was in Teil 1 und 2 des Buches theoretisch bleiben mußte, kann nun an Beispielen verdeutlicht werden. Ein Glossar und ein Literaturverzeichnis schließen dieses nützliche Buch ab. R. Sebott S. J.

Niemann, Ulrich/Wagner, Marion (Hgg.), *Exorzismus oder Therapie?* Ansätze zur Befreiung vom Bösen. Regensburg: Pustet 2005. 141 S., ISBN 3-7917-1978-5.

Der Teufel und die Austreibung des Teufels (also der Exorzismus) sind immer aktuell. Bedrängend ist vor allem die Tatsache, daß in den letzten Jahren die Zahl der Menschen, die sich „besessen" fühlen und die bei kirchlichen Stellen um Hilfe bitten, erheblich zugenommen hat. Es war deshalb eine sinnvolle Idee, daß Ulrich Niemann (Dozent für Pastoralmedizin in Sankt Georgen/Frankfurt am Main und weithin bekannter Facharzt für psychotherapeutische Medizin) und Marion Wagner 2005 das vorliegende Buch herausgegeben haben.

Der Bd. hat sechs Beiträge. Im ersten (Fromm sozialisiert – fromm therapierbar. Teufel und Dämonen im Neuen Testament, 7–31) versucht *K. Berger* (= B.), die Austreibung des Teufels innerhalb von größeren Horizonten zu denken. B. verläßt dabei festgefügte traditionelle Denkschemata der Theologie. So deutet er Joh 12,31 als Welt-Exorzismus durch Jesu Tod. Jesus sagt: „Jetzt wird diese Welt gerichtet. Der Herrscher dieser Welt soll hinausgeworfen werden. Und wenn ich über die Erde erhöht bin, werde ich alle nachziehen." Auch versteht B. die Aufhebung der Macht der Dämonen als Heiligung, als „offensive Reinheit" (im Gegensatz zur rein „defensiven Reinheit", wie sie die Pharisäer verstehen). Die unreinen Geister kann der austreiben, der den Heiligen

Geist in sich hat. Und durch seine Beauftragung der Jünger zum Exorzismus teilt Jesus ihnen auch heiligen Geist mit. Damit ist Jesu Geistbesitz (und ebenso seine Reinheit) „offensiv" geworden. Er muß nicht fürchten, durch Kontakt unrein zu werden; vielmehr wirkt die (aus dem Herzen kommende und vom Heiligen Geist stammende) Reinheit auf die Unreinheit der Geister ein und besiegt sie. (Zwischenfrage des Rez.: War die Invektive B.s gegen Emanuel Hirsch [22] wirklich nötig?)

Im zweiten Beitrag (Personalität des Bösen? Zur „Funktion" und zum Gebrauch der Rede vom Teufel, 32–48) geht *M. Wagner* (= W.) auf die naheliegende Frage ein: Wozu ist der Teufel da? Es gibt drei Denkmodelle zur Deutung der Wirklichkeit des Bösen: das monistische, das dualistische und das (sogenannte) personale Denkmodell. Folgt man dem monistischen Denkmodell, so gibt es nur eine letzte Ursache, aus der alles hervorgeht. Dies wird freilich so verstanden, daß der eine Gott ein doppeltes Gesicht hat. Er trägt nicht nur Züge der Güte, sondern auch Züge des Dämonischen. Aus diesem Grund scheidet dieses Modell für uns Christen aus. Das dualistische Denkmodell lehrt die Existenz eines zweiten, mit Gott gleichursprünglichen bösen Prinzips. Dieses böse Prinzip ist der Ursprung des Bösen, während Gott der Ursprung des Guten ist. Das dualistische Modell widerspricht dem christlichen Schöpfungsglauben, der verkündet, daß es nur einen Schöpfer aller Dinge gibt. Nach dem personalen Denkmodell wird der Teufel als ein von Gott ursprünglich gut geschaffenes Geschöpf verstanden, das sich aus freiem Willen von Gott abgewandt hat und dadurch zum Teufel geworden ist.

Nun stellt sich freilich (innerhalb des personalen Denkmodells) die weitere Frage, ob man überhaupt einen Teufel braucht. Würde es nicht genügen, nur von der Sünde und von der Macht der Sünde zu sprechen – und den Teufel einfach wegzulassen? Woher aber kommt das Böse, wenn es von Gott nicht kommen kann und vom Teufel nicht kommt? Kommt das Böse ganz aus dem Menschen? Theologen, die so fragen, weisen darauf hin, daß hinter der Rede vom Teufel eine wichtige theologische Erkenntnis steckt. Obwohl der Mensch das Böse tut und für das Böse in der Welt verantwortlich ist, ist das Böse doch zugleich größer als der Mensch, denn es gibt immer wieder abgründig böse Taten, bei denen man einfach nicht glauben kann, daß sie nur Taten des Menschen sind. „Es sieht ganz so aus, als bringe der vielfach belastete Begriff *Teufel* doch eine Sache zum Ausdruck, von deren Thematisierung sich die Theologie nicht dispensieren kann, wenn sie das Phänomen und das Problem des Bösen ohne Abstriche ... darstellen will" (38).

Was kann die Pastoraltheologie zu der Frage nach der Befreiung vom Bösen beitragen? Dieser Frage geht *U. Leimgruber* im dritten Beitrag des vorliegenden Buches (Das Volk Gottes und die Befreiung vom Bösen. Pastoraltheologische Anmerkungen zu einer umstrittenen Glaubenstradition, 49–72) nach. Daß böse Mächte auch überindividuell wirken und daß sich Menschen in ihrem Leben immer wieder einem oft nicht näher bestimmbaren Bösen ausgeliefert sehen, ist (nach der Autorin) unbestritten. Menschen in solchen Situationen brauchen Hilfe und Befreiung, die ihnen die Kirche nicht verweigern darf.

Das „Gebet um Befreiung aus teuflischer Situation" (man nenne es ruhig „Exorzismus") hat einen vierfachen Aspekt: 1. Es geht um die heilbringende Verheißung, daß Christus das Böse bereits besiegt hat und daß die Kirche jenen Menschen, die sich vom Bösen übermannt fühlen, auch rituell helfen will. 2. Es geht um eine neue Sprachfähigkeit hinsichtlich des Bösen. Christliche Verkündigung muß die (bösen) Lebenserfahrungen der Menschen von heute achten und respektieren. 3. Es geht um eine verantwortete Rede vom Bösen, die das dem Menschen begegnende Böse in seiner individuellen, personalen und subjektiven wie auch in seiner überindividuellen, überpersonalen und objektiven Form zu artikulieren vermag. 4. Es geht um Sensibilität, Wachsamkeit und Solidarität mit den Lebensbedingungen, mit der Trauer, mit der Angst und den Fesseln der Menschen in der Welt.

Im vierten Beitrag (Umgang mit Besessenheit und Zauberei im 16./17. Jahrhundert. Der Große Exorzismus des Rituale Romanum von 1614 im Vergleich mit den Exorzismushandbüchern des Girolamo Menghi und des Maximilian von Eynatten, 73–93) „malt" uns *M. Probst* ein überaus anschauliches Bild vom Umgang mit der Besessenheit in der frühen Neuzeit, das ich mit viel Gewinn zur Kenntnis genommen habe. Es wird

überdeutlich, daß man die Besessenheit nicht verstehen kann, wenn man nicht die entsprechenden kulturellen Hintergründe der jeweiligen Zeit kennt. Von daher ergibt sich auch die Schlußfrage des Autors: „Welche Sichtweise haben wir heute, welche müßten wir haben, damit die Kirche einen adäquaten Umgang mit den betroffenen Menschen, die sich vom Bösen gequält oder ganz ergriffen fühlen, entwickeln könnte?" (90).

War der vorhergehende Beitrag mehr geschichtlich, so geht das Referat von *K. Richter* („Liturgie zur Befreiung vom Bösen" statt „Exorzismus", 94–110) auf die aktuelle Situation ein. Vor allem wird die Entstehungsgeschichte des (1999 erschienenen) Rituale für den Großen Exorzismus beschrieben, eine Entstehungsgeschichte, die Richter sehr kritisch beleuchtet. Wie mit dem neuen Großen Exorzismus umgehen? Vor allem sollte man den imprekatorischen (bzw. imprekativen) Exorzismus durch den deprekatorischen ersetzen. „Wir reden nicht länger den Teufel an (gedacht als gegenwärtig), wir reden mit Gott über den Teufel (durchaus noch als persönliches Wesen gedacht)" (107).

Der letzte Beitrag (Verrückt oder besessen? Menschliche, seelsorgliche und therapeutische Möglichkeiten im Umgang mit „Besessenen", 111–134) stammt von *U. Niemann*, der sich seit Jahren mit dem Phänomen der Besessenheit beschäftigt und der in seinem Artikel ein reiches Material ausbreiten kann. Sein (sehr ernüchterndes) Fazit: „In der Psychotherapie geht es oft nur darum, hysterisches Elend in normales menschliches Leid zu wandeln – mehr geht nicht" (132). – Ein Literaturverzeichnis und eine (schon vorab veröffentlichte) Stellungnahme zum Thema „Das Böse und die Befreiung vom Bösen" schließen dieses schöne und sehr nützliche Buch ab. Wenn man an der vorliegenden Arbeit etwas kritisieren wollte, so wäre es die Tatsache, daß die Anmerkungen nicht an den Fuß der jeweiligen Seite, sondern an das Ende der Beiträge gesetzt sind. Dadurch muß man nun beim Lesen dauernd blättern, was außerordentlich lästig ist.

R. Sebott S. J.

Religiosität: Messverfahren und Studien zu Gesundheit und Lebensbewältigung. Neue Beiträge zur Religionspsychologie. Herausgegeben von *Christian Zwingmann* und *Helfried Moosbrugger*. Münster: Waxmann 2004. 350 S., ISBN 3-8309-1428-8.

Nach dem Zweiten Weltkrieg bringt die Religionspsychologie nahezu ein halbes Jhdt. im verborgenen zu – im Schatten einer sich etablierenden akademischen Psychologie, die mit ihrer Wehrmachtsvergangenheit bricht und dabei auch andere – primär philosophische – Traditionen hinter sich lassen will, die ihr zwischenzeitlich lästig geworden sind. Um so mehr erstaunt, daß die neunziger Jahre des letzten Jhdts. eine Wende einleiten und für einen Aufschwung zugunsten einer psychologischen Auseinandersetzung mit religiösen Phänomenen stehen. Impulse dazu stammen sowohl aus der empirisch arbeitenden Psychologie als auch aus evangelischer und katholischer Theologie. Im Zuge dieser Entwicklung geben Helfried Moosbrugger, Christian Zwingmann und Dirk Frank unter dem Titel „Religiosität, Persönlichkeit und Verhalten" im Jahr 1996 Beiträge zur Religionspsychologie heraus. Derselbe Verlag legt nun – darauf Bezug nehmend – neue Beiträge zur Religionspsychologie vor, die Beachtung verdienen: 24 Autorinnen und Autoren beteiligen sich mit insgesamt 15 Beiträgen an einer Bestandsaufnahme zur deutschsprachigen Religionspsychologie. Einer Einführung in die Konzeption des vorliegenden Bds. folgen zunächst zwei historisch ausgerichtete Aufsätze. Entsprechend der Ankündigung im Titel setzen sich sodann fünf Texte mit der Messung von Religiosität auseinander, bevor sieben empirisch fundierte Studien zur Bedeutung von Religiosität für Gesundheit und Lebensbewältigung Stellung nehmen.

Christian Henning zeichnet die Geschichte der deutschsprachigen Religionspsychologie von ihren Anfängen bis heute nach. Er setzt im 19. Jhdt. beim Aufkommen diverser Erweckungsbewegungen ein, etwa der Heilsarmisten, der Methodisten und der Pfingstler: Sie zwingen christliche Kirchen und akademische Theologie, außergewöhnlichen religiösen Phänomenen auf die Spur zu kommen und dazu Stellung zu beziehen. So steht an der Wiege der Religionspsychologie zumindest in Deutschland, wenn auch nicht allein, die Theologie, und dies nicht zuletzt in der Hoffnung, daß Religionspsychologie sich als Instrument einer theologischen Apologetik eignen möge.

Ebenfalls in einem historischen Rückblick widmet sich *Joachim Heinrich Demling* sowohl dem Stellenwert der Psychotherapie in der Religion – und dabei der Zuordnung von Psychotherapie und Seelsorge – als auch der Rolle der Religion in der Psychotherapie: Angesichts der Ungewißheit menschlicher Existenz genießen spirituelle Ressourcen bei Vertreterinnen und Vertretern der Psychotherapie heute ein hohes Maß an Anerkennung.

Zwei der fünf Beiträge zur Messung von Religiosität widmen sich der Überwindung des Konzepts von Gordon Allport, der eine intrinsische Religiosität, also eine genuine Gläubigkeit, die um ihrer selbst willen gelebt wird, unterscheidet von einer extrinsischen Religiosität, die als zweckgebundene Gläubigkeit der Erreichung persönlicher oder sozialer Ziele dient – und damit auf einen Zusammenhang verweist, der in den USA, kaum aber in Europa eine gesellschaftspolitische Rolle spielt.

Für den deutschsprachigen Raum versucht daher das Münchner Motivationspsychologische Religiositäts-Inventar (MMRI) Motive zu erfassen, die sich im Rahmen der langjährigen Arbeiten von *Bernhard Grom* für eine systematische Ordnung des religionspsychologischen Forschungsfeldes als zentral erwiesen haben. *Christian Zwingmann*, *Bernhard Grom*, *Karin Schermelleh-Engel*, *Renate Madsen*, *Edgar Schmitz* und *Helfried Moosbrugger* fragen, ob die theoretisch sinnvollen Differenzierungen sich in den Selbsteinschätzungen religiöser Personen wiederfinden, und legen das MMRI in gründlich revidierter Fassung vor. Diese kennt vier Dimensionen: die Gottesbeziehung als Quelle von Kraft und Selbstvertrauen; eine gerechtigkeitsorientierte Kontrolle angesichts von Erfolg und Mißerfolg im Leben; eine kooperative Kontrolle, die sowohl auf Selbstverantwortung als auch auf Unterstützung durch Gott setzt; schließlich prosoziale und religiös-intellektuelle Verantwortung. So lassen sich Motive intrinsischer Religiosität bei Christinnen und Christen empirisch differenziert erfassen.

Stefan Huber konstruiert und validiert eine ökonomische Skala zur Erfassung der Ausprägungsstärke (Zentralität) von Religiosität. Diese Skala erwächst einer Synthese der Ansätze von Gordon Allport und Charles Glock zur Messung von Religiosität. Sie bietet eine Operationalisierung von fünf Dimensionen (kognitives Interesse an religiösen Fragen; religiöse Ideologie im Sinne der Plausibilität der Existenz einer transzendenten Wirklichkeit; Gebet als Bezug zu dieser Wirklichkeit; religiöse Erfahrung dieser Wirklichkeit in der Welt; Gottesdienst in Häufigkeit und Intensität der Teilnahme) in jeweils zwei, insgesamt also zehn Items – und damit in der Kultur des Christentums vielfältige Einsatzmöglichkeiten.

Drei weitere Texte bieten Operationalisierungsmöglichkeiten von Religiosität.

Christian Zwingmann, *Helfried Moosbrugger* und *Dirk Frank* legen empirische Analysen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis vor. Sie vergleichen das Ausmaß der Zustimmung zum Credo und zu seinen einzelnen Aussagen – im Sinne von Indikatoren eines kirchlich institutionalisierten religiösen Glaubens – sowohl interkonfessionell als auch zwischen aktiven Kirchenmitgliedern und einer repräsentativen Stichprobe. Dabei stimmt die „aktiv katholische" Gruppe den Einzelaussagen am deutlichsten zu, keineswegs aber zu 100 %, gefolgt von der „aktiv protestantischen" Gruppe. Diese beiden Gruppen stehen einander hinsichtlich der Zustimmung zu zentralen Glaubensinhalten näher als sowohl katholische Gläubige in einer repräsentativen Stichprobe untereinander wie auch protestantisch Gläubige untereinander. Bei der Zustimmung zum Credo als ganzem scheinen sich aktive Mitglieder beider Großkirchen am Durchschnitt der Zustimmung zu Einzelaussagen zu orientieren, während repräsentative Stichproben katholischer wie protestantischer Gläubiger sich in ihrer Gesamteinschätzung an den am wenigsten akzeptierten Einzelaussagen auszurichten scheinen. An diesen Analysen entzünden sich Diskussionen um Kurzformeln des Glaubens, wie sie dank des Zweiten Vatikanischen Konzils sowohl in der Systematischen Theologie als auch in der Religionspädagogik bis heute immer wieder entfacht werden. Ich habe damit mehrfach gearbeitet, mit Studierenden genauso wie mit praxiserfahrenen Lehrerinnen und Lehrern. Zugleich läßt sich theologisch anfragen, ob solche „Glaubensinhaltslisten" (124) den ersten Inhalt des Bekenntnisses – die Beziehung – nicht klammheimlich in den Schatten stellen.

Operationalisierungsmöglichkeiten von Religiosität präsentiert auch *Matthias Richard*, und zwar in entwicklungspsychologischem Kontext. Der Autor zeigt, wie die

Bindungstheorie, die schon bei Einjährigen zwischen sicheren, ambivalenten, vermeidenden und desorganisierten Bindungsstilen gegenüber ihren primären Bezugspersonen unterscheidet, für eine empirische Untersuchung religiösen Erlebens und Verhaltens zum Einsatz kommen kann. Denn auch zu einer religiösen Figur können Menschen eine seelische Bindung aufbauen, und dabei lassen sich die emotional gefärbten Bindungserfahrungen, die sie mit ihren Eltern, mit Partnerin oder Partner sowie mit Gott sammeln konnten, nach dem Grad der damit verknüpften Angst, dem Maß der Offenheit und der primär zwischenmenschlichen Neigung zur Bindungsvermeidung unterscheiden. Das Konstrukt eines „inneren Arbeitsmodells" von religiöser Bindung bedarf einer Validierung, die auf qualitativ-empirische Forschung angewiesen bleiben wird.

Weitere Operationalisierungsmöglichkeiten orientieren sich am interreligiös bekannten Konstrukt der Achtsamkeit. *Stefan Schmidt*, *Nina Buchheld*, *Ludger Niemann*, *Paul Grossman* und *Harald Walach* befassen sich mit einem in buddhistischen Traditionen verorteten Konzept nichtwertender Aufmerksamkeit. Als ihr Anker dient bei Vipassana-Meditationskursen der natürliche Atemvorgang, also eine lebenswichtige Erfahrung, die Körper und Geist verbindet. Ein eigens dafür konstruierter Fragebogen erweist sich als ein reliables und valides Instrument zur Erfassung der Achtsamkeit, die ja nicht nur im buddhistischen Kontext eine zentrale Rolle spielt, sondern auch in christlicher Kontemplation und vielfältigen psychotherapeutischen Verfahren, etwa zur Streßbewältigung.

Welche Bedeutung kommt der Religiosität für Gesundheit und Lebensbewältigung zu? Diese Frage umkreisen zunächst zwei Forschungsübersichten.

Bernhard Grom fragt sowohl danach, ob Religiosität subjektives Wohlbefinden fördert oder beeinträchtigt, als auch danach, ob subjektives Wohlbefinden oder dessen Ausbleiben sich auf Religiosität so oder so, günstig oder ungünstig auswirkt. Auf breiter Basis zahlreicher Studien, die hier zusammengetragen und ausgewertet werden, ergeben sich zwar keine Korrelationen, die als Kassenschlager dienen können („Glaube macht gesund"), aber plausible Hinweise darauf, daß Religiosität Heilungsprozesse zu unterstützen, im Glauben an ein unbedingtes Angenommensein durch Gott das Selbstwertgefühl zu stärken und in allemal multifaktoriellen Zusammenhängen deprimierende Maßstäbe einer Erfolgsgesellschaft zu relativieren vermag.

Christian Zwingmann prüft, ob Religiosität (im engeren Sinne als Übernahme von Glaubensüberzeugungen und aktive Mitgliedschaft in einer organisierten Religionsgemeinschaft) und Spiritualität (im weiteren Sinne als subjektiver Sinnhorizont innerhalb und außerhalb traditionsgebundener Religiosität) im Rahmen des Konzepts einer gesundheitsbezogenen Lebensqualität eigens berücksichtigt werden können und sollen. Angloamerikanische Befunde sprechen dafür, daß Religiosität und Spiritualität ein günstiger moderierender Effekt zukommt: Religiosität und Spiritualität stellen einen kognitiven Bedeutungsrahmen zur Verfügung, durch den somatische und psychosoziale Belastungen sinnvoll interpretiert werden können, so daß diese Belastungen die subjektive Befindlichkeit vergleichsweise wenig beeinträchtigen. Hinzu kommen für Menschen, die in eine Glaubensgemeinschaft eingebunden sind, Möglichkeiten der sozialen Unterstützung und der Emotionsregulation, etwa durch Beten und Meditieren. Erste deutschsprachige Studien lassen vermuten, daß Religiosität und Spiritualität auch hierzulande für die Lebensqualität eine eigens zu berücksichtigende Rolle spielen, insbesondere im Verlauf lebensbedrohlicher Erkrankungen.

Den vorliegenden Bd. beschließen fünf religionspsychologische Beiträge zum Coping, also zu religiösen Potentialen im Umgang mit belastenden Lebenssituationen und -phasen.

Mathias Allemand und *Hansjörg Znoj* fragen, ob Religiosität im Verlauf einer Therapie mit psychosomatisch Kranken als wohlbefindensfördernde Ressource wirkt. Die Ergebnisse, die sie vorlegen, sprechen sehr dafür, wiederum insbesondere in der Bewältigung von Krisensituationen – und dies deutlicher bei Frauen als bei Männern.

Anette Dörr prüft die Rolle von religiösem Coping als Ressource bei der Bewältigung von „life events", also von streßreichen Lebenssituationen wie Scheidung der Eltern, Krebs-Diagnose, Tod Nahestehender. Dabei geht sie von indirekten Zusammenhängen aus. Religiös geprägte Einstellungen wirken nicht linear auf die Lebensbewältigung: Für

die Wirkung der Religiosität auf die Lebensbewältigung ist also nicht ausschlaggebend, wie religiös der oder die Betroffene ist; vielmehr hängt alles davon ab, ob und wie deren Glauben zu einer Ressource wird, die die eigenen Kompetenzen stärkt und erweitert. Bestenfalls setzen religiöse Überzeugungen ihrerseits Möglichkeiten von religiösem Coping frei, also soziale, emotionale und kognitive Potentiale der Religiosität. Religiöses Coping begünstigt insbesondere in seinem emotionalen Potential die Lebensbewältigung bzw. unterbindet eine Steigerung der Depressivität. Religiöses Coping „zieht" jedoch nicht bei Alltagsproblemen, sondern vorrangig in menschlichen Grenzsituationen und bei Schicksalsschlägen („Not lehrt beten"): Damit können Betroffene offenbar allenfalls dann leben, wenn sie über ihre individuellen Potentiale hinaus auf die Leidenserfahrung anderer Christinnen und Christen zurückgreifen und sich in deren Tradition stellen.

Hansjörg Znoj, *Christoph Morgenthaler* und *Christian Zwingmann* untersuchen die Rolle von Religiosität, Streßreaktionen und Coping bei elterlicher Depressivität nach dem Verlust eines Kindes. Religiöse Schemata lassen sich durch Theodizee-Modelle operationalisieren, also durch kognitive Schemata, die spezifische Erfahrungen von Leid und Schmerz zu transformieren vermögen: Verwaiste Eltern, die den Tod ihres Kindes als Strafe Gottes wahrnehmen, zeigen gesteigerte Depressivität; bei verwaisten Eltern hingegen, die darin einen – wenn auch unergründlichen – Plan Gottes sehen, liegt die depressive Belastung erheblich niedriger, vielleicht deshalb, weil sie dadurch eine gewisse Entlastung von unerträglichen Schuldgefühlen erfahren, die für sie mit dem Tod ihres Kindes verbunden sind.

Sebastian Murken und *Sussan Namini* fragen, ob sich die selbstgewählte Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft als Versuch der Bewältigung einer Krisenerfahrung verstehen läßt. Die Annahme eines Zusammenhangs zwischen der Kontaktaufnahme zu einer religiösen Gruppe und Belastungen, die diesem Kontakt vorausgehen, bestätigt sich auf qualitativ- und quantitativ-empirischen Wegen. Ebenfalls zeigen die Befragten nach dem Beitritt eine psychische Stabilisierung; die Glaubensgemeinschaft scheint sich im Copingprozeß als Ressource zu erweisen, die eine sichere Bindung an Glaubensgeschwister und an Gott erlaubt. Längsschnittuntersuchungen werden über die Nachhaltigkeit dieser Wirkungen Aufschluß geben können.

Brigitte Rollett und *Barbara Weißl* widmen sich im Rahmen einer qualitativ-empirischen Studie dem lebensverändernden Ereignis einer Bekehrung mit seinen oft drastischen Folgen. Zentral sind dabei das subjektive Erleben derer, die eine christliche Bekehrung beschreiben, und ihr Bezug zu den Entwicklungsstufen des religiösen Urteils, wie sie die Fribourger Gruppe um Fritz Oser entwickelte. Abweichend von der Stufenfolge, die Oser postuliert, zeigen sich Ausprägungen, die sowohl Merkmale einer „do-ut-des"-Religiosität (Stufe 2) enthalten, wenn Betroffene mit Gebeten Einfluß auf Gott nehmen wollen und ihre Gottesbeziehung folglich als ein Geben und Nehmen beschreiben, als auch an ein Geführtwerden im Rahmen eines umfassenden Heilsplans (Stufe 4) denken lassen, in den sie eingebunden sind. Die Zwischenstufe 3, die eine Emanzipation aus do-ut-des-Beziehungen mit sich bringen und aus gewonnener Autonomie eine neue Hinwendung zu einem Gott allererst ermöglichen soll, der genau diese Freiheit geschenkt hat, entfällt offenbar, und diese eigentümliche Verknüpfung der Stufen 2 und 4 scheint für betont religiöse Menschen typisch zu sein.

Untersuchungen zur religiösen Familienerziehung bestätigen dieses Phänomen. Dabei begegneten mir Probandinnen und Probanden, die durch ein hohes Maß an religiöser Expressivität auffielen und Anlaß gaben, sie angesichts der genannten Stufenfolge auf 2 und 4 zugleich zu verorten. Damit ist beispielhaft zum Ausdruck gebracht, was für den ganzen Sammelbd. gilt: Beim Studium dessen, was er für Leserinnen und Leser bereithält, empfange ich eine Fülle an inhaltlichen Klärungen und Hinweisen, an empirischen Fundierungen und praktischen Impulsen.

Dieses Buch fungiert als integrierendes religionspsychologisches Forum. Es bezeugt eine eindrucksvolle Vielfalt an religionspsychologischen Themen und empirischen Studien, die diesen gewidmet sind. Da der deutschsprachigen Religionspsychologie eine institutionelle Verankerung fehlt, tut ein solcher Bd. besonders not: Er bündelt aktuelle Entwicklungen, die sich in diesem Fach abzeichnen und die andernfalls nur sehr verein-

zelt oder gar nicht zugänglich wären. Und ein solcher Bd. tut besonders gut, weil er den Neuaufbruch einer Religionspsychologie signalisiert, die sich offenbar nicht damit zufriedengeben will, zum bloßen Privatinteresse des einen oder anderen Forschers zu verkommen, für den Religiosität eine biographisch wichtige Rolle spielt, indem er sie entweder als Quelle eigenen Leidens brandmarkt oder als Heilbringerin preist, die alle Psychotherapie überflüssig macht. Solche noch immer verbreiteten Monokausalitäten sind dem vorliegenden Bd. wohltuend fremd.

Dieser besticht nicht durch marktschreierisch vorgebrachte Botschaften, sondern durch ein Höchstmaß an inhaltlicher Differenzierung und wissenschaftlicher Solidität. Dabei denke ich an die treffende Hinführung, die die beiden Herausgeber einleitend bieten, genauso wie an den Aufbau der einzelnen Beiträge. Die historisch ausgerichteten Texte wirken dank ihrer Übersichtlichkeit sehr orientierend, und die empirischen Studien zeichnen sich nicht nur durch je eigene umfangreiche Literaturverzeichnisse aus, die weiterführende Hinweise bereithalten, sondern vor allem durch ihre durchgängig transparente und auch selbstkritische Darstellung. Exemplarisch greife ich die Studie zur Achtsamkeit heraus, die den dazu entwickelten Fragebogen zugänglich (184f.) und auf die zunächst zu grob strukturierte Antwortskala aufmerksam macht (163 und 170). Auch die Grenzen der Aussagekraft einzelner Studien werden klar markiert. Wiederum exemplarisch nenne ich die Untersuchung an psychosomatisch Kranken zur Frage, ob Religiosität als wohlbefindensfördernde Ressource zu wirken vermag; die Autoren weisen selbst darauf hin, daß eine Kontrollgruppe bislang fehlt und die Zusammensetzung der gewählten Stichprobe keine Verallgemeinerungen zuläßt (255). Das Buch läßt in seiner gegebenen Gestalt nicht nur eine klare Strukturierung der einzelnen Texte und einen glaubwürdigen Umgang mit den Forschungsergebnissen erkennen, es zeugt auch von großer Sorgfalt bei der Endredaktion und von großem Einsatz der Kolleginnen und Kollegen, die den Bd. federführend vorangetrieben haben.

Auch halte ich es für einen Gewinn, daß verschiedene Autorinnen und Autoren nicht ausschließlich quantitativ-empirisch forschen, sondern auch qualitative Strategien würdigen und nutzen (beispielsweise 12; bei der Erfassung des Konstrukts der Bindung 131–155; in den beiden das Buch abschließenden Untersuchungen zur selbst gewählten Mitgliedschaft in religiösen Gemeinschaften 299–316 und zu Bekehrungserlebnissen 317–327). Allerdings unterläuft dieser „Gewinn" die erklärte Absicht der beiden Herausgeber, sich in diesem Bd. exklusiv quantitativ-empirischen Forschungsprojekten und quantitativ-empirisch orientierten Übersichtsarbeiten zu widmen. Sie argumentieren damit, daß nur eine solche Schwerpunktsetzung auf eine nachhaltige Resonanz im „main stream" der akademischen Psychologie hoffen lasse (11f.). Auch die Sprache, die das Buch spricht, ist in meinen Ohren eher eine psychologisch als eine theologisch gängige. Daß eine solche Anschlußfähigkeit mit dieser Strategie, sich eng an den in der akademischen Psychologie vorgegebenen Methodenkanon und die dort übliche Sprache zu halten, am ehesten zu erzielen ist, stelle ich nicht in Abrede. Allerdings begleitet mich einige Skepsis, wenn ich mit der Frage umgehe, ob diese „Rechnung" aufgeht: Ist der Preis dafür nicht zu hoch, zumal auch in der akademischen Psychologie qualitative Forschung nicht gänzlich unbekannt ist; zumal gerade religionspsychologische Fragestellungen angesichts eines noch immer vielfach dürftigen Forschungsstands oft auf hypothesengenerierende Verfahren qualitativer Forschung angewiesen sind; zumal etliche religiös geprägte Fragestellungen sich quantitativ-empirischer Forschung leider oder zum Glück völlig entziehen; zumal eine Etablierung der Religionspsychologie in der deutschsprachigen Psychologie trotz vielfältiger Anstrengungen, die gerade die in diesem Bd. versammelten Frauen und Männer unternehmen, fraglich bleibt? Ich lasse mich in meiner Skepsis gern eines „Besseren" belehren! Ich halte es aber für sinniger, die Religionspsychologie in die Theologie hinein zu „adoptieren", als sie mutterseelenallein im psychologischen Niemandsland zu belassen und schließlich ganz aufzugeben. Immerhin stand die Theologie schon an der Wiege der Religionspsychologie, wie der in diesem Bd. gegebene historische Überblick deutlich macht. Die Schätze, die die religionspsychologische Truhe enthält, werden noch viel zahlreicher sichtbar, wenn neben den quantitativ-empirisch gewonnenen auch die qualitativ-empirisch zustande gekommenen Studien und Schätze gehoben werden dürfen. Allerdings hätten sie ohnehin nicht alle auch noch

in den vorliegenden Band eingebracht werden können. Dieser überzeugt durch seine solide und umsichtige Gestaltung und verdient zahlreiche Leserinnen und Leser in Psychologie und (insbesondere Praktischer) Theologie, in Religionswissenschaft und Medizin, Pädagogik und Soziologie. K. Kiessling

Dein Angesicht will ich suchen. Sinn und Gestalt christlichen Betens. Herausgegeben von *Willi Lambert* und *Melanie Wolfers*. Freiburg i. Br.: Herder 2005. 222 S., ISBN 3-451-28549-5.

Um den Dialog mit östlichen und westlich-esoterischen Wegen der Meditation und des Gebetes zu fördern, möchte dieses Buch etwas vom Reichtum des christlichen Betens aufscheinen lassen und zugleich zur „Unterscheidung der Geister" beitragen. Es handelt sich jedoch nicht um eine systematische Abhandlung, sondern um eine reiche, vielschichtige Aufsatzsammlung, an der insgesamt 15 Autoren (sechs Frauen und neun Männer) beteiligt sind. Die meisten Beiträge reflektieren grundsätzliche Fragen, einige bringen eher Beispiele von großen Gestalten der Spiritualität vor biographischem Hintergrund.

W. Lambert stellt einleitend die wechselnden Formen des Betens in den letzten Jahrzehnten vor sowie die Fragen und Antworten, Entwicklungslinien oder Definitionen, die sich dabei zeigten. Christliches Beten dürfe beiden spirituellen Ursehnsüchten gleichermaßen Raum geben: sowohl der nach einem „ozeanischen Einheitsgefühl" als auch der nach dem „Antlitz Gottes" (19). – *A. Knapp* sieht aber auch pseudoreligiöse Strömungen, die eine Ego-Potenzierung anstreben. Andererseits gebe es „religiöse Formen, die das Auflösen des eigenen Selbst ins Namenlose hinein erstreben" (27). Christliches Beten sei hingegen „kein Aufgehen ins All-Eine, sondern Eingehen in den Drei-Einen" (32), also ein Beziehungsgeschehen, nämlich Selbst-Annahme und Selbst-Hingabe. – Wer wissen möchte, in welcher Weise sich Sinn und Gestalt christlichen Betens aus der Heiligen Schrift nähren, findet in einem Beitrag von *C. M. Kardinal Martini* eine Fülle von erhellenden und praktischen Beobachtungen. Er erläutert die Bitte der Jünger „Herr, lehre uns beten" (Lk 11,1) und zeigt, wie Jesus selbst betet und beten lehrt; er erklärt das Vaterunser und die acht Schritte biblisch inspirierten Betens *(lectio, meditatio, oratio, contemplatio, consolatio, discretio, deliberatio und actio)*. Beten heißt: durch Christus im Heiligen Geist „bleiben" und leben, wobei wir immer auch wissen, daß wir nicht richtig wissen, wie wir beten sollen (vgl. Röm 8,26). Jesus und der Schrift geht es nicht um die Vermittlung einer Methode, sondern um die Einladung zum Vertrauen (47). – Nach einer kleinen Einführung in den Glauben an den dreifaltigen Gott und der Vorstellung der unterschiedlichen Strukturen des Betens im Westen und im Osten bietet *G. Greshake* einen konzentrierten Überblick zu den verschiedenen Perspektiven in den Weltreligionen: 1. die schweigende Anbetung des unfaßbaren Gottes (z. B. im Buddhismus); 2. das Beten zum nahegekommenen Gott (z. B. im Christentum, im Judentum und im Islam); 3. der Blick auf die alles umfassende Einheit des Göttlichen (z. B. in einigen Formen des Hinduismus und der Mystik). Der Glaube an den drei-einen Gott (den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist) könne die verschiedensten Gottesbilder widerspruchsfrei integrieren, gelten lassen und respektieren. Zugleich überwindet er „die Einseitigkeiten von Gebetsformen, die jeweils nur auf ein einziges ‚Antlitz' Gottes blicken" (61). – „Man kann nicht Christ sein, ohne dauernd ... durch die Menschheit Christi hindurchzugehen" (71), betont *A. R. Batlogg* in seinem von K. Rahner inspirierten Beitrag, der die anonyme Transzendenzgläubigkeit unserer Zeit kritisch hinterfragt. Nicht wenige Christen würden dazu neigen, „in einer gewissen Faszination für Religionen [im Plural] und vermeintlicher Toleranz ihren Christusglauben durch einen eher unqualifizierten Gottesglauben meinen ersetzen zu sollen" (76). – Diese Klage wird durch *N. Baumert* noch verschärft, der sogar von Gebeten spricht, die den wahren Gott nicht erreichen, sondern an fremde Götter gerichtet sind (78). Statt dessen gelte: „Wie Jesus und der Heilige Geist in der Zeit des irdischen Lebens Jesu zusammenwirkten, so auch nach dessen Erhöhung" (79). Diesen „großen Unbekannten" könnten und sollten wir neu entdecken, die Geister sorgfältiger unterscheiden und die „Springbrunnen des Hei-

ligen Geistes" (90) beachten, die allmählich an vielen Stellen der Erde den trockenen Boden fruchtbar machten.

Was bedeutet eigentlich das Beten zu einem personalen Gott? Diese Frage beantwortet *G. Grunden*, indem sie, ausgehend von alttestamentlichen Perspektiven, aufzeigt, daß die Ich-Du-Relation für das Gottesverhältnis elementar sei. Gott suchen heißt: sein Antlitz suchen *(panim, prosopon, persona)*. Gebet im christlichen Sinne sei darum nie nur ein Sich-Versenken, sondern ein Sich-Öffnen für Gottes Gegenwart in allen Begegnungen (99). – Bischof *M. Scheuer* skizziert ergänzend, welche Bedeutung die Feier der Liturgie im christlichen Glauben hat. Er spricht von einer Doppelbewegung, die alles kirchliche Handeln, insofern es Vergegenwärtigung Jesu Christi ist, kennzeichnet: Gottes Dienst am Leben der Menschen und Gottesdienst der Christen, die in diesen Dialog dankend, lobend und bittend einstimmen und darin Gott die Ehre geben (138). Aufgezeigt werden aber auch Tendenzen, in denen Liturgie verkürzt wird: Reduktion auf das „Innen", auf Moral, auf das bloß Gedachte, auf Bedürfnisbefriedigung, auf den schönen Schein, auf Aktivismus. „Liturgie, Form, Institution auf der einen Seite und Personalität, Spontaneität und Freiheit auf der anderen Seite sind die beiden Pole, zwischen denen sich die Glaubenswirklichkeit ausspannt" (149).

Die bekannten, schwierigen Fragen, die das Bittgebet aufwirft, werden von *H. Schaller* beantwortet, den man als Fachmann auf diesem Gebiet bezeichnen darf. „Wir haben ein reales Wort mitzusprechen, sind zur Würde echter Dialogpartner erhoben, werden bei Gott zugelassen und mit unserem Anliegen ernst genommen" (154). Eindringlich wird jedoch ebenso die Erfolglosigkeit beim Beten zur Sprache gebracht. Es gibt offensichtlich einen Unterschied zwischen der Erfüllung konkreter Wünsche und der Erhörung eines Gebetes. „Auch wenn uns das, was wir meinen als erstes Gut erbitten zu müssen, nicht geschenkt wird, so ist dennoch unsere Bitte nicht ins Leere gesprochen; sie erreicht, wo sie im Vertrauen gesagt wird, das Herz Gottes, wird von ihm gehört und beachtet" (161). Und außerdem sind wir immer von vielen Mitbetenden umgeben, von Lebenden und Verstorbenen, die uns im Beten helfen. – Es folgt ein eindrucksvolles Plädoyer für das Klage-Gebet von *M. Zechmeister*. Sie fragt: „War und ist die Theologie nicht allzu oft von einem Zwang zur Sinngebung, zur ‚spekulativen Leidbewältigung' geleitet" (169). Echte Klagen setzen hingegen Veränderung in Gang und haben durchaus eine mystische Dimension. Statt dessen bliebe auch die Exerzitientradition, wie die christliche Passionsfrömmigkeit insgesamt, in einer individualisierenden, verengten Auslegung stecken. Als Schule des Mitfühlens könnten die Exerzitien jedoch eine ganz andere Dynamik freisetzen: „mich hineinziehen lassen in die Schicksalsgemeinschaft mit Jesus, der von den Mächtigen liquidiert wurde, weil er die ‚Sünde der Welt' aufdeckte" (172). Obwohl dies jämmerlich zum Scheitern verurteilt zu sein scheint, wäre es das glaubwürdigste Zeugnis von dem Gott, der uns jenseits aller sinnlosen Tode hält und liebt. – Auf eine Reihe von psychologischen Aspekten für das christliche Beten macht *J. Maureder* aufmerksam. Er erinnert dabei auch an Ignatius von Loyola, der in seinen Exerzitien keine Gebetsmethode unverändert festlegt oder absolut setzt (175). Vielmehr geht es darum, mit allen Kräften zu beten, ein Du im Blick zu haben, Gebet und Leben zu „bündeln". Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, müsse selbst den Menschen ergreifen. Wichtig sei ebenso, daß alle, die Menschen auf ihrem Gebetsweg begleiten wollen, „selbst immer wieder betend zum Wort des Lebens" (188) zurückkehren. Die bewegende Kraft der Liebe Jesu dränge auf die Straßen, vor allem zu den Armen, und mache uns schließlich zu missionarischen Menschen. – „Gott in der Welt zur Welt bringen". Unter diesem Titel und mit diesem Bild faßt *M. Wolfers* das Entscheidende zusammen, was christliches Beten bewirken kann. Zunächst aber denkt sie über die Eigenart sittlichen Handelns nach. Sie spricht vom Zielbild sinnerfüllten Menschseins und vom Selbstverständnis. Echtes Beten „schenkt der glaubenden Person ein Selbstverständnis, in welchem sie sich im Tiefsten angenommen und gerechtfertigt weiß" (197). Wer Christentum auf Moral reduziere, der gehe an dessen Kern vorbei: an Gott, der sich als Liebe mitteilt. Sinninhalte des Christusereignisses, die man betend betrachtet, wirken zwar nicht unmittelbar auf unser Handeln ein, aber sie stellen das eigene Selbstverständnis in einen neuen Horizont, prägen so unser Erkennen und Handeln, und das eigne Leben führt fort, was mit der Menschwerdung Gottes in Maria

begonnen hat (204): „das Wort tritt durch das Ohr / trifft mitten ins Herz / und zeugt dort neue Wirklichkeit / aus Fleisch und Blut" (E. Knapp).

Zu den eher biographischen Beiträgen gehört ein Text von *H. Keul*, der die visionäre Kraft des Gebetes nach Mechthild von Magdeburg zur Sprache bringt. „Manchmal ist der Alltag ein marodes Weinfass, dessen Risse den köstlichen Wein des Lebens ausrinnen lassen. Aber die Minne belässt die Seele nicht in diesem beklagenswerten Zustand" (111), sondern erinnert an die Auferstehung Jesu Christi, die bezeugt, daß Resignation und Verzweiflung, Gewalt und Tod nicht das letzte Wort haben. Christliche Mystik versucht, diese Lebensmacht zu benennen und verortet das Gebet in den Polaritäten von „Reden und Schweigen" (119). Anders und doch ähnlich zeigt sich die eucharistische Anbetung in der Nazareth-Spiritualität Charles de Foucaulds, der zwölf Jahre gelebt hat, ohne zu glauben, aber auch ohne den Glauben zu leugnen, wie *D. Broszeit* sein Leben anschaulich beschreibt. Für ihn ist Anbetung „ein Empfangen und Annehmen der Liebe Gottes wie ein Armer" (128). Sein Beten ist nicht ergebnisorientiert, sondern der Beurteilung entzogen. „Es bleibt mir nichts, als mich an meinem Glauben festzuklammern" (134). – Auch Madeleine Delbrêl ist keine Unbekannte mehr. Aber *A. Schleinzer*, die das Leben dieser „Mystikerin der Straße" intensiv (seit 20 Jahren) studiert hat, bietet hier nicht nur eine biographische Einführung. Vielmehr bringt sie die wesentlichen Linien ihres Nachdenkens über das Beten zum Leuchten. „So wie der Atem nicht nur im Schrei des Neugeborenen in die Lunge strömt, ... so ist auch das Gebet ein lebenslanger und Leben erhaltender Austausch zwischen Mensch und Gott" (210). Für M. Delbrêl heißt „mit voller Lunge beten", daß es in jeder Lebensform möglich sein muß, dem Gebet den nötigen Platz zu geben. Sie entdeckt die „Zeitteilchen" im Alltag, die man zusammenlegen könne, damit sie nicht ungenutzt verstreichen. Sie erfährt, daß die Vereinbarkeit von Beten und Handeln so einfach ist wie das Leben selbst. Ihr scheint, daß auch das Handeln ein Bittgebet ist (214). In seiner letzten Konsequenz versteht sich das Beten als Stellvertretung für andere. „Denn die Welt ist kein Hindernis, um für sie zu beten" (218).

In der Tat läßt dieses Buch einiges vom Reichtum des christlichen Betens aufleuchten. Viele Leser werden die engagierten Beiträge dankbar begrüßen. Um den interreligiösen Dialog zu intensivieren, hätten die Autoren ihre zuweilen unterschiedlichen Positionen miteinander besprechen und auch Vertreter anderer Religionen zum Gespräch einladen sollen (etwa zur Frage der „Nähe Gottes" im Christentum, Judentum und Islam, vgl. S. 59). Ich schlage vor, daß man die Themen nicht in der vorliegenden Reihenfolge studiert, sondern einfach seinen persönlichen Interessen folgt. F. J. Steinmetz S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Acklin Zimmermann, Béatrice, Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther. Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismusdiskussion. Frankfurt am Main: Lembeck 2004. 301 S., ISBN 3-87476-447-8.

Beda <Venerabilis>, Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Tome 2, Livres III-IIII (Sources chrétiennes; Band 490). Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 423 S., ISBN 2-204-08012-8.

Beda <Venerabilis>, Histoire ecclésiastique du peuple anglais. Tome 3, livre V (Sources chrétiennes; Band 491). Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 251 S., ISBN 2-204-08045-4.

Benedictus <Papa, XVI.>, Gottes Revolution. Die Botschaft des Papstes an die Jugend der Welt. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2005. 159 S., ISBN 3-451-29061-8.

Birault, Henri, De l'être, du divin et des dieux. Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 628 S., ISBN 2-204-07504-3.

Blank, Andreas, Leibniz. Metaphilosophy and Metaphysics. 1666–1686. München: Philosophia 2005. 207 S., ISBN 3-88405-089-3.

Brantschen, Johannes B., Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen. Luzern: Edition Exodus 2005. 212 S., ISBN 3-905577-72-0.

Burnell, Peter, The Augustinian Person. Washincton, D. C: Catholic University of America Press 2005. XIII/218 S., ISBN 0-8132-1418-1.

Danz, Christian, Theologie als Religionsphilosophie. Studien zu den problemgeschichtlichen und systematischen Voraussetzungen der Theologie Paul Tillichs (Tillich-Studien 9). Münster [u. a.]: Lit 2005. XIII/291 S., ISBN 3-8258-7057-X.

Demmer, Klaus, Das vergessene Sakrament. Umkehr und Buße in der Kirche. Paderborn: Bonifatius 2005. 139 S., ISBN 3-89710-321-4.

Disse, Jörg, Glaube und Glaubensbekenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht (Fuldaer Hochschulschriften; Band 48). Frankfurt am Main/Freiburg i. Br. Verlag Josef Knecht in der Verlag Karl Alber GmbH 2006. 276 S., ISBN 3-7820-0890-1.

Erler, Michael, Platon (Beck'sche Reihe: Denker; 573). München: Beck 2006. 252 S., ISBN 3-406-54110-0.

Feeser-Lichterfeld, Ulrich (Hg.), Dem Glauben Gestalt geben. Festschrift für Walter Fürst (Theologie: Forschung und Wissenschaft; Band 19). Münster [u. a.]: Lit 2005. 380 S., ISBN 3-8258-8783-9.

Forschner, Maximilian, Thomas von Aquin (Beck'sche Reihe: Denker; 572). München: Beck 2006. 237 S., ISBN 3-406-52840-6.

Geyer, Michael [u. a.] (Hgg.), Die Gegenwart Gottes in der modernen Gesellschaft. Transzendenz und religiöse Vergemeinschaftung in Deutschland (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; Band 8). Göttingen: Wallstein Verlag 2006. 490 S., ISBN 3-8353-0007-5.

Graf, Friedrich W. (Hg.), Klassiker der Theologie 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner (Beck'sche Reihe; 1631). München: Beck 2005. 319 S., ISBN 3-406-52801-5.

Gruber, Hubert, Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2006. LIV/534 S., ISBN 3-506-73443-1.

Haarländer, Stephanie, Rabanus Maurus zum Kennenlernen. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk (Publikationen Bistum Mainz). Mainz: Bistum Mainz 2006. 184 S., ISBN 3-934450-24-5.

Hofmann, Peter, Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2006. 462 S., ISBN 3-506-71369-8.

Honneth, Axel, Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 110 S., ISBN 3-518-58444-8.

Inham, Mary B., Johannes Duns Scotus (Zugänge zum Denken des Mittelalters; Band 3). Münster: Aschendorff 2006. 135 S., ISBN 3-402-04632-6.

Jünemann, Augustinus, Kirche – Werkzeug des Geistes. Elemente einer pneumatologischen Ekklesiologie (Trierer Theologische Studien; Band 70). Trier: Paulinus 2003. 350 S., ISBN 3-7902-1300-4.

Kampmann, Tobias [u. a.] (Hgg.), Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens. Münster: Aschendorff 2006. VI/170 S., ISBN 3-402-00410-0.

Knauber, Bernt, Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie (Theologische Bibliothek Töpelmann; Band 13). Berlin/New York: de Gruyter 2006. XVI/505 S., ISBN 3-11-018547-4.

Lubac, Cardinal Henri de, Mémoire sur l'occasion de mes écrits (Œuvres complètes; Band 33, neuvième section: Divers). Paris: Les Éditions du Cerf 2006. V/503 S., ISBN 2-204-07916-2.

Markschies, Christoph, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen (Beck'sche Reihe; 1692). München: Beck 2006. 262 S., ISBN 3-406-54108-9.

Moingt, Joseph, Dieu qui vient à l'homme. De l'apparition à la naissance de Dieu. Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 468 S., ISBN 2-204-07902-2.

Müller, Klaus, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. 288 S., ISBN 3-7917-1993-9.

Rentsch, Thomas, Gott (Grundthemen Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005. XII/232 S., ISBN 3-11-017692-0.

Ruster, Thomas, Von Menschen, Mächten und Gewalten. Eine Himmelslehre. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 2005. 336 S., ISBN 3-7867-2570-5.

Schmemann, Alexander, Eucharistie. Freiburg i. Br.: Johannes Verlag Einsiedeln 2005. 324 S., ISBN 3-89411-388-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.

Schneider, Theodor [u. a.] (Hgg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen; Band 12/I). Freiburg i. Br./Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 486 S., ISBN 3-451-28320-4 (ISBN Vandenhoeck & Ruprecht: 3-525-56933-5.

Striet, Magnus (Hg.), Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube (Quaestiones disputatae; Band 210). Freiburg i. Br.: Herder 2004. 296 S., ISBN 3-451-02210-9.

Sturlese, Loris, Vernunft und Glück, Die Lehre vom „intellectus adeptus" und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen (Lectio Albertina; Band 7). Münster: Aschendorff 2005. 32 S., ISBN 3-402-04896-5 .

Swinburne, Richard, Faith and Reason, 2nd edition. Oxford: Clarendon Press 2005. 278 S., ISBN 0-19-928392-3.

Thönissen, Wolfgang (Hg.), „Unitatis redintegratio". 40 Jahre Okumenismusdekret – Erbe und Auftrag (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts; Band 23). Paderborn/Frankfurt am Main: Bonifatius/Verlag Otto Lembeck 2005. 340 S., ISBN 3-89710-324-9 (ISBN Lembeck: 3-87476-482-6).

Thümmel, Hans-Georg, Die Konzilien zur Bilderfrage im 8. und 9. Jahrhundert. Das 7. ökumenische Konzil in Nikaia 787 (Konziliengeschichte; Reihe A: Darstellungen). Paderborn [u.a.]: Schöningh 2005. 319 S., ISBN 3-506-71374-4.

Utsch, Michael, Religiöse Fragen in der Psychotherapie. Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität. Stuttgart: Kohlhammer 2005. 327 S., ISBN 3-17-017524-6.

Wahle, Stephan, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Innsbrucker theologische Studien; Band 73). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2006. 519 S., ISBN 3-7022-2743-1.

Wetz, Franz Josef, Illusion Menschenwürde. Aufstieg und Fall eines Grundwerts. Stuttgart: Klett-Cotta 2005. 396 S., ISBN 3-608-94122-3.

Wilhelmy, Winfried, Rabanus Maurus: Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten. Herausgegeben von Hans-Jürgen Kotzur, verfaßt von Winfried Wilhelmy. Mainz: Philipp von Zabern 2006. 120 S., ISBN 3-8053-3613-6.

ThPh 81 (2006) 321–338

Monotheismus und Monarchie

Zum Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike

Von Alfons Fürst

1. Monotheismus als politisches Problem?

Monotheismuskritik ist populär. Im säkularen Milieu westeuropäischer Staaten und Gesellschaften hat der Monotheismus seinen öffentlichen Wahrheits- und Geltungsanspruch verloren. Er gilt als demokratie- und gewaltenteilungsfeindlich, als Inspirator politischer Fundamentalismen. Mag Religion ein wichtiger Faktor im weltpolitischen Geschehen sein – monotheistische Religionen erscheinen darin nur um so problematischer. Der Rekurs auf einen einzigen Gott und, damit einhergehend, die These von der Einheit der Wirklichkeit und der Einheit der Geschichte gelten als unverträglich mit der faktischen Vielfalt der Überzeugungen und Traditionen und mit den modernen Grundwerten Pluralität, Toleranz, Liberalität. In der medialen Öffentlichkeit wird der Monotheismus zuallererst mit Gewalt, Terror und Intoleranz assoziiert, die aus der Verquickung von religiöser Wahrheit und politischer Geltung resultierten. Der Monotheismus gilt als politisches Problem, und das nicht erst seit dem berühmten Traktat Erik Petersons mit diesem Titel über politische Theologie im Imperium Romanum,[1] sondern bekanntlich seit David Hume, Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche[2] und nicht wenigen anderen seither.[3]

Liest man diesbezügliche Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit, drängt sich freilich der Eindruck auf, daß politisch motivierte Vorbehalte gegen den Monotheismus mehr auf diffusen Aversionen beruhen als auf handfesten Argumenten. Unklar bleibt vor allem, was am Monotheismus eigentlich genau als politisch problematisch empfunden wird – wohlgemerkt: speziell am Monotheismus, nicht an Religion generell und ihrer Rolle in Politik und Gesellschaft. Es scheint so zu sein, daß die ‚dunkle' Seite der monotheistischen Religionen und ihrer Geschichte neuerdings verstärkt damit in Verbindung gebracht wird, daß sie von der Existenz eines einzigen Gottes aus-

[1] *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum, Leipzig 1935; erneut in: *Ders.*, Ausgewählte Schriften 1. Theologische Traktate, herausgegeben von *B. Nichtweiß*, Würzburg 1994, 23–81.

[2] Belege und differenzierte Analyse zu den drei Genannten bei *J. Werbick*, Absolutistischer Eingottglaube? – Befreiende Vielfalt des Polytheismus?, in: *Th. Söding* (Hg.), Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus, Freiburg i. Br. [u. a.] 2003, (142–175) 145–151.

[3] Aktuelle Beispiele bei *J. Manemann*, Götterdämmerung. Politischer Anti-Monotheismus in Wendezeiten, in: *Ders.* (Hg.), Monotheismus, Münster [u. a.] 2003, 28–49; *H.-G. Stobbe*, Monotheismus und Gewalt. Anmerkungen zu einigen Beispielen neuerer Religionskritik, in: Ebd. 166–180.

gehen. Das wird als Reduktion und Verengung empfunden, als Monotonisierung der bunten Fülle des Lebens auf das immer nur Eine – man denke an Nietzsches giftigen Begriff „Monotono-Theismus“[4] –, und diese (angebliche) Eindimensionalität, die an sich schon als zwanghaft gilt, wird für alle negativen Auswirkungen entsprechender Religionen verantwortlich gemacht. In diesem Sinne plädierte – um den in jüngster Zeit bekanntesten Monotheismuskritiker zu nennen – Odo Marquard gegen Totalitätsansprüche und Interpretations- und Orientierungsmonopole religiöser wie politischer Couleur und für tolerant-multiperspektivische Identitätskonzepte.[5]

In den folgenden Überlegungen werde ich der Frage nachgehen, was es mit solchen politischen Vorbehalten gegen den Monotheismus auf sich hat, indem ich den Zusammenhang von Heil und Herrschaft in der Antike in den Blick nehme. Der Monotheismus im Konnex mit der Herrschaftsform der Monarchie bildet dabei einen Teilaspekt des großen Themas Religion und Politik, so daß meine Ausführungen einerseits einen Beitrag zu diesem Themenfeld bieten, andererseits aber und vor allem nach der spezifischen Rolle und Bedeutung des Monotheismus in diesem Kontext fragen.

Meine Argumentation wird auf eine kleine Apologie des Monotheismus hinauslaufen. Vielleicht setze ich mich damit dem Verdacht christlich-theologischer Rechthaberei aus. Demgegenüber hoffe ich, nicht blinde Apologetik zu betreiben, die die Schwierigkeiten und Ambivalenzen der christlichen Gottesrede nicht wahrhaben oder verniedlichen will. Das ist nicht mein Ziel. Mein Bestreben geht vielmehr dahin, in der gegenwärtigen Debatte über den Monotheismus auf einige Aspekte aufmerksam zu machen, die meines Erachtens nicht übersehen werden sollten, wenn angemessen über das Thema diskutiert werden soll. Dazu möchte ich einige Thesen zur Diskussion stellen, auf deren Richtigkeit ich nicht a priori insistieren, sondern deren Plausibilität ich eben gerne diskutieren würde.

2. Monarchie zwischen Polytheismus und Monotheismus

In den Standardwerken zum Zusammenhang von Monotheismus und Politik in der Antike beziehungsweise Spätantike, im schon genannten Traktat von Erik Peterson[6] und in der originellen Studie von Garth Fowden über Hegemonialmächte und Weltpolitik im Nahen Osten vom 2. bis

[4] *F. Nietzsche*, Der Antichrist. Aphorismus 19, München/Berlin 1980, 185.

[5] *O. Marquard*, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *H. Poser* (Hg.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin/New York 1979, 40–58, erneut in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116 und in: *H.-J. Höhn* (Hg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt am Main 1996, 154–173. Kritisch dazu u. a.: *J. Taubes*, Zur Konjunktur des Polytheismus, in: *K.-H. Bohrer* (Hg.), Mythos und Moderne, Frankfurt am Main 1983, 457–470; *J. B. Metz*, Theologie versus Polymythie oder Kleine Apologie des biblischen Monotheismus, in: *O. Marquard* (Hg.), Einheit und Vielheit, Hamburg 1990, 170–186; *A. Halbmayr*, Lob der Vielheit. Zur Kritik Odo Marquards am Monotheismus, Innsbruck/Wien 2000, bes. 143–215. 387–404.

[6] Siehe Anmerkung 1.

9. Jahrhundert[7], werden monotheistische Gottesvorstellungen jeweils mit monarchischen Herrschaftsformen in Verbindung gebracht. Dem einzigen Herrscher im Himmel korrespondiere der einzige Herrscher auf Erden und umgekehrt. Aufgrund dieser Analogie sei ein Monotheismus politisch nutzbar. Er könne dazu dienen, monarchische und universale Herrschaftsansprüche religiös beziehungsweise theologisch zu untermauern. Das sei in der Spätantike zweimal der Fall gewesen, jeweils mit epochaler historischer Wirkung: das erste Mal in der Kombinierung von römischem Imperialismus und christlichem Monotheismus durch den römischen Kaiser Konstantin I., das zweite Mal in der Verknüpfung eines universalen politischen Anspruchs mit dem Universalitätsanspruch einer streng monotheistischen Religion im frühislamischen Reich.

Das sind ingeniöse Ideen, brillant vorgeführt und äußerst gewinnbringend zu lesen. Dennoch möchte ich fragen, ob die Verbindung von Monotheismus und Monarchie, die solcher Historiographie zugrundeliegt, so überzeugend ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Natürlich lassen sich beide Größen aufgrund ihres einheitlichen und universalistischen Zuschnitts leicht zusammenbringen; auf diesem Konnex beruht die Darstellung von Fowden. Die zentrale These von Peterson freilich, nur ein strikter Monotheismus sei in einer monarchischen Herrschaftsform für eine politische Theologie nutzbar, nicht hingegen der trinitarische Monotheismus, wie er im spätantiken Christentum geformt wurde, hat sich als falsch erwiesen.[8] Ich möchte indes einen Schritt weitergehen und den scheinbar so offenkundigen und plausiblen Konnex zwischen einem Mono- im Gottesbild und einem Mono- im Herrscherbild grundsätzlich in Frage stellen.

Mein Haupteinwand gegen diese Verknüpfung ist die Beobachtung, daß die monarchische Herrschaftsform in der Antike längst etabliert war, ehe ein religiös, theologisch und philosophisch derart voraussetzungsreicher Gedanke wie der, Gott sei (nur) einer, überhaupt erschwinglich war. Nahezu alle Staatswesen im Alten Vorderen Orient und in der Alten Welt wa-

[7] *G. Fowden*, Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity, Princeton 1993.

[8] Die Probleme der anregend bleibenden Schrift Petersons rühren nicht zuletzt daher, daß Peterson zwei ursprünglich selbständige Aufsätze über „Göttliche Monarchie" (eine begriffsgeschichtliche Studie von 1931) und „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie" (von 1933) zu einem neuen Traktat zusammengearbeitet hat. Die dabei vorgenommene Neuinterpretation der Quellen mit dem Ziel der theologischen Erledigung jeglicher politischer Theologie (so die Schlußthese, durch die der Traktat berühmt geworden ist) erreichte Peterson durch eine Politisierung des Begriffs „Monarchie" und dessen weitgehende Synonymisierung mit dem Schlagwort „Monotheismus", doch ist beides von den Texten nicht gedeckt. Näheres bei *R. Hartmann*, Die Entstehung des Monotheismus-Aufsatzes, in: *A. Schindler* (Hg.), Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie, Gütersloh 1978, 14–22. Siehe zur Auseinandersetzung mit Petersons Monotheismus-Traktat auch *C. Schmitt*, Politische Theologie II, Berlin 1970, 68–88, unter dem Titel: „Eusebius als der Prototyp politischer Theologie" erneut in: *G. Ruhbach* (Hg.), Die Kirche angesichts der Konstantinischen Wende, Darmstadt 1976, 220–235; *G. Ruhbach*, Die politische Theologie Eusebs von Caesarea, in: Ebd. (236–258) 236f.

ren Monarchien. Die Religionen dieser Staaten und ihrer Herrscher waren jedoch beileibe keine Monotheismen, sondern Polytheismen. Sie besaßen jeweils ihr Götter- und Göttinnen-Pantheon mit einem obersten Gott (in der Regel samt Gattin) an der Spitze.

Antike Menschen vermochten die Herrschaftsform der Monarchie sowohl mit Polytheismus als auch mit Monotheismus in Einklang zu bringen. In der römischen Kaiserzeit – der Zeit des entstehenden Christentums – war bei paganen Denkern der Vergleich Gottes mit dem persischen Großkönig beliebt, der zurückgezogen in seinem Palast die Herrschaft innehatte, während die alltäglichen Regierungsgeschäfte von seinen Satrapen ausgeübt wurden. Ausführlich begegnet dieses Bild erstmals in der pseudo-aristotelischen Schrift *De mundo* aus der frühen Kaiserzeit (entstanden vielleicht um 80 n. Chr.).[9] Während Gott in dieser Schrift freilich im Singular gedacht ist und deutlich monotheisierende Züge aufweist – der eine Gott, der viele Namen trägt[10], wirkt mit seiner Kraft im gesamten Kosmos –, werden in anderen Texten der höchste Gott und die vielen anderen Götter direkt mit einem König und seinen Gefolgsleuten parallelisiert. So propagierte der (Mittel-)Platoniker Maximos von Tyros im ausgehenden 2. Jahrhundert in einer Rede das Konzept eines einzigen Gottes an der Spitze eines göttlichen Hofstaats in Analogie zur Monarchie eines irdischen Königs mit seinen Dienern als allgemeinen Konsens:

> Du siehst wohl: Es gibt eine Ordnung, eine Überzeugung, über die man sich in jedem Land einig ist, daß es nämlich einen Gott gibt, den König und Vater von allem, und viele Götter, Gottes Kinder, die mit Gott die Herrschaft ausüben.[11]
>
> Die Götter, die Kinder und Freunde Gottes, zählen nicht bloß dreißigtausend (so bei Hesiod, op. 251 f.), sondern sind zahllos: die Sterne und Planeten in den Himmeln, ferner die Dämonen im Äther. Um zu erklären, was ich meine, will ich ein noch klareres Bild heranziehen. Stell dir ein großes Reich und ein mächtiges Königtum vor, in dem alle bereitwillig der Seele des besten und angesehensten Königs gehorchen … Der Großkönig selbst thront regungslos, wie das Gesetz, und gewährt seinen Untertanen die Sicherheit, die ihm innewohnt. Als Gefährten der Herrschaft verfügt er über ein ganzes Heer von sichtbaren und unsichtbaren Gottheiten. Manche befinden sich direkt in den Vorhallen rund um seinen Thronsaal, wie die Kammerdiener und die engsten Angehörigen des Königs, die Tisch und Herd mit ihm teilen, andere sind deren Gehilfen, und wieder andere sind diesen wiederum untergeordnet. Du siehst eine hierarchisch gestufte Ordnung von Gott ausgehend bis hinab auf die Erde.[12]

Einen Mann wie Maximos könnte man einen philosophischen Entertainer nennen, der populärwissenschaftliche Vorträge zu allerhand Themen hielt. Wir können daher annehmen, daß er hier eine Ansicht wiedergegeben hat,

---

[9] Pseudo-Aristoteles, mund. 6, 397 b 20–398 a 35 (81–84, *Lorimer*); Übersetzung: Aristoteles, Über die Welt, übersetzt und kommentiert von *O. Schönberger*, Stuttgart 1991, 18–20. Vgl. *Peterson* (Anmerkung 1) 26.

[10] Ders., mund. 7, 401 a 12 (98, *Lorimer*).

[11] Maximos von Tyros, diss. 11,5 (91, Z. 76–79, *Trapp*).

[12] Ebd. 11,12 (99, Z. 277–283; 100, Z. 289–297, *Trapp*). Übersetzung nach der englischen Version bei: Maximus of Tyre, The Philosophical Orations, translated, with an introduction and notes, by *M. B. Trapp*, Oxford 1997, 99. 105 f.

die zum allgemeinen Bildungsgut gehörte. Der von ihm beschworene, in der Populärphilosophie traditionell beliebte *consensus omnium gentium* beruhte in diesem Fall also wohl tatsächlich auf einer verbreiteten Anschauung.

In der Tat sind die Zeugnisse für diese polytheistische Konfiguration der „Monarchie Gottes" weit gestreut. Im Jahr 197 meinte Tertullian im *Apologeticum:* „Sehr viele gliedern ja das göttliche Wesen so auf, daß nach ihrer Vorstellung die oberste Gewalt und Regierung einem einzelnen zugefallen sind, die verschiedenen Ämter dagegen einer großen Schar (Plato etwa schreibt davon, wie der große Jupiter im Himmel von einem Heer von Göttern und ebenso von Dämonen begleitet sei); daher müsse man die Statthalter, die Präfekten und die Gouverneure ebenso verehren."[13] „Es ist immer wieder derselbe Gedanke", kommentierte Peterson den Befund: „*‚Le Roi règne, mais il ne gouverne pas.'* Die Götter sind Könige, Satrapen, Statthalter, ‚Freunde des Königs' oder Beamte, während der höchste Gott, der mit dem persischen Großkönig oder dem Römischen Kaiser verglichen wird, das eigentliche *imperium* hat."[14]

Christliche Theologen wandten dagegen mit einem von Philon von Alexandria[15] geprägten Gedanken ein, daß man nicht die Diener an Stelle des Herrn ehren sollte und nicht – im Sinne der neutestamentlichen Aussage, daß niemand zwei Herren dienen könne[16] – mehreren Herren zugleich dienen könnte.[17] In der literarischen Debatte zwischen Kelsos und Origenes ist dieser Gegensatz auf den Punkt gebracht. Kelsos fragte:

> Warum soll man den Dämonen nicht dienen? Werden nicht fürwahr alle Dinge nach dem Willen Gottes geleitet? Kommt nicht alle Vorsehung von ihm her? Hat nicht alles, was in der Welt geschieht, mag es ein Werk Gottes oder der Engel oder anderer Dämonen oder Heroen sein, sein Gesetz von dem höchsten Gott? Ist nicht über die einzelnen Dinge gesetzt und mit Macht ausgestattet, wer immer dessen für würdig erachtet worden ist? Diesem nun, der von dorther Vollmacht erhalten hat, sollte der Verehrer Gottes nicht mit Fug und Recht dienen? Aber es ist doch nicht möglich, sagt der Christ, daß derselbe Mensch mehreren Herren Dienste leiste.[18]
>
> Wer mehreren Göttern dient, erweist gerade dadurch dem großen Gott etwas Angenehmes, daß er einem von den Wesen dient, die ihm gehören. Es ist auch keinem Wesen gestattet, Ehren zu empfangen, außer wem Gott dies gewährt hat. Wer also alle diejenigen ehrt und verehrt, welche Gott angehören, der kränkt ihn nicht, da alle sein Eigentum sind.[19]

---

[13] Tertullian, apol. 24,3 (CChr.SL 1, 133, Z. 14–134, Z. 19, *Dekkers*); Übersetzung: Tertullian, Apologeticum. Verteidigung des Christentums, herausgegeben, übersetzt und erläutert von *C. Becker*, Darmstadt [4]1992, 151.

[14] *Peterson* (Anmerkung 1) 39, mit zahlreichen weiteren Belegen und Hinweisen ebd. 38f. mit Anmerkung 88, 89 und 93.

[15] Siehe Philon, spec. leg. I 31 (28, *Daniel*); decal. 61 (72, *Nikiprowetzky*), besprochen von *Peterson* (Anmerkung 1) 29f.

[16] Mt 6,24; Lk 16,13.

[17] Belege bei *Peterson* (Anmerkung 1) 39 mit Anmerkung 94.

[18] Kelsos bei Origenes, Cels. VII 68 (GCS Orig. 2, 217, Z. 3–11, *Koetschau*).

[19] Ders. bei Origenes, Cels. VIII 2 (GCS Orig. 2, 222, Z. 16–20, *Koetschau*); Übersetzung: Des Origenes acht Bücher gegen Celsus, 2 Bände, übersetzt von *P. Koetschau*, München 1926.1927, Band 2, 295. 301f.

Dieses Argument des Kelsos und mehr noch die Mühe, die Origenes in seiner umfangreichen Entgegnung[20] hat, es zu entkräften, sind sehr aufschlußreich. Es läßt sich meines Erachtens der Schluß ziehen, daß der Gedanke, einen im strengen Sinn einzigen Gott im Sinne politischer Alleinherrschaft zu konzipieren, alles andere als naheliegend war. Der himmlische Hofstaat als Abbild des irdischen Hofstaats war das gängige Bild, vertraut seit Jahrtausenden. So gesehen, paßte der reich bevölkerte Götterhimmel möglicherweise besser zu antiken Vorstellungen vom monarchischen Königtum als ein Monotheismus mit seinem, wie der Heide Caecilius in Minucius Felix' Dialog *Octavius* sich ausdrückte, „einzigen, einsamen, verlassenen Gott"[21].

Heidnische Philosophen haben noch ein weiteres Argument für ihre Sichtweise angeführt: „Alleinherrscher ist nicht derjenige, der allein ist, sondern der, welcher allein herrscht", sagte der anonyme Heide – der wohl mit dem Philosophen Porphyrios zu identifizieren ist – im *Apokritikos* des Makarios Magnes; „Gott würde nicht im eigentlichen Sinne Monarch genannt werden, wenn er nicht über Götter herrschen würde. Denn nur dies wäre seiner göttlichen Größe und himmlischen Würde angemessen."[22] Und der Lehrer des Porphyrios, Plotin, der Begründer des Neuplatonismus, kam in seiner Kritik an den monotheistischen Gnostikern auf „den großen König der oberen Welt" zu sprechen, „der seine Größe gerade in der Vielzahl der Götter aufweist; denn nicht das Göttliche auf einen Punkt verengen, sondern seine Fülle aufzeigen, wie er sie selbst aufzeigt, heißt wahrhaft um Gottes Kraft wissen, welcher, verharrend in seinem Sein, eine ganze Zahl von Göttern hervorbringt, alle mit ihm verknüpft, alle durch ihn und von ihm seiend."[23] Aus der Prämisse, daß es monarchische Herrschaft nur über Gleichartige geben könne, folgerten diese Denker als logische Konsequenz aus der Vorstellung von der Monarchie Gottes den Polytheismus, oder vielleicht passender gesagt: ein Pantheon mit einem höchsten Gott an der Spitze.[24]

Die Rede von der „Monarchie Gottes" gehörte zum Standardinventar der frühkirchlichen Verkündigung und Theologie.[25] In den trinitätstheologischen Debatten des 3. und 4. Jahrhunderts war der von vielen Theologen als

[20] Origenes, Cels. VIII 3–10 (GCS Orig. 2, 222–228, *Koetschau*).

[21] Minucius Felix, Oct. 10,3 (8, Z. 18, *Kytzler*).

[22] Makarios Magnes, apocrit. IV 20 (199, *Blondel*); Übersetzung: Apokritikos. Der verschenkte Sieg des Christentums. Protokoll eines frühchristlichen Philosophenwettstreits, übersetzt und herausgegeben von *A. Maeger*, Hamburg 2001, 170.

[23] Plotin, enn. 33,82f. beziehungsweise II 9,9, Z. 33–39; Text und Übersetzung: Plotins Schriften, übersetzt von *R. Harder*, Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von *R. Beutler/W. Theiler*, Band 3, Hamburg beziehungsweise Darmstadt 1964, 130f.

[24] Weitere Belege bei *Peterson* (Anmerkung 1) 39–41.

[25] Erstmals belegt bei Justin, dial. 1,3 (91, *Goodspeed*; PTS 47, 70, Z. 20, *Marcovich*); ferner beispielsweise Tatian, orat. 14,1 (281, *Goodspeed*; PTS 43, 31, Z. 3, *Marcovich*); 29,2 (294, *Goodspeed*; PTS 43, 55, Z. 14f., *Marcovich*); Theophilos, Autol. II 4,5 (PTS 44, 42, Z. 12, *Marcovich*); 8,6.9 (PTS 44, 51, Z. 47 und 61, *Marcovich*).

‚häretisch' bekämpfte ‚Monarchianismus'[26] eines der am weitesten verbreiteten Modelle, um die christlichen Aussagen über Jesus als Erlöser mit dem Glauben an einen einzigen Gott zu vereinbaren.[27] Trotz dieser Verknüpfung von Monarchie und Monotheismus im Gottesbild dürfte aber doch fraglich sein, ob nach antiken Vorstellungen politische Monarchie und religiöser beziehungsweise theologischer Monotheismus wirklich so gut zusammenpaßten, wie es aufgrund der Analogie beider Wortbildungen wirken mag. Die angeführten nichtchristlichen Texte zeigen jedenfalls, daß Monarchie mit Polytheismus genausogut zusammengehen konnte wie mit Monotheismus und daß in der Antike die polytheistische Variante der göttlichen Monarchie verbreiteter gewesen sein dürfte als die monotheistische.

3. Monotheismus und Monarchie in der politischen Propaganda des Eusebios von Caesarea

Die Verknüpfung der Monarchie des römischen Kaisers mit dem christlichen Monotheismus muß wohl als Produkt der christlichen politischen Propaganda der Spätantike, insbesondere des Eusebios von Caesarea, betrachtet werden.[28] Eusebios kombinierte den christlichen Monotheismus, das römische Reich, die Monarchie des römischen Kaisers und den Frieden miteinander und stellte beides gegen den heidnischen Polytheismus, die Polyarchie der Stadtstaaten und den Krieg in der vorrömischen Staatenwelt. Indem Augustus die vielen, einander bekriegenden großen und kleinen Reiche der Mittelmeerwelt unter seiner alleinigen Herrschaft in einem Reich zusammengefaßt habe, habe er der Welt Frieden gebracht: „Als dann der Retter und Herr erschien und zugleich mit seinem Kommen zu den Menschen Augustus als der Erste unter den Römern über die Völker Herr wurde, da löste sich die pluralistische Vielherrschaft auf und Friede erfaßte die ganze Erde."[29] In diesem Sinne hat Eusebios sich an zahlreichen Stellen seines Œuvres geäußert.[30] In der – in syrischer Übersetzung erhaltenen – *Theophanie*, seinem apologetischen Spätwerk, bietet er eine auf ein größeres Publikum zugeschnittene Zusammenfassung seiner früheren apologetischen Schriften, in der auch die Gedanken zum vorliegenden Thema zusammenlaufen:

> Der ganze Irrtum des Polytheismus wurde vernichtet, und aufgelöst wurden auf der Stelle alle Werke der Dämonen. Fernerhin gab es nicht mehr Menschenopfer noch die

[26] Der Begriff geht zurück auf Tertullians Benennung seiner dogmatischen Kontrahenten als *monarchiani*: adv. Prax. 10,1 (CChr.SL 2, 1169, Z. 3, *Kroymann/Evans*).

[27] Weiteres dazu bei *Peterson* (Anmerkung 1) 33–38. 41–43; sowie *Ch. Markschies*, Heis Theos – Ein Gott? Der Monotheismus und das antike Christentum, in: *M. Krebernik/J. van Oorschot* (Hgg.), Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients, Münster 2002, 209–234, bes. 228–232.

[28] Siehe *Peterson* (Anmerkung 1) 47–51.

[29] Eusebios von Caesarea, dem. evang. VII 2,22 (GCS Eus. 6, 332, Z. 14–17, *Heikel*).

[30] Belege bei *Peterson* (Anmerkung 1) 50, Anmerkung 133.

früher die Welt verderbenden Menschenmorde, fernerhin gab es nicht mehr (Stadt)väter, Vielherrscher, Tyrannen und Volksregierungen. Fernerhin gab es nicht mehr die deswegen in jeder Stadt und an jedem Orte bestehenden Verwüstungen und Städtebelagerungen, sondern Ein Gott ward allen gepredigt und Ein Königreich der Römer erblühte allen, und zerstört wurde völlig die von Ewigkeit her friedlose und unversöhnliche Feindschaft der Völker. Als aber die Kenntnis Eines Gottes allen Menschen überliefert war und Eine Sitte der Gerechtigkeit und Frömmigkeit (der Gotteserkenntnis) durch die Belehrung unseres Erlösers, existierte demgemäß auch Ein König zu einer und derselben Zeit über das ganze Königreich der Römer und tiefer Friede umfing alles.[31]

Die Anfänge dieses christlichen Geschichtsbildes liegen im ausgehenden 2. Jahrhundert bei Melito von Sardes, der die Ausbreitung des Christentums mit Frieden und Wohlstand des Römerreiches – wie sie von Augustus bis Mark Aurel in der Tat herrschten – in Verbindung brachte.[32] Für Origenes diente die Einigung vieler Völker unter der Herrschaft des römischen Kaisers der Ausbreitung des Christentums:

Unbestreitbar ist, daß Jesus während der Regierungszeit des Augustus geboren wurde, der dadurch, daß er der einzige Herrscher war, den größten Teil der Menschen auf der Erde sozusagen gleich gemacht hatte. Die Existenz vieler Königreiche wäre für die Verbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen …, weil dann die Leute überall gezwungen gewesen wären, zu den Waffen zu greifen und zur Verteidigung ihres Vaterlandes Krieg zu führen. So war es ja vor der Zeit des Augustus und noch früher, als Peloponnesier und Athener gegeneinander Krieg führen mußten und desgleichen andere Völker gegen andere. Wie hätte diese pazifistische Lehre, die nicht einmal erlaubt, an seinen Feinden Vergeltung zu üben, durchdringen können, wenn die Zustände auf der Erde bei der Ankunft Jesu nicht überall erträglicher gewesen wären?[33]

Auch Nichtchristen konnten die historische Bedeutung des Imperium Romanum so beschreiben, etwa der Rhetor Aelius Aristides in seiner Rede auf Rom, gehalten im Jahre 155 n. Chr.: Wie Zeus als einziger Herrscher Ordnung stifte, so Rom als einzige Herrscherin ebenso.[34] Bei den Christen wurde dieser polytheistisch konturierte Konnex von Herrschaft und Heil allerdings monotheistisch gewendet: Einheit und Frieden des Römerreiches dienten der Ausbreitung des Glaubens an den einen Gott.[35]

Aus den Elementen dieser Tradition sowie aus Konstantins Hinwendung zum Christentum schmiedete Eusebios eine religiös-politische Ideologie: Konstantin erweise sich als wahrer Erbe des Augustus, der dessen Einheits- und Friedenspolitik auf religiösem Gebiet fortsetze und vollende: „Konstantin bekam (nach dem Sieg über seinen Rivalen Licinius im Jahre 324) wieder den Osten und brachte das Römische Reich ganz und ungeteilt, wie es früher gewesen war, an sich, um sofort allen die Botschaft von Gott, dem

[31] Eusebios von Caesarea, syr. Theoph. 3,1 (GCS Eus. 3/2, 126*, Z. 11–24, *Gressmann*).

[32] Melito von Sardes bei Eusebios, hist. eccl. IV 26,7–11 (GCS Eus. 2/1, 384–386, *Schwartz*).

[33] Origenes, Cels. II 30 (GCS Orig. 1, 158, Z. 9–20, *Koetschau*); Übersetzung nach *Koetschau* (Anmerkung 19) Band 1, 145.

[34] Aelius Aristides, orat. 26,103 (121, Z. 25–122, Z. 5, *Keil*).

[35] Näheres dazu bei *A. Fürst*, „Wer das glaubt, weiß gar nichts". Eine spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus, in: Orien. 68 (2004) 138–141.

einzigen Herrscher, zu bringen, als einziger Herrscher im mächtigen Römischen Reich aber auch selbst die gesamte Welt zu leiten."[36] *Ein* Herrscher im Himmel, *ein* Herrscher auf Erden – das war das Eusebianische Programm Konstantinischer Politik, das, nicht zuletzt wohl aufgrund seiner verführerischen Schlichtheit, außerordentlich wirkmächtig geworden ist.[37]

Auch hier sind freilich kritische Anfragen angezeigt. Darstellungen der ‚Konstantinischen Wende' waren und sind bis in die Gegenwart von der Sicht geprägt, die Eusebios bietet. Das ist insofern nicht verwunderlich, als seine Schriften die ergiebigsten Quellen dafür sind. Versucht man indes, mit der neueren allgemein- wie kirchenhistorischen Forschung ein historisch zutreffendes Bild zu gewinnen, ist die Entwicklung anders zu bewerten. Konstantin erscheint dann nicht mehr als der Monarch, der seinem, nach dem tetrarchischen System Diokletians erneut einem Alleinherrscher unterworfenen Reich mit der Hinwendung zum einen Gott der Christen eine einheitliche religiöse Basis geben und so Frieden und Einheit sichern wollte. Natürlich spielten diese Faktoren in Konstantins Politik eine Rolle. Speziell seine Religionspolitik stellt sich aber doch etwas anders dar, wenn man sie in die allgemeine religionsgeschichtliche Entwicklung seiner Zeit hält.

4. Die ‚Konstantinische Wende' im Kontext der Religionsgeschichte der Spätantike

Die Religionsgeschichte der Spätantike ist nicht einfach vom Gegensatz zwischen heidnischem Polytheismus und christlichem (beziehungsweise jüdischem) Monotheismus gekennzeichnet. Vielmehr läßt sich auf heidnischer Seite eine Reihe von ‚monotheistischen Tendenzen' beobachten. Das hat die neuzeitliche Forschung im Prinzip seit langem erkannt[38], doch hat sich die Aufmerksamkeit von Altertumswissenschaftlern unterschiedlicher Fachrichtungen diesem Phänomen in jüngster Zeit verstärkt zugewandt.[39] An stetig sich mehrenden Zeugnissen, insbesondere Inschriften[40], sehen wir

---

[36] Eusebios von Caesarea, vit. Const. II 19 (GCS Eus. 1, 48, Z. 25–28, *Heikel*); Übersetzung: Des Eusebius Pamphili Vier Bücher über das Leben des Kaisers Konstantin, übersetzt von *J. M. Pfättisch*, Kempten/München 1913, 62.

[37] Zeugnisse aus der patristischen Literatur bei *Peterson* (Anmerkung 1) 51–56.

[38] Siehe *E. Zeller*, Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen, Stuttgart 1862, erneut in: *Ders.*, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Band 1, Leipzig 1865 (²1875), 1–29; *A. von Harnack*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig ⁴1924, 943–946. 957; *M. P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion, Band 2: Die hellenistische und römische Zeit, München 1950, 546–552.

[39] Als Initialzündung wirkte der auf eine Tagung in Oxford zurückgehende Sammelband von *P. Athanassiadi/M. Frede* (Hgg.), Pagan Monotheism in Late Antiquity, Oxford 1999 (²2002), besprochen von *M. Wallraff*, Pagan Monotheism in Late Antiquity. Remarks on a Recent Publication, in: Mediterraneo Antico 6 (2003) 531–536.

[40] Über das von *E. Peterson*, EIS QEOS. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen, Göttingen 1926, zusammengebrachte Material hinaus ist neuerdings zu verweisen auf *St. Mitchell*, The Cult of Theos Hypsistos between Pagans, Jews, and Christians, in: *Athanassiadi/Frede* (Anmerkung 39) 81–148; und auf *Markschies* (Anmerkung 27) 209–213.

immer klarer, wie sich seit dem 2./3. Jahrhundert n. Chr. auf verschiedenen Gebieten (Philosophie, Religion, Politik) und in allen gesellschaftlichen Schichten der antiken Welt eine Tendenz zur Singularisierung der Gottesvorstellung abzeichnete. Der Weg von solchen Vorstellungen zum christlichen Monotheismus war nicht sehr weit, auch wenn keine evolutionäre Linie von paganen Einheitstendenzen zum christlichen Monotheismus führte. Bedingt durch die christlichen Vorstellungen von Inkarnation und Trinität blieb konzeptionell eine Kluft, die von Christen wie Heiden als solche wahrgenommen und zur gegenseitigen Abgrenzung benutzt wurde.[41] Heidnisches Einheits- und christliches Gottesdenken waren sich nahe, doch nahe nur an getrennten Ufern. Trotz der daraus resultierenden, tiefreichenden Differenzen kann man die religionsgeschichtliche Entwicklung dieser Epoche in der Form darstellen, daß das Christentum am ‚Trend zum Monotheismus' partizipierte und gewiß nicht wenig davon profitierte.[42]

Blickt man in dieser Hinsicht auf die ‚Konstantinische Wende', sieht sie viel weniger nach einer Wende aus, als dieses Schlagwort suggeriert. Konstantins Hinwendung zum Christentum läßt sich nämlich als Paradebeispiel für den heidnischen Trend zum Monotheismus verstehen, dem dieser Kaiser durch seine Förderung der christlichen Kirche einen mächtigen Schub verliehen hat. Derart politisch gestützt, vermochte der christliche Glaube sich noch ungleich stärker auszubreiten, als er das im Römischen Reich ohnehin schon getan hatte, um sich schließlich definitiv gegen die antiken Kulte durchzusetzen.

Konstantin hatte von seinem Vater den Sonnengott – der in Gallien in Gestalt des Apollon verehrt wurde – als Schutzgott übernommen.[43] Das war für einen römischen Herrscher zu dieser Zeit nichts Ungewöhnliches.[44] Von den Zeiten des Alten Orients an gab es eine Affinität zwischen dem Sonnengott, dem Herrscher über den Himmel, und dem Monarchen, dem Herrscher auf Erden, und seit Augustus gehörte der Sonnengott zur imperialen Symbolik des Römischen Reiches. Im 2. Jahrhundert entwickelte sich die Verehrung des *Sol invictus*, des „unbesiegbaren Sonnengottes", die von

[41] Darauf hat *M. Edwards*, Pagan and Christian Monotheism in the Age of Constantine, in: *Ders./S. Swain* (Hgg.), Approaching Late Antiquity. The Transformation from Early to Late Empire, Oxford 2004, 211–234, bes. 212–217, zu Recht hingewiesen, und zwar gegen *M. Frede*, Monotheism and Pagan Philosophy in Later Antiquity, in: *Athanassiadi/Frede* (Anmerkung 39) 41–67, der die Differenzen verwischt. Es könnte dieser Debatte gut tun, wenn sie Einsichten zu begriffsgeschichtlichen Entwicklungen im frühen Christentum einbeziehen würde, wie sie etwa bei *N. Brox*, Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott, München 1996, 1–46, zu finden sind.

[42] Ein Überblick dazu bei *A. Fürst*, Christentum im Trend. Monotheistische Tendenzen in der späten Antike, in: ZAC 9 (2005) (im Druck); sowie in populärwissenschaftlicher Version bei *dems.*, „Einer ist Gott". Die vielen Götter und der eine Gott in der Zeit der Alten Kirche, in: Welt und Umwelt der Bibel 11/1: Athen. Von Sokrates zu Paulus (2006) 58–63.

[43] Bezeugt vor allem durch die ‚Begegnung' mit Apollon, die Konstantin im Jahre 310 in den Vogesen gehabt haben soll: paneg. Lat. VI 21,4 f. (201, Z. 26–202, Z. 3, *Mynors*).

[44] Näheres bei *M. Wallraff*, Christus Verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, Münster 2001, 27–39.

Aurelian im 3. Jahrhundert zum Reichskult gemacht wurde. Konstantin setzte also eine im römischen Kaisertum sich verstärkende Tradition fort. Auch religionsgeschichtlich gesehen lag er damit im Trend. Die Sonnenverehrung, verbreitet im gesamten Altertum, wuchs seit dem 2./3. Jahrhundert in weiten Kreisen der Bevölkerung des Römischen Reiches stetig an. Nicht zuletzt an ihr ist die monotheistische Tendenz der Spätantike abzulesen. Kaiser Julian verfaßte einen Panegyrikos auf Helios, der Neuplatoniker Proklos verherrlichte den Sonnengott[45], Macrobius apostrophierte in den *Saturnalia* die Sonne als „einzige Gottheit" und konzipierte einen solaren Eingottglauben mit pantheistischer Tendenz nach stoischem Vorbild.[46] Heinrich Dörrie sprach von einem „Monotheismus der Sonne".[47]

Konstantins Verehrung des Sonnengottes paßt bestens in diese Landschaft. Was änderte sich daran durch seine sogenannte Bekehrung? Seine Hinwendung zum Christentum im Jahre 312 bestand hinsichtlich seines Gottesbildes bekanntlich darin, daß er den Sonnengott mit Christus identifizierte. Nach der Schilderung des Eusebios erschienen Konstantin vor der Schlacht an der Milvischen Brücke vor Rom Sonne und Kreuz; unter Berufung auf eine persönliche Mitteilung Konstantins lange Zeit danach beschrieb er diese Vision in der *Vita Constantini* so: „Um die Stunde der Mittagszeit, da sich der Tag schon neigte, habe er, so sagte der Kaiser, mit eigenen Augen oben am Himmel über der Sonne das Siegeszeichen des Kreuzes, aus Licht gebildet, und dabei die Worte gesehen: Durch dieses siege!".[48] *Sol invictus* und gekreuzigter Christengott flossen hier ineinander.

Bis an das Lebensende Konstantins und darüber hinaus spielte der Sonnengott eine zentrale Rolle in seiner Herrschersymbolik, und zunächst nur verhalten, seit der Erringung der Alleinherrschaft im Jahre 324 dann deutlicher, rückte der Christengott in den Vordergrund.[49] Doch noch auf Konsekrationsmünzen wurde der nach seinem Tod – wie üblich – divinisierte Kaiser dargestellt, wie er, gehüllt in einen Mantel, mit ausgestrecktem rechtem Arm auf einer Quadriga in den Himmel fährt, von dem aus sich ihm die helfende Hand Gottes entgegenstreckt.[50] Diese Münzen präsentieren eine Kombination aus solarer und christlicher Symbolik: Die Pose, in der Konstantin dargestellt wird, ist die des Sonnengottes, der in seinem Viergespann

---

[45] Siehe zu diesen beiden *W. Fauth*, Helios Megistos. Zur synkretistischen Theologie der Spätantike, Leiden [u. a.] 1995, 121–164.

[46] Macrobius, sat. I 17–23 (81, Z. 19–128, Z. 2, *Willis*); dazu *W. Liebeschuetz*, The Significance of the Speech of Praetextatus, in: *Athanassiadi/Frede* (Anmerkung 39) 185–205.

[47] *H. Dörrie*, Die Solar-Theologie in der kaiserzeitlichen Antike, in: *H. Frohnes/U. W. Knorr* (Hgg.), Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Band I: Die Alte Kirche, München 1974, 283–292, bes. 290.

[48] Eusebios von Caesarea, vit. Const. I 28 (GCS Eus. 1, 21, Z. 14–17, *Heikel*); Übersetzung: *Pfättisch* (Anmerkung 36) 25.

[49] Das ist der Tenor der Darstellung von *M. Clauss*, Konstantin der Große und seine Zeit, München 1996, die gewichtige Argumente für sich hat (siehe bes. 40f., 91f., 99–103); siehe auch *Wallraff* (Anmerkung 44) 127–137.

[50] Eine Abbildung bei *Wallraff* (Anmerkung 44) Tafel I, Abbildung 4.

über den Himmel fährt – so zu sehen auf dem Konstantinsbogen in Rom, den der römische Senat im Jahre 315 zur Verherrlichung des Sieges Konstantins von 312 gestiftet hat –, und die sich Konstantin entgegenstreckende Hand aus dem Himmel dürfte die des christlichen Gottes sein, denn die Hand war im Alten Testament und in der christlichen Kunst von der Spätantike bis zur Gotik Symbol für Gott.[51]

Konstantins Hinwendung zum Christentum kann nicht als ‚Bekehrung' von der heidnischen Vielgötterei zum einen wahren Gott der Christen beschrieben und im Sinne des Eusebios dahingehend ausbuchstabiert werden, daß der christliche Monotheismus mit der monarchischen Herrschaftsform analogisiert wird. Zwei Gründe sprechen dagegen: Einerseits gehörten Monotheismus und Monarchie nach antikem Verständnis nicht fraglos zusammen, andererseits waren die mannigfachen Kräfte, die in der ‚Konstantinischen Wende' am Werk waren, viel zu komplex, als daß sie sich auf die simple Eusebianische Gleichung von Monotheismus und Monarchie bringen ließen.[52]

5. Die monotheistische Trennung von Religion und Politik und das antiideologische Widerstandspotential des Monotheismus

In einem letzten Gedankengang sei ein noch weitergehender Einwand gegen die Verknüpfung von Monotheismus und Monarchie skizziert. Im Kontext der Nicht-Unterschiedenheit von Religion und Politik in der Antike beinhaltete der Rekurs auf die Einzigkeit Gottes einen kritischen Impuls gegen die Vereinnahmung des Göttlichen für die Zwecke der Mächtigen. Herrschaft und Heil waren antik nicht getrennt, weil dem Herrscher die göttliche Aufgabe zukam, das Chaos der Welt zu ordnen und abzuwehren. Der König galt als Repräsentant der Götter und als göttlich-menschlicher Garant eines funktionierenden Kosmos, im Kult symbolisch dargestellt und in Gang gehalten.

---

[51] Anders *Clauss* (Anmerkung 49) 97f., der meint, die Hand nicht mit einem bestimmten Gott in Verbindung bringen zu können. Gewiß gibt es die Hand Gottes auch in der Ikonographie heidnischer Gottheiten, zum Beispiel die Hand des Jupiter Dolichenus. Typischer ist sie allerdings für die jüdische Kunst, erstmals in der Synagoge von Dura-Europos (um 245 n. Chr.), wo in Bildern beschrieben ist, wie die Verheißungen von Ez 37 in Erfüllung gehen und Gottes Hand die Toten auferweckt. Vom 4. bis zum 13. Jahrhundert ist die aus einem Himmelssegment herauskommende Hand die häufigste symbolische Darstellung für Gott-Vater; vermutlich auf frühe jüdische Bibelillustration geht das Motiv der rettenden Hand Gottes zurück, die Christus bei seiner Himmelfahrt ans Handgelenk faßt. Siehe die Hinweise in LThK^3 4 (1995) 1168f. *(M. Woelk)* und RGG^4 3 (2000) 1406f. *(G. Koch)*.

[52] *Edwards* (Anmerkung 41) 231, will die heidnisch-christliche Ambivalenz in der konstantinischen Ikonographie dadurch auflösen, daß er für Konstantin ein Verständnis der Vergangenheit als *praeparatio evangelii* im Sinne des Eusebios in Anschlag bringt. Das überzeugt aus mehreren Gründen nicht: Die Berechtigung dafür, Konstantin theologische Gedanken des Eusebios unterzuschieben, müßte erst erwiesen werden. Zudem geht es nicht um die persönliche Überzeugung Konstantins, dessen Selbstverständnis als Christ hier nicht bestritten werden soll. In Frage steht die Einordnung der Phänomene in die spätantike Religionsgeschichte, und da waren die Verhältnisse viel weniger eindeutig, als Edwards sie offenbar machen möchte.

Im Alten Ägypten hat – nach der Darstellung von Jan Assmann[53] – diese Einheit von Herrschaft und Heil eine extreme Ausprägung gefunden. Der Pharao verkörperte die „Gerechtigkeit", *Ma'at*, die rechte Ordnung der Welt im umfassenden Sinn; in seinen Entscheidungen und Handlungen verwirklichte sich das Ideal der gerechten Ordnung. In einem Sonnenhymnus vom Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. kommt dieses Sinngefüge prägnant zum Ausdruck:

> Re (der Schöpfer- und Sonnengott) hat den König eingesetzt auf der Erde der Lebenden
> für immer und ewig,
> um den Menschen Recht zu sprechen und die Götter zufrieden zu stellen,
> um die Ma'at zu verwirklichen und das Chaos zu vertreiben.
> Er gibt den Göttern Gottesopfer
> und den Toten Totenopfer.[54]

Während in Mesopotamien, zum Beispiel im *Babylonischen Fürstenspiegel*, kritisch die Möglichkeit reflektiert wurde, daß ein König diese Ordnung verfehlen und deshalb ein schwacher oder schlechter König sein könne, galt der Pharao in Ägypten als Inbegriff der *Ma'at* und Verkörperung des Gottes Horus und konnte deshalb das Rechte prinzipiell nicht verfehlen. Er war daher auch nicht kritisierbar. Erst in ptolemäischer Zeit, und das bedeutet wohl unter griechischem Einfluß, wurde in einer Quelle der Gedanke der Gottlosigkeit des Königs und seiner Abweichung vom Gesetz formuliert – eine singuläre Ausnahme. In den altägyptischen Quellen hingegen wird das Bild einer völlig spannungs- und konfliktlosen Harmonie zwischen König und Volk, Staat und Gesellschaft gezeichnet. Das war natürlich eine idealisierende Konstruktion, doch wird in ihr die für den Alten Orient und die Antike typische Einheit der religiösen und der politischen Ordnung eindrucksvoll deutlich.

Im Alten Israel gab es diesbezüglich eine Sonderentwicklung, die zur Dissoziation von Herrschaft und Heil führte.[55] Für die staatliche Zeit Israels, vom 10. bis zum 8. beziehungsweise 6. Jahrhundert v. Chr., ist zwar davon auszugehen, daß das Alte Israel in den skizzierten altorientalischen Kontext gehörte. Der Gott Israels war sozusagen Staatsgott mit einem Tempel (in Jerusalem) sowie einem zugehörigen Kult samt Priesterschaft, der König Israels galt als Repräsentant Gottes, seine Inthronisation wurde als Zeugung beziehungsweise Geburt durch JHWH beschrieben: „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt."[56] Das Königtum Gottes kam im irdischen König zur Erscheinung.

Im Rahmen dieser grundsätzlich altorientalischen Verhältnisse kam es im Alten Israel allerdings zu einer religionsgeschichtlichen Entwicklung, die

---

[53] *J. Assmann*, Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000, 32–45.

[54] Zitiert aus: *Assmann* (Anmerkung 53) 37.

[55] Siehe *Assmann* (Anmerkung 53) 46–52.

[56] Ps 2,7; vgl. Ps 110,3.

als revolutionär zu bezeichnen ist. Während im gesamten Alten Orient der König den Kontakt zum Reichsgott herstellte und vermittelte, wurde in Israel – und nur dort – der König durch das Volk ersetzt: Das ganze Volk empfängt die Weisungen Gottes und wird auf seine Gebote verpflichtet, Gott schließt einen „Bund" mit „seinem" Volk, „Gott Israels" wird zum häufigsten Beinamen JHWHs. Die politische Kategorie des „Bundes", *bᵉrît*, die altorientalisch ein Bündnis oder einen Vertrag zwischen einem König und seinem Vasall bezeichnete, wurde in der alttestamentlichen Bundestheologie auf das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk übertragen. Die „Liebe", die der Vasall seinem König schuldete[57], wurde im monolatrischen Bekenntnis des *Schᵉma Jisrael*, das an der Wende vom 7. zum 6. Jahrhundert v. Chr. formuliert wurde, vom ganzen Volk Israel gegenüber seinem Gott gefordert:

> Höre Israel:
> JHWH ist unser Gott,
> JHWH ist einer/einzig.
> Darum sollst du JHWH, deinen Gott, lieben,
> mit deinem ganzen Herzen
> und mit deiner ganzen Seele
> und mit deiner ganzen Kraft![58]

Diese ‚Umbuchung', wie Jan Assmann und auch Erich Zenger[59] diesen spektakulären Vorgang bezeichnen, führte zu einem neuen Verhältnis von Religion und Politik. Die Entstehung des altisraelitischen Monotheismus war vor diesem Hintergrund ein politisches Projekt oder genauer: ein Projekt des politischen Widerstands.[60] Die Umbuchung politischer Bindung vom König auf Gott wurde als Befreiung von der Unterdrückung durch die Staatsgewalt beschrieben. In der Epoche der assyrischen Fremdherrschaft opponierte die prophetische Bewegung des 7. Jahrhunderts v. Chr. ausnahmslos gegen die damaligen Machtverhältnisse. „Die Felder ihres Protests waren der religiöse Synkretismus, der assyrische Imperialismus und der innerjudäische Despotismus."[61] Die Konsequenz war die Entgöttlichung des Staatsapparates.

Die Entstehung des Monotheismus im Alten Israel beruhte somit gerade nicht auf der Verbindung von Monotheismus und Monarchie, sondern im Gegenteil auf der Trennung von König und Gott bis hin zur Entgegenset-

---

[57] Literatur und Textbeispiele aus altorientalischen, v. a. neuassyrischen Vasallenverträgen und Loyalitätsvereidigungen bei *Assmann* (Anmerkung 53) 61 f.

[58] Dtn 6,4 f. Siehe dazu *E. Zenger*, Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz, in: *Söding* (Anmerkung 2) 9–52, bes. 38–43.

[59] *Zenger* (Anmerkung 58) 43.

[60] Siehe *W. Dietrich*, Der Eine Gott als Symbol politischen Widerstands. Religion und Politik im Juda des 7. Jahrhunderts, in: *Ders./M. A. Klopfenstein* (Hgg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, Freiburg i. d. Schw./Göttingen 1994, 463–490.

[61] *Dietrich* (Anmerkung 60) 486.

zung, dokumentiert im häufigen kritischen Gegenüber von Propheten und Königen in Fragen rechter Gottesverehrung und sozialer Gerechtigkeit. Walter Dietrich hat mit Nachdruck darauf hingewiesen, daß die Profilierung der JHWH-Monolatrie – als Stadium auf dem Weg zum Monotheismus – im Alten Israel wesentlich von einer politischen, sozialen und religiösen Widerstandsbewegung getragen war: „Bleibende Bedeutung gewannen die Oppositionspropheten der Assyrerzeit dadurch, daß sie gegen die Idole und Ideologien ihrer Zeit eine Idee und ein Ideal zu setzen vermochten: die Idee *eines* die gesamte Lebens- und Völkerwelt umgreifenden Gottes und das Ideal eines *nur* diesem Gott verpflichteten Israel; und daß sie es vermochten, den Lockungen und Drohungen der Macht zu widerstehen, indem sie auf die unwiderstehliche Macht des Einen vertrauten."[62] Der Durchbruch zum reflektierten Monotheismus bei Deutero-Jesaja erfolgte dann sogar in einer Phase staatlicher Ohnmacht Israels, als es – zur Zeit des babylonischen Exils im 6. Jahrhundert v. Chr. – keinen jüdischen König und keinen jüdischen Staat gab.[63]

Die biblische Reserve gegenüber religiöser Sanktionierung der herrschenden Verhältnisse ist im frühen Christentum – und als wichtiger Teil der christlichen Tradition darüber hinaus – wachgeblieben. Das geht beispielsweise aus der Diskussion zwischen Kelsos und Origenes hervor. Der Hauptvorwurf des Kelsos gegen die christlichen Gemeinden zielte darauf, daß diese gegen bestehende Vorstellungen und Normen gesellschaftlicher Ordnung verstießen.[64] Diese zeichnete sich in den Augen des Kelsos durch eine historisch gewachsene Vielfalt religiöser und sozialer Gesetze und Gebräuche aus; da sie jeweils göttlich legitimiert seien, seien sie verbindlich und unveränderlich:

> Jedes Volk hält sein väterliches Erbe, wie immer es einst eingerichtet worden sein mag, in Ehren. Das scheint sich nicht nur daraus zu ergeben, daß die verschiedenen Völker je nachdem, wie es ihnen in den Sinn kam, verschiedene Ordnungen etabliert haben und die für die Gemeinschaft gültigen Beschlüsse bewahrt werden müssen, sondern auch daraus, daß wahrscheinlich die verschiedenen Teile der Erde von Anfang an verschiedenen Aufsehern zugeteilt und in bestimmte Herrschaftsgebiete aufgeteilt worden sind und so auch verwaltet werden. Und daher dürften die Gebräuche bei den einzelnen Völkern wohl dann in der rechten Weise ausgeübt werden, wenn sie so vollzogen werden, wie es den Aufsehern gefällt. Nicht gottgefällig aber wäre es, die von Anfang an in den jeweiligen Gebieten etablierte Ordnung abzuschaffen.[65]

Origenes wandte sich in seiner Replik gegen einen derartigen Relativismus. Religiöse und soziale Werte und Normen seien, so sein Plädoyer, nicht

---

[62] *Dietrich* (Anmerkung 60) 488 [Hervorhebungen: W. Dietrich].

[63] Vgl. *Zenger* (Anmerkung 58) 44–46.

[64] Vgl. Kelsos bei Origenes, Cels. I 1 (GCS Orig. 1, 56, Z. 1–5, *Koetschau*), richtig interpretiert von *J. Speigl*, Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus, Amsterdam 1970, 186–188; *K. Pichler*, Streit um das Christentum. Der Angriff des Kelsos und die Antwort des Origenes, Frankfurt am Main/Bern 1980, 122.

[65] Kelsos bei Origenes, Cels. V 25 (GCS Orig. 2, 26, Z. 5–13, *Koetschau*).

einfach als gegeben hinzunehmen, sondern müßten sich am Maßstab der ‚Wahrheit' messen lassen:

> Wenn jemand sich bei den Skythen befände, die gottlose Gesetze haben, und gezwungen wäre, bei ihnen zu leben, weil er keine Möglichkeit hat zu entweichen, dann würde er wohl sehr vernünftig handeln, wenn er im Namen des Gesetzes der Wahrheit, das bei den Skythen ja Gesetzwidrigkeit ist, zusammen mit Gleichgesinnten auch entgegen der bei jenen bestehenden Ordnung Vereinigungen bilden würde. Ebenso sind vor dem Richterstuhl der Wahrheit die Gesetze der Heiden, die sich auf die Götterbilder und die gottlose Vielgötterei beziehen, Gesetze der Skythen und womöglich noch frevelhafter als diese. Es ist daher nicht unvernünftig, zugunsten der Wahrheit Vereinigungen gegen die bestehende Ordnung zu bilden. Wie nämlich Leute, die sich heimlich zusammentun, um einen Tyrannen, der die Macht in einer Stadt an sich gerissen hat, zu vertreiben, ehrenwert handeln würden, gerade so bilden auch die Christen unter der tyrannischen Herrschaft des bei ihnen so genannten Teufels und der Lüge entgegen der vom Teufel etablierten Ordnung Vereinigungen gegen den Teufel und zur Rettung der anderen, die sie vielleicht davon überzeugen können, sich einem Gesetz zu entziehen, das sozusagen ein Gesetz der Skythen und eines Tyrannen ist.[66]
> Kelsos soll uns sagen, warum es nicht gottgefällig sein soll, von den Vätern ererbte Bräuche abzuschaffen, welche die Ehe mit Mutter und Tochter erlauben oder den für glücklich halten, der mit einem Strick seinem Leben ein Ende macht, oder die für vollkommen rein erklären, die sich selbst verbrennen und durch das Feuer aus dem Leben scheiden! Warum soll es nicht gottgefällig sein, beispielsweise den bei den Taurern üblichen Brauch abzuschaffen, Fremde der Artemis als Opfer darzubringen, oder den bei manchen Libyern üblichen, dem Kronos Kinder zu schlachten?[67]

Die Sichtweise des Kelsos führt in den Augen des Origenes in einen Relativismus, auf dessen Basis Normen und Werte generell nicht mehr begründet und keine Werturteile mehr gefällt werden könnten; das aber bedeute die Zerstörung jeglicher Moralität und Ethik:

> Auch wird man nach Kelsos das Gottgefällige nicht von Natur aus für etwas Göttliches halten, sondern aufgrund von Übereinkunft und Abmachung. Denn bei einem Volk gilt es als gottgefällig, das Krokodil zu verehren und von den Tieren zu essen, die bei anderen angebetet werden, bei einem anderen Volk gilt es als gottgefällig, das Kalb zu verehren, und bei wieder einem anderen, den Bock für einen Gott zu halten. Auf diese Weise wäre dasselbe Tun ein und derselben Person nach den einen Gesetzen gottfällig, nach anderen jedoch gottlos – was vollkommen absurd wäre … Man sehe zu, ob das nicht eine große Verwirrung anzeigt über das, was gerecht und was gottgefällig ist, sowie darüber, was Frömmigkeit bedeutet, die nicht klar definiert und keine eigenständige Kategorie wäre und nicht die als fromm kennzeichnen würde, die ihr Handeln an ihr ausrichten! Sollten Frömmigkeit, Gottgefälligkeit und Gerechtigkeit tatsächlich zu den relativen Begriffen gehören, so daß dasselbe Verhalten je nach Umständen und Gebräuchen gottgefällig und gottlos zugleich wäre, dann sehe man zu, ob nicht konsequenterweise auch Besonnenheit zu den relativen Begriffen gehört, desgleichen Tapferkeit, Klugheit, Erkenntnis und die übrigen Tugenden – nichts wäre absurder.[68]

Das Pochen des Origenes auf verbindliche ethische Werte, das – auch im Kontext der Antike – traditionell-konservativ klingt, enthält ein unerschöpfliches Potential an subversiver Kraft. Origenes plädierte nämlich

---

[66] Origenes, Cels. I 1 (GCS Orig. 1, 56, Z. 9–23, *Koetschau*).
[67] Ebd. V 27 (GCS Orig. 2, 28, Z. 5–12, *Koetschau*).
[68] Ebd. V 27 f. (GCS Orig. 2, 28, Z. 14–20; 29, Z. 4–12, *Koetschau*).

nicht einfach für Normen und Werte, sondern dafür, daß alle Vorstellungen und Bräuche, mögen sie so alt und heilig wie auch immer sein, vor dem „Richterstuhl der Wahrheit" verantwortbar sein müssen. Die Wahrheit, auf die Origenes rekurrierte, ist natürlich die Wahrheit des einen Gottes der biblischen Tradition. In deren Namen wehrte er sich gegen die Festschreibung eines Status quo und gegen die sakrosankte Weltordnung des Kelsos, in der Religion lediglich als Legitimation historisch kontingenter politischer und gesellschaftlicher Ordnung fungierte. Kelsos vertrat einen kultisch inszenierten und metaphysisch abgesicherten konservativen Pluralismus und Relativismus. Origenes mochte sich damit nicht abfinden, und zwar aus grundsätzlichen Gründen. Er wollte nicht alle möglichen menschlichen Handlungen als gottgefällig akzeptieren, sondern er wollte unterschieden wissen zwischen Wahr und Falsch, zwischen Gut und Böse. In einem stark veränderten historischen Kontext steckt in dieser Kritik des Origenes an Kelsos die prophetische Kritik an der Kombination von Religion und Macht.[69]

Diese religionsgeschichtlichen Erkenntnisse kann man systematisch-theologisch[70] in eine grundsätzliche Einsicht überführen. Das monotheistische Insistieren auf der Einzigkeit Gottes richtet sich gegen die Identifikation von Herrschaft und Heil. Die Basis dafür bildet die Behauptung, daß dieser eine Gott der wahre Gott ist, und zwar deshalb, weil er eine Wahrheit erschließt, der sich niemand entziehen kann. Diese Wahrheit ließe sich mit Jürgen Werbick so formulieren: „Die Wahrheit, die der Gott der Bibel den Menschen erschließt ..., ist die Wahrheit, in der und durch die die Menschen zu ihrer Bestimmung finden sollen. Als unwahr hat deshalb zu gelten, was gegen diese Bestimmung gerichtet ist, was Menschsein nicht zur Geltung kommen lässt oder unterdrückt, was die den Menschen von Gott zubestimmte Würde verletzt."[71] Der Monotheismus stellt damit ein Potential zur Verfügung, Politik und Herrschaft kritisch auf ihre Legitimation und Interessen zu befragen. Der Polytheismus kann Herrschaft religiös inszenieren, legitimieren und sichern, er kann sie aber nicht kritisieren oder in Frage stellen, denn die Götter und ihr Für- und Gegeneinander sind nichts anderes als die ohnmächtige und perspektivenlose himmlische Spiegelung der Koalitionen und Kriege irdischer Reiche und Herrscher. Der Monotheismus hingegen bietet, entgegen seiner landläufigen Verdächtigung, totalitär zu sein, ein stabiles Widerlager gegen funktionalistische Immanenzideologien und politische wie religiöse Totalitätsansprüche.[72]

Damit soll in keiner Weise bestritten werden, daß der Monotheismus in seiner Geschichte beständig für Macht- und Herrschaftsansprüche miß-

[69] Näheres dazu bei *A. Fürst*, Wahrer Gott – wahre Gerechtigkeit. Politische Implikationen des Monotheismus in der Spätantike, in: *G. Palmer* (Hg.), Problem Monotheismus, Heidelberg 2006 (im Druck).

[70] Mit *Werbick* (Anmerkung 2) 161–173.

[71] *Werbick* (Anmerkung 2) 168.

[72] Vgl. *Werbick* (Anmerkung 2) 170.

braucht worden ist. Gerade in der Geschichte des Christentums – aber auch des Judentums und des Islam – wurde und wird versucht, ein Wahrheit-Macht-Kontinuum herzustellen, repräsentiert von „allerchristlichsten Majestäten" oder kirchlichen Hierarchien.[73] In der Geschichte der einzelnen Monotheismen gab und gibt es legitime und mißbräuchliche Inanspruchnahmen der Gottes-Wahrheit. Aufs Ganze gesehen war – um eine Unterscheidung von Eckard Nordhofen heranzuziehen – der usurpatorische Monotheismus, in dem Gott und seine Wahrheit für eigene Zwecke eingespannt werden, ungleich häufiger als der privative Monotheismus, in dem das Bewußtsein lebendig gehalten wird, daß der eine, wahre Gott sich prinzipiell nicht in menschliche Interessen einbinden läßt, weil er nicht benennbar und definierbar, sondern ständig ‚im Kommen' ist: „Ich werde da sein, als der ich da sein werde" (Ex 3,14).[74]

Gerade angesichts dieser Mißbrauchsgeschichte sollte nicht vergessen werden, daß der Rede von einem einzigen Gott ein enormes herrschafts- und ideologiekritisches Potential innewohnt. Gottes „Wille nimmt die Menschen zum Widerstand gegen die Vergötzung irdischer Wirklichkeiten in Anspruch; die von ihm eröffnete Gottes-Wahrheit scheint als der Widerspruch zu dem auf, was Menschen um der Sanktionierung ihrer Interessen willen an Ideologien entwerfen."[75] Dieses antiideologische Potential des Monotheismus trifft sich erstaunlicherweise mit der Intention eines Monotheismuskritikers wie Odo Marquard, der angesichts der katastrophalen Erfahrungen des 20. Jahrhunderts mit Totalitarismen unterschiedlicher Richtungen Absolutheitsansprüchen und Uniformierungen Widerstand leisten will, und zwar gerade dort, wo es um Orientierung und Identitätsfindung geht.[76] So gesehen, dreht sich der Disput einzig um die Frage, ob der Monotheismus zusammen mit diversen anderen Universalansprüchen auf die Anklagebank der Humanität gehört oder ob er nicht vielmehr eine unverzichtbare Ressource für deren Rettung und Bewahrung darstellt.

Wenn heutzutage über Monotheismus und Politik diskutiert wird, sollte dieser Aspekt nicht zu kurz kommen, denn das monotheistische Gottesdenken ist pluralismus- und demokratiefähiger, als man ihm gemeinhin zugesteht.[77] Menschliche Interessen sind im Zeitalter der Individualisierung mehr denn je egoistisch partikular, mögen sie noch so universal oder global auftreten. Nur ein universaler Gott ist nicht für partikulare Interessen zu vereinnahmen.

---

[73] Vgl. *Werbick* (Anmerkung 2) 166.

[74] *E. Nordhofen*, Die Zukunft des Monotheismus, in: Merkur 53 (1999) 828–846.

[75] *Werbick* (Anmerkung 2) 170.

[76] Siehe Anmerkung 5.

[77] Einige Überlegungen dazu bei *J. B. Metz*, Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moderne, in: *J. Manemann* (Hg.), Demokratiefähigkeit, Münster 1995, 39–52, bes. 46–49, mit einem Plädoyer für die Universalität eines pathischen Monotheismus, der für fremdes Leid empfindlich ist.

ThPh 81 (2006) 339–366

Über das christliche Totenreich

Purgatorium und Scheol

Von Kurt Hübner

Die geschichtliche Entwicklung der Lehre vom Purgatorium führte zu der heute u. a. von J. Ratzinger aufgeworfenen Frage nach dessen zeitlicher Verfassung. Andererseits hat die gegenwärtige Deutung des Descensus Christi in das Totenreich durch Urs von Balthasar auch eine Diskussion über dessen kosmologischen Ort ausgelöst. In Beantwortung dieser Fragen wird nun gezeigt, daß es eine strukturelle Übereinstimmung gibt zwischen der raum-zeitlichen Verfassung des antiken Totenreichs (Hades) einerseits und des christlichen Totenreichs andererseits, eine Verfassung, die der allgemeinen Vorstellungswelt mythischen Denkens entspringt. Da diese Vorstellungswelt mit einem modernen, wissenschaftlichen Weltbild unverträglich zu sein scheint, wird heute oft gefordert, sich aller Aussagen kosmologischer Art in Hinblick auf das christliche Totenreich zu enthalten und nur auf seinen heilsgeschichtlichen Sinn zu verweisen. Diese Auffassung ist aber unzutreffend. Die Kosmologie der modernen Physik arbeitet mit mannigfachen Raum-Zeitmodellen, die eine überraschende, *strukturelle* Ähnlichkeit mit den Raum-Zeit-Vorstellungen mythischen Denkens aufweisen, auch wenn sie dabei von ganz anderen ontologischen Voraussetzungen ausgeht wie dieses. Gleichwohl schwindet damit der Eindruck, die Raum-Zeit-Vorstellungen des Mythos und damit auch diejenigen des christlichen Totenreichs seien etwas für das moderne Denken von vornherein Befremdliches und Unakzeptables, womit der Grund dafür entfällt, die Frage nach der *kosmologischen* Wirklichkeit des christlichen Totenreichs, die doch stets diejenige nach seinem Ort und nach seiner Zeit einschließt, einfach auszuklammern. Ja, es zeigt sich, daß in Wahrheit auch der spirituelle Sinn des christlichen Totenreichs überhaupt nur unter der Bedingung von dessen raum-zeitlicher Struktur erfaßt werden kann. Damit ergibt sich abschließend ein Kriterium, wonach das geschichtliche Ringen um die Deutung des christlichen Totenreichs neu beurteilt und das anthropologische Faktum eines allgemeinen Totenkults gerechtfertigt werden kann.

1. Die für den Scheol und das Purgatorium einschlägigen Textstellen im Neuen Testament

Mt 12,40 lesen wir: „Wie Jona drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und drei Nächte im Schoß der Erde sein (in corde terrae, en te kardia tes ges)", worunter nach alttestamentarischer Vorstellung der Scheol, nach antiker der Hades beziehungs-

weise der Tartaros, also das Reich der Toten verstanden wurde. Was sagt dieses Gleichnis?

Jona wollte dem Auftrag Gottes, das sündige Ninive zur Buße zu bekehren, entgehen und floh auf das Meer. Dort wurde er von einem Fisch verschlungen, in dessen Leib er drei Tage und drei Nächte eingeschlossen war. Da rief er zum Herrn „aus dem Bauch der Hölle" (Jona 2,3) und dachte, er wäre von Gott verstoßen. Die Erde, meinte er, habe ihn „verriegelt ewiglich" (2,7). Er bereute jedoch, Gott nicht gehorcht zu haben, und so spie ihn der Fisch mit Gottes Gnade an Land. Nun kam er doch nach Ninive und predigte dem Volk. Das ganze Ausmaß von Gottes Gnade wurde aber erst deutlich, als Jona in Ninive die Laster des reumütigen Volkes geißelte, Gottes Strafgericht aber ausblieb. Darüber erzürnt, verließ er die Stadt, wo er auf freiem Feld unter der Sonne schmachtete. Nun ließ Gott einen Kaktus wachsen, der ihm Schatten spendete, aber am nächsten Tat war der Kaktus verdorrt. Wieder zürnte Jona und jammerte um den Kaktus. Da fragte ihn Gott, warum er um den eingegangenen Kaktus jammere, aber Gott zürne, wenn dieser sich mehr als hundertzwanzigtausend Menschen erbarme, die sich verirrt hätten?

Der Bauch des Fisches ist ein Gleichnis für den Bauch der Erde, wo sich die Toten zunächst wie Jona als die von Gott Verstoßenen und „verriegelt ewiglich" vorkommen. Aber eben dorthin stieg der Menschensohn hinab, um die reuigen Toten seiner Gnade teilhaftig werden zu lassen, die ihnen, wie Jona im Bauch des Fisches, erst im Totenreich offenbart wurde. Das Gleichnishafte der Geschichte von Jona und damit ihre allgemeine, heilsgeschichtliche Bedeutung, wird dann noch einmal ausdrücklich hervorgehoben: Am Tage des Gerichts würden die Leute von Ninive auftreten als diejenigen, die nach der Predigt des Jona Buße getan haben, und die Königin von Saaba als diejenige, welche die Weisheit Salomos gehört hat. Aber der Menschensohn sei mehr als Jona und die Königin von Saaba.[1]

Eine weitere Stelle des NT, die auf Christi Abstieg in das Totenreich hinweist, findet sich in 1 Petr 3,18–20. Dort heißt es: „Denn auch Christus hat einmal für die Sünden gelitten, der Gerechte für die Ungerechten, damit er euch zu Gott führte, und ist getötet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist. In ihm ist er auch hingegangen und hat gepredigt den Geistern im Gefängnis (in carcere, en phylake), die einst ungehorsam waren, als Gott harrte und Geduld hatte zur Zeit Noahs, als man die Arche baute, in der wenige, nämlich acht Seelen, gerettet wurden durch das Wasser hindurch." Hier fragt man sich, warum Christus nur den verstorbenen Sündern zur Zeit Noahs gepredigt haben soll, nicht aber auch allen anderen seither

[1] Der Hinweis auf Jona und die Königin von Saaba tritt noch einmal in Lk 11, 29–32 auf, aber dort fehlt der Zusammenhang mit dem Abstieg des Menschensohns ins Totenreich. Was beide Stellen dennoch miteinander verbindet, ist, daß das Verlangen nach äußeren Wunderzeichen zurückgewiesen und an seine Stelle die Offenbarung der Gnade im Glauben an die Autorität Christi gesetzt wird.

Verstorbenen? Nun wogen die Sünden der Menschen zur Zeit Noahs besonders schwer, wie an der Weltkatastrophe der Sintflut zu sehen ist, die sie ausgelöst haben. Der ausdrückliche Hinweis darauf, daß sich Christus diesen größten Sündern im Totenreich offenbarte, ist also als Paradigma für die *umfassende Erlösung* zu verstehen, die mit seinem Erscheinen verbunden war. Die Bezeichnung „Gefängnis" für das Totenreich erinnert im übrigen wieder an das Gleichnis von Jonas Gefangenschaft im Bauch des Fisches.

Einen weiteren Verweis auf das Totenreich finden wir bei Lk 16,19–26. Dort wird erzählt, Lazarus sei nach seinem Tod von Engeln in Abrahams Schoß getragen worden, während jener Reiche, der ihm die Hilfe versagt hatte, in den Hades gekommen sei, als er gestorben war. Dort habe er, die Augen aufhebend, Lazarus erblickt. „Und er rief: Vater Abraham, erbarme dich meiner und sende Lazarus, damit er die Spitze seines Fingers in Wasser tauche und mir die Zunge kühle; denn ich leide Pein in diesen Flammen. Abraham aber sprach: Gedenke, Sohn, daß du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben, Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun wird er hier getröstet, und du wirst gepeinigt. Und überdies besteht zwischen uns und euch eine große Kluft (chásma), daß niemand, der von hier zu euch hinüber will, dorthin kommen kann und auch niemand von dort zu uns herüber." [2]

Das Totenreich hat also zwei durch eine unübersteigbare Kluft getrennte Teile: einen, wo die Sünder büßen, und einen, später als Purgatorium bezeichnet, wo die der Erlösung Gewärtigen hausen. Es bezeichnet also in zweifacher Form einen Zwischenzustand zwischen dem gelebten Leben eines Menschen und dem Jüngsten Gericht, vor das er schließlich gestellt wird. Dieses fällt dann endgültig das Urteil über ewige Erlösung oder Verdammnis.

2. Skizze zur Entstehung und geschichtlichen Entwicklung der Lehre vom Purgatorium und die heute besonders beachtete Deutung des Descensus durch Hans Urs von Balthasar

Schon den frühen Christen stellte sich die Frage, was zwischen dem Tod des einzelnen und seiner Auferstehung beim Jüngsten Gericht geschieht, erkannten sie doch bald ihren Irrtum, das Gericht stehe unmittelbar bevor. Auslösend für die damit in Gang gesetzte Entwicklung war auch die Vision der Märtyrerin Perpetua, deren Bruder ihr mit dem Ausdruck des Strafleidens an einem *locus tenebrosus* erschien. Dies habe sie zu Gebet und Für-

[2] Die an dieser Stelle oft anzutreffende deutsche Übersetzung „Hölle" für das griechische „Hades" oder das lateinische „Infernum" könnte den falschen Eindruck erwecken, daß diese Geschichte nach dem Jüngsten Gericht spielt, wo über Himmel und Hölle entschieden wird. Sie wird jedoch als etwas bereits Vergangenes erzählt. Zwar könnte man meinen, daß Lazarus, der ja in Abrahams Schoß weilt, sich eben deswegen bereits im Himmel befinde. Aber Lazarus gehörte nicht zum Kreis derer, die, wie die Märtyrer, unmittelbar in den Himmel kommen.

bitte veranlaßt, worauf sich ihr der Bruder noch einmal in einem erfrischten und frohen Zustand *(refrigerium, gaudium)* zeigte.[3]

Hierauf also und auf die genannten Stellen aus dem NT gründete sich die Lehre vom Fegefeuer, die zuerst von Tertullian um 200 ausführlich entwikkelt wurde. Ihm zufolge kommt jede Seele in die Unterwelt, wo, wie das Lazarus-Beispiel zeigt, die zur künftigen Seligkeit und die zur Verdammnis Bestimmten unter verschiedenen Bedingungen hausen.

Für Tertullian, der in Gott vor allem den strengen Richter sah, ist die Totenwelt ein Kerker, wo der Mensch entweder die in seinem Leben begangene Schuld abbüßt, bis das endgültige Urteil über ihn im Jüngsten Gericht gesprochen wird, oder wo er einen Vorgeschmack seiner zu erwartenden ewigen Verdammnis erhält.

Nun waren zu Tertullians Zeit die heidnischen Bräuche der Totenehrung, überhaupt der Kommunikation mit den Toten im Hades, noch keineswegs erloschen. Was lag also näher als auf diese, wenn auch in christlicher Umdeutung, zurückzugreifen? Dabei wurde freilich der Grundgedanke der heidnischen Totenehrung, nämlich das den Toten geschuldete Gedächtnis und die Hoffnung auf von den Toten kommende Hilfe und Stärkung[4] ergänzt durch Gebete für die Toten *(pro mortuis petere)* sowie liturgische Feiern zu deren Heil. So hoffte man, die Buße, die sie im Hades zu erleiden haben, teils zu erleichtern, teils abzukürzen.

Den so verstandenen Totenkult als Fürbitte für Verstorbene hat dann Cyprian († 258) ausdrücklich mit der Eucharistiefeier verknüpft. Im Gegensatz zur Offenbarung Johannis (20,5–10) und zu Tertullian hat er aber geglaubt, daß die Märtyrer unmittelbar in den Himmel gelangen.[5] Ein weiterer Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Tertullian, seiner rigorosen Ethik zufolge, den Hades als einen Ort der Satisfaktion, Cyprian aber als Ort der Läuterung und Reinigung verstand. Dabei berief er sich auf ein Gleichnis in Mt 5, 25–26: „Vertrage dich mit deinem Gegner sogleich, solange du noch mit ihm auf dem Wege bist, damit dich der Gegner nicht dem Richter überantworte und der Richter dem Gerichtsdiener und du ins Gefängnis geworfen werdest. Wahrlich ich sage dir: Du wirst nicht von dort herauskommen, bis du auch den letzten Pfennig bezahlt hast." Ähnlich war für Clemens von Alexandrien (150–215) das Totenreich eine Läuterungs- und Besserungsanstalt, ein Purgatorium, und das darin reinigende Feuer ist nichts anderes als das Feuer des Logos. Dabei berief er sich auf Mt 3,12: „Er hat seine Worfelschaufel in der Hand; er wird seine Tenne fegen und seinen

[3] Vergl. hierzu *A. Merkt*, Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee, Darmstadt 2005, 15–24.

[4] Vgl. *K. Hübner*, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, XII. und XIII. Kapitel.

[5] Die Weissagung der Offenbarung Johannis, bei Anbruch des Millenniums werde die erste Auferstehung stattfinden, nämlich diejenige der Märtyrer, die zusammen mit den zu dieser Zeit Lebenden das Reich Gottes auf Erden bilden, und nach Beendigung des Millenniums werde die zweite Auferstehung, nämlich diejenige aller Menschen zum Jüngsten Gericht erfolgen, hat merkwürdigerweise in der Geschichte der Lehre vom Fegefeuer keine besondere Rolle gespielt.

Weizen in der Scheune sammeln; aber die Spreu wird verbrennen mit unauslöschlichem Feuer." Ebenso sprach Origenes (118–251) von einem „Reinigungsfeuer" und verwies dabei auch zur Erläuterung auf 1 Kor. 3,11–15: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus. Wenn jemand auf den Grund baut Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Heu, Stroh, so wird das Werk eines jeden offenbar werden. Der Tag des Gerichts wird's klar machen; denn mit Feuer wird er sich offenbaren. Und von welcher Art eines jeden Werk ist, wird das Feuer erweisen. Wird jemandes Werk bleiben, das darauf gebaut ist, so wird er Lohn empfangen. Wird aber jemandes Werk verbrennen, so wird er Schaden leiden; er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durchs Feuer hindurch." Nicht jeder freilich verläßt schließlich das Fegefeuer geläutert, manche sind unrettbar verloren. Vorsichtiger dachte Augustinus über die Existenz des Fegefeuers, indem er bemerkte: „incredibile non est" (Enchiridion de fide, 68f.). So verstand er auch Fürbitten und Meßopfer mehr als Danksagung und Trost für die Hinterbliebenen. Eine bedeutende Rolle bei der Verbreitung der Lehre vom Purgatorium spielten Gregor der Große (Papst von 590–604) und Odilo von Cluny, der den 2. November als Allerseelentag einführte. Jetzt galten Fürbitte und Meßopfer als Mittel, den Toten das Los im Fegefeuer zu erleichtern. Wie man die Toten um Hilfe für die Lebenden bat, allerdings im Unterschied zu den antiken Vorstellungen der Griechen nur dann, wenn sie Heilige waren, so sollten nun auch die Lebenden durch Fürbitte und Meßopfer den Toten behilflich sein. Die ferner von Gregor dem Großen aufgeworfene Frage, ob die von nur läßlichen Sünden im Fegefeuer Gereinigten unmittelbar nach der Reinigung oder erst nach dem Weltgericht zur Gottesschau gelangen, beschäftigte schließlich fortlaufend die Scholastik.

Als herausragendes Beispiel für die Hochscholastik sei an Thomas von Aquin erinnert. Unter Zitierung von Augustin verwies er darauf, daß Christi Abstieg in die Unterwelt doch nur seiner Absicht gegolten haben könne, die dort Hausenden von ihren Leiden zu befreien *(... nisi ut ab eisdem doloribus salvos faceret)*. Er ließ es aber dahingestellt, ob dies für alle gelte, die er dort fand, oder nur für jene, die er dieser Gnade für würdig hielt. *(Sed utrum omnes quos in eis invenit an quosdam, quos illo beneficio dignos judicavit.)* Nun hat die Gegenwart von Christi Seele keine geringere Wirkung als seine Sakramente. *(Praeterea, ipsa animae Christi praesentia non minorem effectum habuit quam sacramenta ipsius.)* Aber auch „durch Christi Sakramente werden die Seelen vom Purgatorium befreit, und vornehmlich durch das Sakrament der Eucharistie (...)" *(Sed per sacramenta Christi liberantur animae purgatorio: et praecipue per Eucharistiae sacramentum [...])*. Also sind um so mehr die Seelen durch die Gegenwart Christi, der zu den im Totenreich Weilenden herabgestiegen ist, vom Purgatorium befreit. *(Ergo multo magis per praesentiam Christi ad inferos descendentis sunt animae a purgatorio liberatae.)* Zudem habe Christus vollständig geheilt, wen immer er in diesem Leben heilte. Also hat er auch, „als er in die Unterwelt

hinabstieg, die Seelen von der Anklage der Bestrafung im Fegefeuer befreit“[6]. *(Ergo, descendens ad inferos, animas a purgatorio liberavit.)*

Einer der unmittelbaren Anlässe für die in der Reformation einsetzende Kritik an der Lehre vom Purgatorium war die an sie anknüpfende Ablaßlehre, also der Gedanke der stellvertretenden Bußleistung. Diese Kritik ging aber schließlich weit über diesen Mißbrauch hinaus und berief sich auf rein theologische Einwände. Luther wies darauf hin, daß sich die Lehre vom Purgatorium nicht biblisch zwingend belegen lasse. Blieb daher zunächst seine Haltung zu ihr eher offen, so hat er sich doch später klar gegen sie gewandt: „Es gilt nicht, daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens macht.“[7] Melanchthon vertrat die Ansicht, daß sich die Reinigung von Sünde nicht jenseits des Todes, sondern allein in der Buße des Lebenden vollzieht. Zwingli führte vor allem zwei Gründe gegen das Fegefeuer an: Erstens sei die Fürbitte für die Toten ausreichend damit erklärt, daß sie Gott an sein Erbarmen mit den Verstorbenen erinnert, und zweitens mache der Glaube an das Fegefeuer das durch Christus verheißene Heil ungewiß. Calvin argumentierte ähnlich. Am ausführlichsten befaßte sich das *Erlauthaler Bekenntnis* (1562) mit der Lehre vom Fegefeuer. Zusammenfassend heißt es dort: Das Purgatorium aller unserer Vergehen ist Gottes Gnade, Christi Blut, die Heiligung des Heiligen Geistes durch den Glauben und das Wort. *(Purgatorium omnium delictorum est gratia Dei, sanguis Christi, Spiritus S. sanctificatio per fidem, et verbum.)*[8] Die *Confession de foy* (1959) berief sich in ihrer Ablehnung auf Joh 5,24. „Wer mein Wort hört und glaubt dem, der mich gesandt hat, der hat das ewige Leben und kommt nicht ins Gericht, sondern er ist vom Tode zum Leben hindurchgedrungen.“ Insgesamt fußt also die reformatorische Kritik am Purgatorium einerseits darauf, daß es keinen überzeugenden Beleg hierfür im NT gäbe, andererseits darauf, daß sich im Leben des einzelnen bereits entscheide, welches Urteil er zu erwarten habe.

Im Gegensatz zur reformatorischen Kritik am Purgatorium hielt aber die katholische Kirche am Purgatorium fest, und das Tridentinum hat in seinem *Decretum de purgatorio* 1563 die scholastische Lehre vom Purgatorium bekräftigt. Neuerdings wurde sie u. a. durch Rahner und Ratzinger weiter vertieft.

Rahner gibt zu bedenken: Purgatorium ist eine mittelalterliche Bezeichnung für die nach dem Tode eintretende reinigende Vollendung des Menschen, der ein nach der Rechtfertigungslehre Sterbender unterworfen ist, „insofern ein ihm verbliebener ‚Straf‘-Zustand (Strafwürdigkeit) nicht notwendig mit der Vergebung der Sünden in der Rechtfertigungslehre getilgt sein muß“. Über diesen Vorgang gäbe es aber weder eine biblische Deutung

[6] *Thomas von Aquin*, S.th. 52, 8, 1,2,3.
[7] Zitiert nach TRE, Band 11, 75, Stichwort „Fegefeuer“, verfaßt von *E. Koch*.
[8] BSRK 293, 33.

noch eine genauere lehramtliche Entscheidung. Es lasse sich jedoch folgende Überlegung anstellen: „Die Anschauung Gottes kann nur einem wirklich Vollendeten zukommen; diesem aber auch schon in individueller Hinsicht vor der allgemeinen Welt-Voll-endung. Die innerliche Vollendung des Menschen ist aber entsprechend dem in echt kreatürlicher Zeit sich zeitigenden Menschen ein zeithafter Vorgang und kann schon aufgrund der vielschichtigen Struktur des menschlichen Wesens nicht als dekretorischer Akt verstanden werden, in dem alles auf einmal geschieht. Der Mensch wird nur in Phasen durch alle Schichten seines Wesens hindurch der, der er durch die zentrale Grundentscheidung der Person (Glaube, Reue, Liebe) schon ‚ist' und durch den Tod endgültig und unwiderruflich bleibt. (...) Somit wäre jener Integrationsprozeß, durch den nach dem Tode die Ganzheit der menschlichen Person gegen den durch eigene Sünde verschuldeten und aufgebauten Widerstand eingeholt werden muß, wirkliches Strafleiden, das aber radikal von der in der Grundentscheidung akzeptierten Gnade getragen ist und somit notwendig und unabwendbar in die Voll-endung des Menschen, in die endgültige Schau Gottes, einmündet."[9]

Für die systematischen Überlegungen des Folgenden sind aber insbesondere Ratzingers Untersuchungen zur Frage des Purgatoriums von Interesse.[10] Luthers Lehre vom Todesschlaf lehnt er mit der Begründung ab, sie habe nicht nur keine Stütze im NT (113)[11], sondern sie könne auch nicht die Wahrung der Identität des Gestorbenen mit dem Wiedererweckten erklären (94) – müßte doch dann die Auferstehung als eine Neuschöpfung des Menschen verstanden werden, obgleich der Mensch, heilsgeschichtlich gesehen, als leib-seelisch geschaffenes Wesen einerseits Metamorphosen durchlebe, andererseits aber ein für allemal für die Ewigkeit geschaffen sei. Allerdings könne das „Zwischen Tod und Auferstehung" nicht im Sinne der fortlaufenden „physikalischen Zeit" verstanden werden, die es nur „aus unserer Perspektive" der Sterblichkeit gäbe (95). Und doch führe der Tod nicht einfach ins Zeitlose, sondern in eine neue Art von Zeitlichkeit.[12] Dafür sucht Ratzinger eine gewisse Plausibilität, und er glaubt sie bei Augustinus zu finden. Wir werden weiter unten ausführlich auf die im gegebenen Zusammenhang sich zwingend ergebende Zeitfrage eingehen.

Was aber geschieht nach Ratzinger in der „Zwischenzeit", der Zeit zwischen dem Tod und der „Endzeit" des Jüngsten Gerichts? Es geschieht, daß der Mensch mit seinem Sterben in die unverdeckte Wirklichkeit und Wahrheit hinaustritt. Nun erst erkennt er sich als das, was er in Wahrheit ist. „Auch wenn die Lebensentscheidung mit dem Tod endgültig abgeschlossen

[9] *K. Rahner/H. Vorgrimler*, Kleines theologisches Wörterbuch, Freiburg i. Br. [11]1978, 125f.

[10] *J. Ratzinger*, Eschatologie – Tod und ewiges Leben, Regensburg 1977.

[11] Alle im folgenden in Klammern gesetzten Zahlen beziehen sich auf die Seitenangaben des voranstehend genannten Buches.

[12] Ratzinger beruft sich hier auf G. Lohfink. Vgl. *G. Greshake/G. Lohfink*, Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit, Freiburg i. Br. [2]1976.

und nun unverrückbar ist, so muß sein endgültiges Geschick nicht notwendig schon augenblicklich erreicht sein; es kann sein, daß der Grundentscheid eines Menschen von sekundären Entscheidungen überdeckt ist und gleichsam erst freigelegt werden muß. Dieser ‚Zwischenzustand' heißt in der abendländischen Tradition ‚Fegefeuer' (179). In dieser „Zeit" des Wegfalls der Masken besteht schon das Gericht. Von dem dadurch bewirkten, noch „weiterglimmenden Leiden" kann der Mensch durch Gottes Gnade von seiner noch nicht getilgten Schuld befreit werden (156). Es handelt sich also um ein Zu-Ende-Leiden der irdischen Hinterlassenschaft und der damit gewonnenen Gewißheit des endgültigen Angenommenseins, aber auch der unendlichen Schwere der noch sich entziehenden Gegenwart Gottes. Das ist es also, was unter der „Zwischenzeit", die man „Fegefeuer" nennt, zu verstehen sei: Ein „von innen her notwendiger Prozeß der Umwandlung des Menschen, in dem er christus-fähig, gott-fähig (...) wird" (188).

Das Warten auf das „endgültige Festmahl" (156) des einzelnen sei jedoch zugleich auch ein Warten auf alle anderen im Irdischen noch Lebenden oder Kommenden. Selbst die Heiligen warten auf die noch kommenden Toten. Ratzinger beruft sich hier auf Origenes, der geschrieben hat: „Es warten auch Isaak und Jakob, und alle Propheten warten auf uns, um mit uns zusammen die vollendete Glückseligkeit zu erreichen. Darum denn auch jenes Geheimnis des bis zum letzten Tag verschobenen Gerichts." „Du wirst also (zwar) Freude haben, wenn du als Heiliger aus diesem Lande scheidest; dann aber erst wird deine Freude voll sein, wenn dir kein Glied mehr fehlt. Warten wirst nämlich auch du, wie du selbst erwartet wirst. Wenn es aber dir, der du Glied bist, keine volle Freude scheint, solange ein Glied fehlt, um wieviel mehr muß unser Herr und Heiland, der das Haupt und Urheber dieses Leibes ist, es für keine volle Freude ansehen, wenn er noch immer gewisse Glieder seines Leibes entbehrt?" (154)

Dazu kommt aber nach Ratzinger noch etwas anderes. „Jeder Mensch existiert in sich und außer sich; jeder existiert zugleich in den anderen, und was im einzelnen geschieht, wirkt auf das Ganze der Menschheit; was in der Menschheit geschieht, geschieht an ihm.[13] Leib Christi heißt dann, daß alle Menschen ein Organismus sind und daß daher das Schicksal des Ganzen eines jeden eigenes Schicksal ist. Zwar steht der Entscheid seines Lebens im Tod mit dem Ende des irdischen Wirkens fest; insofern wird er jetzt gerichtet und erfüllt jetzt sich sein Geschick. Aber sein endgültiger Platz kann doch erst bestimmt werden, wenn der ganze Organismus erbaut ist, wenn alle Geschichte ausgelitten und ausgetan ist. Die Sammlung des Ganzen ist doch auch ein Akt an ihm selber und ist so erst das endgültige allgemeine

[13] An anderer Stelle sagt *Ratzinger* (189): Das Sein des Menschen ist „in Liebe und Haß auf die anderen bezogen (...) in den anderen als Schuld oder als Gnade gegenwärtig. Der Mensch ist nie bloß er selbst, oder richtiger: er ist er selbst in den andern, mit den anderen, durch die anderen. Ob die anderen ihm fluchen oder ihn segnen, ihm vergeben und seine Schuld in Liebe umwandeln – das ist ein Teil seines eigenen Geschicks."

Gericht, das den einzelnen hineinrichtet ins Ganze und ihm seinen richtigen Platz zuordnet, den er erst im Ganzen erhält" (157). „Obgleich mit dem Tod die endgültige Wahrheit des einzelnen Menschen feststeht, wird es etwas Neues sein, wenn alle Schuld der Welt ausgelitten ist und damit auch erst endgültig, sozusagen nach dem Verbrauch und der Bewahrung aller von ihm ausgegangenen Wirkungen, sein Platz im Ganzen entschieden ist. So ist das Zu-Ende-Kommen des Ganzen für den einzelnen nichts Äußerliches, sondern eine ihn auch zuinnerst bestimmende Realität" (170). Daher wird die Wahrheit des Menschen erst im Gericht des Jüngsten Tages endgültig bestimmt (171). In dieser unauflöslichen Verflochtenheit des Menschen insbesondere mit den von ihm Zurückgelassenen liegt aber nach Ratzinger auch die Möglichkeit der persönlichen oder kultischen Fürbitte für die Toten: „Stellvertretende Liebe ist eine zentrale christliche Gegebenheit, und die Fegefeuerlehre sagt aus, daß es für diese Liebe die Todesgrenze nicht gibt" (189). Ratzingers Untersuchungen zur Frage des Fegefeuers sind nichts anderes als eine Explikation von dessen Definition im Katechismus der katholischen Kirche, daß es nämlich den Zustand jener bezeichne, „die in der Freundschaft Gottes sterben, ihres ewigen Heiles sicher sind, aber noch der Läuterung bedürfen, um in die himmlische Seligkeit eintreten zu können" [14].

Da die Lehre vom Purgatorium durch die Jahrhunderte hindurch weit mehr umstritten war und damit eine mannigfaltigere Deutungsgeschichte aufweist als diejenige vom Descensus, können wir uns hier damit begnügen, kurz auf dessen wohl jüngste und heute viel diskutierte Exegese durch Hans Urs von Balthasar einzugehen.

Zunächst weist er darauf hin, daß schon im voressenischen Schrifttum Beschreibungen von Reisen durch das Totenreich auftraten, die eindeutig die alttestamentarische Theologie durchbrachen und unter dem Einfluß der griechisch-hellenistischen Tradition standen. [15] Im zweiten nachchristlichen Jahrhundert sei dann in der christlichen Apokalyptik diese Tradition wieder aufgelebt und habe zu phantasievollen Ausgestaltungen von Christi Höllenfahrt geführt. So gab es also einen „vom Hellenismus ins Judentum eindringenden Gedankenstrom, der nachweislich unvermindert weiterfloß" [16], aber doch „aus den Mythen das spezifisch Christliche herausholt", und dabei „dieses Christliche selbst in seinem Kern und auf seinem Höhepunkt in der entscheidenden Wende zwischen Karfreitag und Ostern zeigt" [17].

Der entscheidende Unterschied zwischen mythischen Hadesvorstellungen und den christlichen besteht aber nun darin, daß Christus nicht wie die griechischen oder römischen Helden den Toten gegenüber eine „beobach-

[14] Katechismus der Katholischen Kirche, 210.
[15] *H. U. von Balthasar*, Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, 391.
[16] Ebd. 392.
[17] Ebd. 393.

tende, rekognoszierende Stellung einnimmt", weswegen er auch nicht, „auferstehend", „über das Gesehene und Getane berichten wird". Denn der Tote, um den es sich hier handelt, ist im „Sinn der klassischen alttestamentarischen Texte leblos, kraftlos, wirkungslos, vor allem ohne Kontakt mit Gott und deshalb auch mit den Menschen: in der Scheol, in der Grube, herrscht die Finsternis der vollkommenen Einsamkeit. Kontaktlos mit Gott sein aber heißt ohne das innere Licht von Glaube, Hoffnung und Liebe sein, die – solange die Todesschranke nicht durchbrochen ist – im Alten Bund auf das irdisch-sterbliche Leben beschränkt sind." [18]

Wenn nun „Jesus am Kreuz die Sünde der Welt bis zur letzten Wahrheit dieser Sünde, der Gottverlassenheit, durchlitten hat, so muß er in der Solidarität mit den zur Unterwelt gefahrenen Sündern ihre – letztlich hoffnungslose – Gottgetrenntheit miterfahren, anders hätte er nicht alle Phasen und Zustände des unerlösten, zu erlösenden Menschseins gekannt" [19]. So gesehen ist der Scheol als Reich des Todes und der äußersten Gottferne das Reich Satans. Jesus ist also „in der Hingabe seiner selbst (...) bis ans Ende seines Menschseins gegangen, und in seinem Totsein mit den Toten entblößt sich gleichsam jene Haltung und Gesinnung des göttlichen Logos, der in diesem Äußersten seinen adäquaten Ausdruck fand: sich verfügen lassen durch den Vater in alles, auch in die letzte Entfremdung hinein" [20].

Diese Descensus-Theologie von von Balthasar hat heute vielfach den Eindruck vermittelt, daß damit die mythischen Relikte des Totenreichs umgangen würden. Kommen doch, wie zum Beispiel W. Beinert meint, „mannigfaltige Elemente der theologische Hadesinterpretation (...) aus dem Mythos und sind aufgeklärtem Denken nicht mehr zumutbar" [21]. Aber all der damit verbundenen Fragwürdigkeiten werde man ledig in einer Deutung, die, wie diejenige von von Balthasar, nicht nach Ort und Zeit des Totenreichs fragt, sondern nur nach der spirituellen Bedeutung des Totseins (totale Kommunikationslosigkeit) und seiner totalen Überwindung durch den Erlöser. „Mit der Bedeutungslosigkeit des dreistöckigen Weltbildes, das scheinbar eine unabdingbare Voraussetzung für die Abstiegsvorstellung war, wurde konsequenter Weise auch diese obsolet, wenigstes in ihrer kosmologisch unterfütterten Form." [22]

Während also Ratzinger in seiner Lehre vom Purgatorium die Frage aufwirft, wie diese im Lichte jener Zeitformen zu verstehen sei, welche die heutige Wissenschaft entwickelt hat, betont Beinert, daß von Balthasars Deutung des Descensus eben solche Fragen an die biblische Vorstellung des Hades umgangen habe. Doch werden wir auf diese beiden Aspekte, wie

[18] Ebd. 394.
[19] Ebd.
[20] Ebd. 397.
[21] *W. Beinert*, Höllen-Fahrten, Geschichte und Aktualität eines Mythos. In: zur debatte, 35 (2005) 31.
[22] Ebd.

schon bei der Diskussion von Ratzingers Deutung des Purgatoriums vermerkt, weiter unten zurückkommen.

3. Kritisch-systematische Betrachtung der Lehre vom Totenreich

3.1 Die antike, die christliche und die alttestamentarisch-jüdische Vorstellung vom Totenreich

Wie dargelegt, wurde die Idee des Purgatoriums ausschließlich heilsgeschichtlich begründet oder abgelehnt. Die einen meinten, der heilsgeschichtliche Prozeß der Läuterung oder Erlösung müsse über das Leben des einzelnen Sterblichen hinaus dauern, die andern lehnten das ab. Indessen – selbst diejenigen, die dies ablehnten, konnten sich doch über den durch das NT verbürgten Abstieg Christi in das Totenreich nicht hinwegsetzen. Aber das Totenreich ist nun einmal ein *Ort* und was dort geschieht, hat seine *Zeit*. Dennoch kam, wie gezeigt, erst am Ende des vergangenen Jahrhunderts die Frage auf, wie sich eigentlich die *zeitliche Form* des Totenreichs, zunächst als Purgatorium, zu derjenigen des irdischen Daseins verhält. Die weitere, doch ebenso naheliegende Frage, wie es eigentlich mit der räumlichen Lage des Totenreichs steht, blieb indessen unerörtert, ja, sie wurde, wie gezeigt, sogar mit Hinblick auf die Descensus-Exegese von Balthasars als obsolet betrachtet. Aber müssen sich denn nicht die Orte dieser Totenreiche, das Purgatorium einerseits und das vom Descensus betroffene andererseits, von der absoluten Transzendenz des Himmels unterscheiden, so daß sie noch zur Schöpfung, also zum Kosmos gehören, und folglich am Jüngsten Tag wieder verschwinden werden? Wo aber sollen sie sich dort befinden? Es empfiehlt sich, zunächst zu zeigen, wie die griechische Antike vor dem Aufkommen der Metaphysik, also in ihrer rein mythischen Verfassung, aber auch wie das alttestamentarische Judentum diese Fragen nach Zeit und Ort des Hades beantwortet haben.

Für das mythische Zeitalter der Griechen war die Weiterexistenz der Toten etwas Selbstverständliches, und ebenso, daß der Ort ihrer Behausung, der Tartaros oder Hades, „unterirdisch", „unter der Erde" lag wie derjenige der Götter „oben" war, worunter der Bereich des Himmels verstanden wurde. Gebannt durch ein vermeintliches, sogenanntes wissenschaftliches Weltbild vom Kosmos hält man nun heute dies alles nur für das Ergebnis einer mehr oder weniger naiven und willkürlichen Phantasie. In Wahrheit aber beruht ganz im Gegenteil der mythische Kosmos der Antike auf wohldurchdachten ontologischen Vorstellungen über die Zeit, den Raum und die Wirklichkeit, während gerade das, was man meist für das wissenschaftliche Weltbild vom Kosmos hält, diesem in Wahrheit in keiner Weise entspricht.

Im Mythos der griechischen Antike wurde eine profane von einer heiligen Zeit unterschieden. Die profane war die auch uns heute noch vertraute. In der heiligen Zeit dagegen kann Vergangenes immer wieder gegenwärtig

werden, worauf alle kultischen Feste beruhen. Denn es handelt sich stets darum, irgendein heiliges Ursprungsereignis zu wieder-holen, und zwar nicht als eine Art Nachahmung, sondern als Erfahrung seiner unvergänglichen Wirklichkeit. Nun ist der Tote der profanen Zeit entrückt, er ist damit gleichsam geheiligt und kann deswegen ebenso herbeigeschworen werden wie ein Ursprungsereignis. Und wie es nun für die Antike eine profane und heilige Zeit gab, so auch einen profanen und heiligen Raum. In diesem gab es heilige Orte, sogenannte Teménea, zum Beispiel solche, die zum heiligen Bezirk eines Gottes gehörten. Es gab aber auch heilige Orte wie zum Beispiel den Tartaros oder den Olymp, zu denen es für die Sterblichen keinen Zugang gibt. Dies alles wird, wieder bezogen auf den heiligen Bereich, von einer Wirklichkeitsvorstellung getragen, die ontologisch von der mythischen Einheit des Ideellen mit dem Wirklichen ausgeht. Der Tote, an den wir uns erinnern, der uns ideell vielleicht im Traume erscheint und zu uns spricht, ist für den im Rahmen des Mythischen denkenden Menschen wirklich, und dies um so mehr, wenn er Gegenstand des Kultes ist, wie sich besonders bei der Heroenverehrung zeigt. In diesem Sinne gibt es eine Totenklage, eine Totenanrufung, eine Totenbeschwörung und Spenden für die Toten. Vom Toten, von seinem Grab, geht göttliche Kraft aus. So sind Tote wirklich, so gehören sie zum Leben, solange noch Nachkommen in ihrem Geiste und nach ihrem Vermächtnis da sind und am Grab in Gebet und Anrufung Umgang mit ihnen haben. In den „Weihgrußträgerinnen" des Aischylos zum Beispiel geht es darum, die Unterirdischen zu besänftigen, und in der Tragödie „Die Perser" erfolgt eine Epiphanie des verstorbenen Perserkönigs Dareios, die den verzweifelten Persern hilft, die Ursache für die Katastrophe ihres Reiches zu begreifen. Das Totenreich selbst aber wird auf verschiedene Weise vorgestellt: Es kann eine Welt der Schatten und des Leidens sein – man denke an den Tantalos-Mythos – , aber auch ein Elysium der Seligen. Der Tartaros ist das Reich der Demeter, wo der Mensch, wie es in „König Ödipus auf Kolonos" von Sophokles heißt, die Gnade der chthonischen Nacht, die Rückkehr zur Erde, aus der er stammt, erfährt (V. 1751–1753).[23]

Diesem Grundriß der antiken Hadesvorstellung läßt sich entnehmen, was sie mit derjenigen des christlichen Totenreichs, sei es der Hades oder das Fegfeuer, gemein hat. Es sind zunächst die soeben skizzierten, dem mythischen Denken eigentümlichen Vorstellungen von Raum und Zeit und deren eigentümliche Wirklichkeit.

So ist auch das christliche Totenreich im Descensus wie das griechisch-antike ein heiliger Ort, der zwar „unterirdisch" ist wie der Olymp „oberirdisch" *(in corde terrae)*, der aber, verglichen mit der absoluten Transzendenz des christlichen Himmelreichs, zum antiken Bild der Ordnung des Kosmos

[23] Zu einer ausführlichen Darstellung der griechischen Hades-Idee vgl. *Hübner*, Wahrheit, XIII. Kapitel (siehe Anmerkung 4).

gehört, also immer noch Teil der „Welt" ist. Identisch sind auch die antike wie christliche Vorstellung von der Wirklichkeit der Toten, wie besonders am Fegefeuer zu sehen ist. Denn hier wie dort setzt doch die ideelle Kommunikation mit den Toten im Sinne der Fürbitte (Bitte um ihre Hilfe oder Bitte um Hilfe für sie), wenn sie nicht nur eine façon de parler sein will, die Wirklichkeit der fortlebenden Toten und damit die Einheit des Ideellen und Gedachten, mit dem Wirklichen voraus. Das zeigt sich schon an der Ursprungsgeschichte der Vorstellung vom Fegefeuer: Der Perpetua erscheint der tote Bruder. Ganz im mythischen Denken der Antike befangen, zweifelt sie keinen Augenblick, daß der Bruder ihr wirklich erschienen ist und es sich dabei nicht etwa um eine „psychologisch erklärbare Projektion" handelt.

Wie aber steht es nun mit der heiligen Zeit? Hat auch diese der antike Hades mit dem christlichen Totenreich gemein? In der Antike ist der Hades ein heiliger Ort, an dem entsprechend auch die heilige Zeit herrscht. Wie bereits angemerkt, kennt diese keinen Unterschied zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, sondern alles Geschehen, obgleich in der Folge unverändert, ist ewige Gegenwart. Deswegen kann eine heilige Ursprungsgeschichte kultisch stets wiederholt werden, es ist immer *identisch* dieselbe Geschichte mit ihrer speziellen Aufeinanderfolge von Ereignissen, die wiederholt wird, und alles, was bei der gegenwärtigen „Aufführung" dieser Geschichte dabei jeweils anders ist als bei einer vergangenen, liegt nur daran, daß eben diese ewig gleiche Ursprungsgeschichte bei einer sie wiederholenden, kultischen Aufführung in die profane Zeit eingebettet, oder wie man auch sagen könnte, darauf abgebildet wird. (Beim Panathenäenfest spielte immer wieder eine andere Priesterin die Athene, und doch ist es identisch Athene, die in beiden anwest.) Daß die Ursprungsgeschichte, obgleich in sich eine Folge von Ereignissen, ewig unverändert bleibt, läßt sich veranschaulichen, indem man sich die profane Zeit als eine ins Unendliche gerichtete Gerade vorstellt, auf der die Ereignisse einander folgen, die heilige Zeit aber als einen geschlossenen Kreis, auf dem die einander unmittelbar folgenden Ereignispunkte ABC eingetragen sind, wobei zwar A und C einander berühren, aber dem A zeitlich nichts vorausgeht und dem C nichts folgt. Man kann daher die heilige Zeit einerseits als eine *zyklische* bezeichnen, in der die Ereignisfolge gleichsam ewig unveränderlich dieselbe ist, andererseits als eine *polyzyklische*,[24] weil der Zyklus, wie besonders die kultischen Wiederholungen des stets identischen Ursprungsgeschehens zeigen, sich stets wiederholt.

Da nun das Purgatorium ursprünglich dem Gedanken entsprang, die zwischen dem gegenwärtigen Tod und dem Jüngsten Gericht ablaufende Zeit zu überbrücken, weil das als unmittelbar bevorstehend gedachte Jüngste Gericht nicht eingetreten war, so konnte diese Zeit nur im Sinne der profanen Zeit als eine fortlaufende vorgestellt werden. Eben deswegen meinte man,

[24] Für eine ausführliche Beschreibung der heiligen Zeit siehe das VII. Kapitel in: *Hübner* (siehe Anmerkung 4).

daß alle Menschen im Purgatorium je nach dem Zeitpunkt ihres erfolgten Todes mehr oder weniger lange bis zum Jüngsten Gericht warten müßten, auch wenn durch entsprechende Fürbitten die Zeit ihrer Buß-Leiden abgekürzt werden könnte. Diese absurden Unterschiede heben sich aber auf, wenn man das Purgatorium, wie es ja auch naheliegt, in einer der antiken Vorstellungswelt analogen Weise der profanen Zeit entrückt und der heiligen Zeit einordnet. Denn in dieser befinden sich die Toten nicht in einer erst mit dem Jüngsten Gericht endenden, fließenden Zeitreihe, und wenn sie eine durch das Fegefeuer bewirkte Entwicklung durchmachen sollten, so sind die dabei aufeinanderfolgenden Ereignisse in dem beschriebenen Sinne als zyklisch zu verstehen, also zwar als eine Folge, aber nicht als eine solche, die als diejenige der profanen Zeit interpretiert werden könnte. Der Tote ist schon der menschlichen Zeitlichkeit entrückt, aber seine „Ewigkeit" endet nicht etwa mit dem Jüngsten Gericht zu einem bestimmten Zeitpunkt, wie es aus der Sicht der profanen Zeit der Fall wäre, sondern sie wird mit diesem ebenso aufgehoben wie überhaupt die Welt als Ganzes damit aufgehoben wird. Gehören doch Purgatorium und Hades wie der Tod zur Schöpfung. Es gibt also christlich wie mythisch eine heilige Zeit, die, wie auch der Raum der heiligen Orte, zur Welt als Schöpfung gehört. So weit ist die Frage der Zeitlichkeit im Purgatorium, wie sie zum Beispiel Ratzinger in ihrer Bedeutung bereits erkannte, auf eine ontologisch exakte Weise beantwortet, mag es auch noch ungeklärt sein, was das sogenannte wissenschaftliche Weltbild dazu zu sagen hat. Aber das wird uns noch beschäftigen.

Es fragt sich nun, welches die Konsequenzen sind, wenn die Zeitordnung des Purgatoriums eine von der profanen Zeitlichkeit grundlegend verschiedene ist. Die ursprünglich der Lehre vom Purgatorium zugrunde liegende Idee, daß darin der Prozeß fortschreitender, kürzer oder länger dauernder Läuterung im Zeitraum zwischen dem Tod des einzelnen und seiner Wiederauferstehung bis zum Jüngsten Gericht fortgesetzt wird, fällt, wie bereits u. a. Ratzinger gezeigt hat, in sich zusammen, weil ein solcher Prozeß überhaupt nur in der Zeitlichkeit des irdischen Lebens gegeben sein kann. Zwar können wir Lebenden sagen, wir wüßten nicht, wie viele Jahre noch bis zum Jüngsten Gericht vergehen werden, und diejenigen, die den Einbruch des Jüngsten Gerichts erleben, werden sagen können, die Welt hat so und so lange existiert. Aber für die im Purgatorium oder im Hades wohnenden, einem zum Irdischen transzendenten Ort, ist dies alles „wie ein Tag". In diesem Sinne kann sich die christliche Vorstellung vom Totenreich nicht von der antiken unterscheiden: Für beide kann das Leben der Toten nur ein gleichsam „stillstehend" gelebtes Leben sein, stillstehend, weil es *als Leben* keine Zukunft mehr hat und unveränderlich bleibt. Und nur so, gleichsam als sein abgeschlossener Tatbestand, ist auch seine endgültige Beurteilung im Sinne des dem Purgatorium zugeschriebenen Läuterungsprozesses möglich.

Die Toten, welche die christliche Botschaft empfangen haben, unterscheiden sich also von den Toten des antiken Hades dadurch, daß sie ihr „stillste-

hendes Leben" im Lichte der Offenbarung, also in seiner Schuld wie in seiner Unschuld verstehen und damit reuevoll daran leiden oder sich freuen. Eben in diesem Stillstand und damit ungestört durch die ruhelosen, die Selbsterkenntnis immer wieder verschleiernden Entwürfe auf die Zukunft, werden sie sich dessen unverhüllt bewußt. Nun gehört zwar zur christlichen Botschaft auch das bevorstehende Gericht, also etwas Zukünftiges. Aber diese Zukunft hat eine ganz andere Bedeutung als die Zukunft innerhalb der profanen Zeit, auf die sich der Lebende, gerade weil sie für ihn in Dunkel gehüllt ist, in immer neuer Weise entwirft, womit immer neue Ereignisse seinem Leben hinzugefügt werden. Im Gegensatz dazu bleibt die Ereignismenge des vergangenen Lebens für den Toten durch sein Wissen um die Zukunft des Jüngsten Gerichts unverändert, aber er ist nun, in Leid oder Freude, erleuchtet durch die Erkenntnis des *heilsgeschichtlichen Wertes*, der diesem Leben zukommt. Auch die Zeit des christlichen Totenreichs ist also eine zyklische Zeit im Sinne des Mythos.

Wie nun aber das Nacheinander der Lebenszeit nach dem Tode in das Zyklisch-Ewige der Totenzeit transponiert wird (so wie ein Bild einen Wasserfall abbildet), so wird nun auch das Nacheinander von christlicher Totenzeit und Jüngstem Gericht in die Ewigkeit und die ewige Gegenwart Gottes übertragen. Die Schöpfung selbst als Ganzes und die in ihr sich abspielende Heilsgeschichte ist aus der absolut transzendenten Sicht Gottes ihrerseits nur in einer heiligen Zeit gegeben: Für Gott läuft seit ihrem Urbeginn keine „Zeit" im profanen Sinne bis zum jüngsten Gericht ab, und die Welt war für ihn immer schon abgefallen und immer schon erlöst, das Zukünftige weder noch verborgen noch das Vergangene nicht mehr vorhanden. Nur aus menschlicher Sicht mit ihrer fundamentalen, profanen Zeitlichkeit spielt sich das alles in der dieser Zeitlichkeit eigentümlichen Weise von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht ab.

Betrachten wir noch die jüdisch-alttestamentarischen Vorstellungen vom Totenreich, also vom sogenannten Scheol. Verglichen mit den entsprechenden, mannigfaltigen Vorstellungen darüber im griechischen Mythos, nicht zuletzt auch hinsichtlich der gewaltigen Bedeutung, die er den Toten für das Gemeinschaftsleben innerhalb der Polis beimißt (Heroenkult), ist, was das Judentum dazu zu sagen hat, eher spärlich. Über den Ort des Totenreichs und die in ihm herrschende Zeit erfahren wir nichts. Das Totsein wird im Gegensatz zu den griechischen Vorstellungen vor allem als vollkommene Abgeschiedenheit, auch von Gott, verstanden. So lesen wir in den Psalmen: „Ich liege unter den Toten verlassen, / wie die Erschlagenen, die im Grabe liegen. (...) Du hast mich hinunter in die Grube gelegt, / in die Finsternis und in die Tiefe. (...) Meine Freunde hast du mir entfremdet, du hast mich ihnen zum Abscheu gemacht. Ich liege gefangen und kann nicht heraus, mein Auge sehnt sich aus dem Elend" (Ps 88,6–10). „Denn im Tode gedenkt man deiner nicht; / wer wird dir bei den Toten danken?" (Ps 6,6) „Wird man im Grabe erzählen deine Güte / und deine Treue bei den Toten? / Werden

denn deine Wunder in der / Finsternis erkannt / oder deine Gerechtigkeit im Lande / des Vergessens?" (Ps 88,12–13) Da alttestamentarisch der Trost, ja das Glück des Lebens allein in der freudigen Erfüllung des göttlichen Gesetzes gesehen wird, so genügt auch die Gewißheit, daß der Tod wie das Leben in Gottes Händen liegt. „Ich wandle fröhlich; / denn ich suche deine Befehle" (Ps 119,45). „Ich habe gesehen, daß alles ein Ende hat,/ aber dein Gebot bleibt bestehen" (Ps 119,96). Im Zeichen dieser Gewißheit verliert der Tod seinen Schrecken.[25]

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß der Scheol zwar genauso eine mythische Idee ist wie der Hades, weil er auf der Ontologie des Mythos beruht, derzufolge im Bereich des Heiligen das *Ideelle,* hier das *Gedenken* an die Toten, das *Wirkliche,* also den Gegenstand dieses Gedenkens, einschließt. Und doch zeigen die Vorstellungen des griechischen Mythos jenen größeren Reichtum hinsichtlich der zeitlichen Verfassung des Totenreichs und seiner Beziehung zu den Lebenden, den sich das Christentum, soweit es die entscheidende Rolle des Descensus Christi in der Heilsgeschichte und damit des Totenreichs weiterzudenken suchte, aneignen konnte. Der Scheol war dafür kaum fruchtbar zu machen. Der griechische Totenkult aber war zur Zeit des entstehenden Christentums noch weit verbreitet. So wird durch den Descensus aus dem Scheol ein christlich verstandener Hades *(en te kardia tes ges).*

3.2 Ist die mit dem christlichen Totenreich unlöslich verbundene Zeit- und Raumvorstellung mit dem sogenannten wissenschaftlichen Weltbild unvereinbar?

Diese, wie gezeigt, auch heute noch wiederholt behauptete Unvereinbarkeit[26] ist unzutreffend, weil im Gegenteil zwischen den Zeit- und Raumvorstellungen der heutigen Physik und denjenigen des Mythos überraschende Übereinstimmungen bestehen.

---

[25] Dennoch war den Juden die Lehre von der Auferstehung der Toten nicht unbekannt. So heißt es bei Dan 12,2: „Und viele, so unter der Erde liegen, werden aufwachen; etliche zum ewigen Leben, etliche zur ewigen Schmach und Schande", und bei Jes 26,19 lesen wir: „Aber deine Toten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen. Wachet auf und rühmet, die ihr liegt unter der Erde; denn dein Tau ist ein Tau des grünen Feldes. Aber das Land der Toten wirst du stürzen." Dem scheinen die folgenden Stellen aus den Psalmen zu entsprechen: „Führe ich gen Himmel, so bist du da; bette ich mich bei den Toten, so bist du auch da" (Ps 139, 8). „Du wirst mich nicht dem Tode überlassen / und nicht zugeben, daß dein Heiliger in die Grube gehe. / Du tust mir kund den Weg zum Leben: / Vor dir ist Freude die Fülle / und Wonne zu deiner rechten ewiglich" (Ps 16, 10f.). „Aber Gott wird mich erlösen aus des Todes Gewalt" (Ps 49, 16). Schließlich ist noch daran zu erinnern, daß die Pharisäer an eine Unsterblichkeit im Himmel glaubten. Und doch handelt es sich in den Psalmen nur um einzelne und vereinzelte Hinweise darauf, während andererseits die Unsterblichkeitslehre der Pharisäer eher eine philosophische zu nennen ist und in keiner Weise substantiell und unlöslich mit dem jüdischen Glauben so verbunden war wie die Auferstehungsbotschaft des Christentums.

[26] Der folgende Abschnitt ist, soweit er die Zeit betrifft, eine Zusammenfassung der vom Autor verfaßten Schrift „Zur Vielfalt der Zeitkonzepte", in: Eichstätter Universitätsreden 105 (2001).

Beginnen wir mit der Zeit. Der profane Zeitbegriff, der mit demjenigen unseres Alltags übereinstimmt, läßt sich auf folgende Weise beschreiben: Erstens: Die Zeit ist *irreversibel* und hat eine *Richtung*. Zweitens: Es gibt ein ausgezeichnetes *Jetzt* als Gegenwart. Drittens: Die Zeit fließt von der Vergangenheit in die Zukunft in dem Sinne, daß vergangene Ereignisse nicht mehr und zukünftige noch nicht existieren. Der erste und der dritte Punkt dieser Beschreibung bestimmen eine *offene Zeit*.

Sonderbarerweise ist noch heute die Ansicht weit verbreitet, daß die Irreversibilität und Richtung der Zeit auf das Kausalprinzip gegründet werden könnten. Kant, der Vater dieses Gedankens, argumentierte folgendermaßen: Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer allgemeinen Regel folgt, also gibt es eine objektive Zeitrichtung, nämlich von der Ursache zur Wirkung. Dabei verstand Kant unter allgemeinen Regeln die Gesetze der klassischen Mechanik. Diese bleiben jedoch davon vollkommen unberührt, ob wir nun in ihre mathematischen Gleichungen vor die Zeitvariable t ein Plus – für die vorwärts gehende Zeit – oder ein Minus – für die zurücklaufende Zeit setzen. Also haben sie auch im Gegensatz zu Kants Meinung keine irreversible Richtung.

Wenn es überhaupt in der Physik eine theoretische Grundlage für die Alltagszeit gibt, dann können wir sie nur in der Thermodynamik oder in der Quantenmechanik finden. Nach dem zweiten Hauptsatz der Thermodynamik sind Vorgänge, in denen die Entropie zunimmt, irreversibel und haben, in Übereinstimmung mit dem ersten Punkt der Alltagszeit, eine Zeitrichtung; und ebenfalls in Übereinstimmung mit dem ersten Punkt der Alltagszeit lehrt die Quantenmechanik, daß wir durch den Meßakt eine Zustandsfunktion ändern und so statistisch die Zukunft, nicht aber die Vergangenheit bestimmen, denn auch dies ist ein irreversibler Prozeß, der eine Zeitrichtung hat. Ist damit die Übereinstimmung der Thermodynamik und der Quantenmechanik mit dem ersten Punkt der Alltagszeit erwiesen?

Beginnen wir mit der Thermodynamik: Sie beruht auf der Maxwell-Boltzmannschen Wahrscheinlichkeitsmetrik, nach der alle Arrangements eines Systems von Makroteilchen in einem begrenzten Phasenraum gleich wahrscheinlich sind. Aufgrund dieser Metrik werden Arrangements eines solchen Systems mit hoher Entropie, also geringer Geordnetheit, weit öfter vorkommen als solche mit niederer Entropie, also hoher Geordnetheit. Darauf stützt sich nur der zweite Hauptsatz der Thermodynamik. Andererseits ist jedoch auf Grund der genannten Metrik die Wahrscheinlichkeit von Arrangements mit niedriger Entropie keineswegs gleich Null. Dies führte H. Reichenbach zu der folgenden Entdeckung[27]: Nehmen wir eine große Zahl von Systemen, so werden wir statistisch eine überwältigende Mehrzahl von Fällen finden, in denen die Entropie zunimmt, so daß wir die Zustände mit niederer Entropie als die frühere, die mit höherer als die spätere erken-

[27] *H. Reichenbach*, The Direction of Time, Berkeley 1956.

nen können, womit in Übereinstimmung mit dem ersten Punkt der Alltagszeit ein besondere Zeitrichtung ausgezeichnet ist. Wenn wir dagegen ein einzelnes System für sich betrachten, dann wird sein andauernd hohes Entropieniveau, also der Zustand geringer Ordnung, zwar immer wieder durch kurze Abschnitte eines niedrigeren abgelöst werden, aber dann wird es wieder lang anhaltend mit überwältigender Mehrheit zum hohen Entropieniveau zurückkehren. Die Entropiekurve des Systems wird also keine ausgezeichnete Richtung aufweisen. Nun ist zum Beispiel ein solches System das Weltall als Ganzes. Wir können also die der Alltagszeit eigentümliche Irreversibilität und Richtung der Zeit nicht auf das Universum übertragen.

Wie steht es nun mit der Irreversibilität und Richtung der Alltagszeit, wenn wir die Quantenmechanik heranziehen? Ich erwähnte die Irreversibilität der Meßprozesse. Da jedoch diese Irreversibilität die Mikrophysik betrifft, so kann sie nicht viel dazu beitragen, die Alltagszeit als allgemein verbindlich anzusehen. Nicht unerwähnt darf allerdings bleiben, daß es auch Fälle in der Mikrophysik gibt, in denen die Irreversibilität der Zeit aufgehoben scheint. Dies ist unter dem Stichwort der sogenannten Zeitparadoxien in der Quantenmechanik bekannt geworden, die E. Stückelberg und R. P. Feynmann entdeckt haben. Danach lassen sich bestimmte Fotos, die in einer Wilson-Kammer gemacht wurden, auch so deuten, als ob sich ein Elektron anfänglich in der Zeit vorwärts bewegte, dann aber plötzlich rückwärts, wobei ein Gamma-Strahl ausgestoßen wird. Also kann in der Mikrophysik eine Umkehrung der Zeit im Widerspruch zum ersten Bestimmungspunkt der Alltagszeit nicht ausgeschlossen werden.

Bisher wurde nur der erste Punkt der Beschreibung der Alltagszeit diskutiert – aber wie steht es mit den anderen beiden Punkten? Gibt es ein ausgezeichnetes Jetzt in der Physik, und gibt es einen Fluß der Zeit in dem Sinne, daß vergangene Ereignisse nicht mehr, künftige aber noch nicht existieren?

Erinnern wir uns an Einsteins Spezielle Relativitätstheorie, nach der es kein ausgezeichnetes Jetzt gibt, da die Klasse der gleichzeitigen Ereignisse zum Teil von der Definition der Gleichzeitigkeit, zum Teil vom Bezugssystem abhängt. Auch verläuft nach dieser Theorie die Zeit bewegter Bezugsysteme für ruhende Beobachter langsamer als ihre Eigenzeit. Selbst wenn die Kosmologen das Weltalter berechnen, so sind sie sich doch dessen bewußt, daß ihre Berechnung nur für jene ausgezeichneten Bezugssysteme gültig ist, die relativ zu dem, was sie das kosmische Substrat nennen, in Ruhe sind, also zu einer bestimmten, gleichmäßigen Verteilung der Galaxien. Der Unterschied zwischen dem makrophysikalischen Zeitbegriff und demjenigen unserer Alltagszeit ist jedoch noch viel größer und radikaler, als diese Beispiele zeigen.

So gibt es in der Makrophysik überhaupt nicht so etwas wie ein Jetzt und einen Fluß, zumindest nicht im Sinne der oben angegebenen, die Alltagszeit

bestimmenden Punkte zwei und drei.[28] Jeder Wert, den wir für die Zeitvariable in physikalischen Gleichungen einsetzen, kann ein Jetzt sein. Nach diesen Gleichungen läßt sich also zwar ein Früher von einem Später unterschieden in dem Sinne, daß 1899 früher ist als 1999 und 1999 später als 1899; aber die Physik zeichnet keinen Punkt in dieser Kontinuität als das *Jetzt* der Beobachtung aus. Wann immer wir „jetzt" sagen, haben wir die objektive Welt der Physik in die „subjektive" unserer (man könnte sagen profanen!) Erfahrung übertragen. Offenbar ist das Kriterium der Auswahl eines bestimmten Jetzt die Beobachtung von etwas Existierendem. Wenn folglich die Makrophysik kein Kriterium dafür hat, ein bestimmtes Jetzt auszuwählen, so kommt dies daher, daß sie in sich kein Mittel hat, im alltäglichen Sinne das Existierende vom Nichtexistierenden zu unterscheiden. Hieraus müssen wir weiter schließen, daß die Makrophysik als solche das Frühere nicht mit dem nicht mehr Existierenden identifizieren kann und das Spätere nicht mit dem noch nicht Existierenden.

Wir können also jetzt auf die Frage, ob die Thermodynamik und die Quantenmechanik mit dem zweiten und dritten Punkt der Beschreibung der Alltagszeit übereinstimmen, folgendermaßen antworten: Was die Thermodynamik betrifft, so ist dies offensichtlich nicht der Fall, aber nicht nur wegen der Besonderheiten dieser Theorie, sondern auch aus dem allgemeinen Grund, daß es in der Makrophysik überhaupt kein ausgezeichnetes Jetzt und keinen Zeitfluß gibt. Dies aber ist wohl der wichtigste Unterschied zwischen dem Zeitbegriff der Makrophysik und demjenigen unseres Alltags. Was die Quantenmechanik betrifft, so liegt die Sache etwas anders, aber es würde zu weit führen, diese sehr komplizierte und noch keineswegs geklärte Frage hier näher zu behandeln.

H. Weyl hat dies alles zusammengefaßt, indem er bemerkte: „Die objektive Welt *ist schlechthin*, sie *geschieht nicht*. Nur vor dem Blick des in der Weltlinie meines Leibes emporkriechenden Bewußtseins ‚lebt' ein Ausschnitt dieser Welt ‚auf' und zieht an ihm vorüber als räumliches, in zeitlicher Wandlung begriffenes Bild."[29] Ähnlich unterschied E. Cassirer eine sozusagen niedrigere von einer höheren ontologischen Ebene. Die niedrigere besteht aus einem bestimmten Koordinatensystem, zum Beispiel demjenigen der Erde. Diese niedrigere Ebene nennt Cassirer den „letzten Erdenrest" der Relativitätstheorie. Die höhere ist durch die Allgemeinen Feldgleichungen ausgedrückt, die hinsichtlich der verschiedenen Koordinatensysteme kovariant sind und sich daher auf eine Wirklichkeit von Weltlinien, Koinzidenzen usw. beziehen, die von diesen Systemen unabhängig sind.[30]

---

[28] Vgl. *H. Bergmann*, Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik, Braunschweig 1929.

[29] *H. Weyl*, Philosophie der Mathematik und der Naturwissenschaft, Darmstadt 1966, 150.

[30] Vgl. *E. Cassirer*, Zur modernen Physik, Darmstadt 1957, 37.

Wir können jetzt die Frage beantworten, ob die Zeitkonzepte der Physik,[31] wie behauptet, mit denjenigen unverträglich und damit nicht „zeitgemäß" sind, die notwendig mit der mythischen und christlichen Vorstellung vom Totenreich verbunden sind.

Als erstes ist festzustellen, daß die Thermodynamik eine geschlossene, zyklische Zeit, wie sie der Mythos kennt, nicht ausschließt. Nach der Maxwell-Botzmannschen Wahrscheinlichkeitsmetrik und ihrer Ableitung aus den klassischen Bewegungsgleichungen durch von Neumann und Birkhoff sind, wie gezeigt, Wiederholungen identischer Verteilungszustände möglich. Folglich kann die Zeit, wenn sie durch die Thermodynamik bestimmt wird, auch *monozyklisch* sein. Als zweites Beispiel sei die relativistische Kosmologie erwähnt. Sie enthält Weltmodelle, die als oszillierend gedeutet werden können. In diesen Modellen entsteht das Universum mit einem Urknall; dann dehnt es sich aus und zieht sich später wieder zu einem Punkt zusammen; daraus folgt ein neuer Urknall, das Weltall dehnt sich wieder aus usw. Auf der einen Seite wäre also in einem solchen Modell jeder Ursprung und jedes Ende des Universums in diesen Wiederholungen identisch das Gleiche, wenn die globalen Konstanten wie die Gesamtmasse, der Gesamtdrehimpuls usw. bewahrt würden, wenn auch die Feinstruktur vollständig verschwände, so daß aus jedem Urknall wieder verschiedene Universen mit verschiedener Feinstruktur entstünden; aber eben wegen ihres identischen Ursprungs wäre die Zeit solcher oszillierender Universen *polyzyklisch*. Eine weitere Analogie zwischen physikalischer und mythischer Zeit gibt es zwischen der mythischen Beziehung „profane und heilige Zeit" einerseits und der physikalischen Beziehung „subjektive – makroskopische Zeit" anderseits. Wie wir gesehen haben, stimmen die profane Zeit innerhalb des Mythos und die subjektive Zeit innerhalb der Physik darin überein, daß es in beiden ein ausgezeichnetes Jetzt und einen Zeitfluß gibt, während derartiges in der heiligen Zeit des Mythos und in der Zeit der Makrophysik fehlt.

Es bedarf nun keiner ausdrücklichen Erwähnung, daß trotz dieser Analogien fundamentale Unterschiede zwischen Physik und Mythos bestehen. Doch zeigt sich hier dreierlei: Erstens: Einige der mythischen Vorstellungsweisen, die uns besonders befremdlich und unannehmbar scheinen, tauchen unvermutet im Schoße jener Wissenschaft auf, der wir gerne eine ideale und paradigmatische Bedeutung zusprechen. Zweitens: Weder für den Mythos noch für die Physik ist die Wirklichkeit durch eine einheitliche Zeitvorstellung bestimmt. Drittens: Die geschilderte Analogie zwischen physikalischen und mythischen Zeitkonzepten zeigt, daß mythische Vorstellungen keineswegs so irrational sind, wie viele glauben, sondern eine durchaus präzise und rationale Struktur haben. Im übrigen ist es unerheblich, daß gegen-

[31] Verschiedene andere wissenschaftliche Zeitkonzepte hat *W. Deppert* untersucht in seinem Buch „Zeit. Die Begründung des Zeitbegriffs, seine notwendige Spaltung und der ganzheitliche Charakter der Teile", Stuttgart 1989.

wärtig die physikalische Kosmologie eine Auswahl der verschiedenen Zeitkonzepte trifft, so daß zur Zeit manche von ihnen empirisch mehr, andere weniger bestätigt erscheinen. Denn für den gegebenen Zusammenhang ist nur von Interesse, daß sie überhaupt innerhalb des wissenschaftlichen Denkens als prinzipiell mögliche anerkannt werden.

Das führt uns zu der unausweichlichen Frage nach der Wahrheit der verschiedenen Zeitkonzepte. Können denn alle gleich wahr sein? Diese Frage kann jedoch nicht isoliert gestellt werden. Jede von ihnen tritt im Rahmen umfassender Konzepte auf, die allgemeine Vorstellungen über die Wirklichkeit enthalten, also über die Strukturen des Seienden überhaupt und darüber, worin die Erkenntnisbedingungen der Erfahrung bestehen. So hat die heutige Erkenntnistheorie, Wissenschaftstheorie, Mythosforschung und Kunsttheorie ergeben, daß die Wissenschaft, der Mythos, das religiöse Denken oder die Sicht des Künstlerischen von ganz verschiedenen Aspekten her die Wirklichkeit betrachten, zum Beispiel von verschiedenen Grundvorstellungen eben nicht nur über Zeit, sondern auch über den Raum – von dem noch zu sprechen sein wird –, über die kausalen Zusammenhänge oder Erklärungsmuster, zum Beispiel Archaí da oder Naturgesetze dort, um nur diese zu nennen. Man kann hier also von verschiedenen ontologischen Entwürfen sprechen, zwischen denen aber deswegen keine Entscheidung möglich ist, weil eine solche auch nur wieder auf dem Boden einer bestimmten ontologischen Konzeption möglich wäre. Damit würde aber einfach vorausgesetzt, was doch erst zu begründen wäre.[32] Wenn also über Wahrheit oder Falschheit der aufgeführten Zeitkonzepte nicht entschieden werden kann, ohne zugleich über Wahrheit und Falschheit der sie tragenden ontologischen Entwürfe und Erfahrungssysteme zu entscheiden, so ist es von vornherein klar, daß eine solche Entscheidung prinzipiell unmöglich ist. Tatsächlich plagen die Menschen ja in der überwältigenden Mehrheit keine solchen theoretischen Skrupel, sondern *de facto* leben sie, ohne sich dessen bewußt zu sein, zugleich in verschiedenen Wirklichkeitsdimensionen mit den ihnen eigentümlichen Zeitvorstellungen.

Das war, wie gezeigt, schon in der mythischen Kultur der Antike so, wo die ganze Lebenszeit von profaner und heiliger Zeit durchdrungen war; im christlichen Mittelalter, wo einerseits das Gleiche geschah, andererseits aber die profane Zeit und die mythische Zeit in der transzendenten der Ewigkeit aufgehoben wurde. Nun scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung das Lebensgefühl des modernen Menschen ganz von der Alltagszeit geprägt zu sein, nämlich von der ständigen Hast, das Fließende und Vergänglich irgendwie festzuhalten, das Jetzt auszukosten, das ja gleich wieder vergangen sein wird, und sich doch zugleich ständig auf das Künftige vorzubereiten,

[32] Zu einer umfassenden Untersuchung über diese Zusammenhänge vgl. *K. Hübner*, Wahrheit (siehe Anmerkung 4); und *ders.*, Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München 1994.

das, da es keine wirkliche Wiederholung des Vergangenen kennt, das stets Neue, Nie-Dagewesene, Unvertraute und daher Unberechenbare bleibt. Aber erschöpft sich denn darin wirklich das Lebensgefühl des modernen Menschen? Wäre das Mythische mit seinen Zeitvorstellungen den Menschen heute so fremd, wie man glaubt, wie könnten sie dann überhaupt noch den Zauber in der Natur, in der Poesie, der Musik und Kunst verspüren, um nur diese Beispiele zu nennen, denn dies alles entspringt bei näherem Zusehen, rein formal betrachtet, mythischen Erfahrungen.[33] Und gibt es nicht immer noch eine mehr oder weniger bewußte christliche Erfahrung von Wirklichkeit oder zumindest deren respektvolle Anerkennung, wie es zum Beispiel an den heiligen Festtagen oder bei einem Besuch altehrwürdiger Kathedralen der Fall ist? Der heutige Mensch lebt in Wahrheit mehr oder weniger unbewußt und unreflektiert in allen hier aufgezählten Wirklichkeits- und Zeitdimensionen, wenn auch die profane dominiert; er ist, wenn man so will, ein durchaus schizoides Wesen und insofern ohne Schwerpunkt. Dennoch liegen darin immer noch die Keime für einen Neubeginn, in dem er einmal seiner verarmten, weil trotz allem weitgehend eindimensional gewordenen Welt entwachsen wird. Dabei wird die Erkenntnis eine entscheidende Rolle spielen, daß er sich in einem epochalen Irrtum befindet, wenn er sich von der Dominanz der Alltagswelt blenden läßt – wird doch diese gerade nicht, wie er glaubt, von der Wissenschaft gestützt.

Wenden wir uns jetzt noch kurz dem Verhältnis des mythischen zum wissenschaftlichen Raum zu. Auch hier wird fälschlich der wissenschaftliche Raum mit dem Alltagsraum verwechselt. Wir wollen es dahingestellt sein lassen, ob der Alltags- oder, mythisch gesprochen, der profane Raum auch nur mit dem euklidischen Raum identisch ist, wie gemeinhin angenommen wird. Auf keinen Fall jedoch ist der euklidische Raum, wie noch in der Newtonschen Physik angenommen wurde, mit dem physikalischen identisch. Diese Vorstellung wurde durch die Allgemeine Relativitätstheorie endgültig widerlegt. Aber diese Theorie hat auch mit der Gleichberechtigung aller Koordinatensysteme den Blick auf eine Fülle möglicher Raumstrukturen eröffnet, und es ist zu fragen, wie sich diese zu denjenigen des Mythos, die ja ebenfalls nicht mit denjenigen des profanen Raumes übereinstimmen, verhalten. Dabei darf, wie im Falle der Zeit, nicht außer acht gelassen werden, daß wissenschaftliche und mythische Raumstrukturen in der

[33] So spricht selbst Th. W. Adorno, auf den nicht zuletzt die heutige Mode, solches entschieden zu bestreiten, zurückzuführen ist, von einem „versöhnlichen Abglanz", der sich von der Musik über die Realität verbreitet. Zwar nannte er ihn „widerlich", aber was half es ihm? Sprach er doch selbst davon, es sei „wahrhaft ein Rätsel" der Musik, daß in ihr „jegliche radikale Konsequenz, auch die absurd genannte, in Sinn-Ähnlichem terminiert." (*Th. W. Adorno*, Ästhetische Theorie, Frankfurt am Main 1970, 10 und 231.) Es ist unschwer zu erkennen, daß das, was Adorno hier über die Musik sagt, auch die Kunst im allgemeinen betrifft. Ob ihm das aber nun gefiel oder nicht: Er bezeugte mit seinen Worten selbst, daß von der Musik ein transzendenter Zauber ausgeht, ja, scheinbar paradoxerweise selbst von dem extremen Fall, daß in ihr Konnotationen zum Nihilismus erkennbar sind.

schon angezeigten Weise auf ganz verschiedenen ontologischen Voraussetzungen beruhen, also ganz verschiedenen Wirklichkeitsdimensionen zugesprochen werden müssen. Die Absicht des Vergleichs kann daher nur darin bestehen, dem mythischen Raumbegriff die aus heutiger Sicht bestehende Befremdlichkeit dadurch zu nehmen, daß man auch auf die für die alltägliche Raumerfahrung befremdlichen Raumvorstellungen der Physik hinweist, wobei es hier genügen mag, an deren auch dem Laien bekannte Unterscheidung von flachen und gekrümmten Räumen hinzuweisen. Übrigens hatte man schon vor der Entdeckung der Relativitätstheorie rein theoretisch die sogenannten nicht-euklidischen Geometrien entdeckt und damit die Möglichkeit von deren Anwendung auf die Wirklichkeit ins Auge gefaßt. Es geht also im vorliegenden Zusammenhang nur darum zu zeigen, daß auch die mythische Raumidee nicht etwas Phantastisches ist, sondern jene präzise Form hat, die es erlaubte, die Wirklichkeit in ihrem Lichte zu sehen. Dies kann hier freilich der Kürze wegen nur mit einigen zusammenfassenden Hinweisen geschehen.[34]

Erstens: Wie es mythisch eine heilige Zeit und eine profane Zeit gibt, so auch einen heiligen Raum und einen profanen Raum. Zweitens: Der heilige Raum ist kein allgemeines Medium, *in* dem sich Gegenstände befinden, sondern Raum und Rauminhalt bilden eine unauflösliche Einheit.[35] Drittens: Er stellt keine kontinuierliche Punktmannigfaltigkeit dar, sondern ist aus lauter *diskreten* Elementen, den sogenannten Teménea zusammengesetzt (heilige Orte wie zum Beispiel dem Gott geweihte Tempelbezirke, Haine, Landschaften usw.), die sich aneinanderreihen und Räumliches konstituieren. Viertens: Der heilige Raum ist *nicht homogen*, da sich in ihm Orte dadurch voneinander unterscheiden, daß sie nicht nur eine relative, sondern auch absolute Lage haben (oben, unten usw.). Fünftens: Er ist *nicht isotrop*, da es keineswegs gleichgültig ist, in welcher Richtung sich eine Ereignisfolge ausbreitet (rechts herum beziehungsweise links herum ist eine wichtige Unterscheidung im kultischen Bereich!). Sechstens: Der heilige Raum wird in den profanen eingebettet. Siebentens: Nicht alle Orte des heiligen Raumes lassen sich in den profanen einbetten und bilden dann, in der Sprache des Mathematikers ausgedrückt, Singularitäten (Olymp, Tartaros). Auch hat die Einbettung zur Folge, daß, wie in einem Torus-Raum, identisch heilige Orte an verschiedenen Stellen des profanen Raumes mehrfach wiederkehren können (wegen der Identität von Raum und Rauminhalt sind alle Teménea, in denen ein Gott wohnt, identisch, und ihre Verschiedenheit ist nur eine äußerliche, durch den profanen Raum bestimmte). Achtens: Der profane Raum ist *topologisch* ausschließlich durch

[34] Für eine ausführliche Darstellung vgl. *Hübner*, Wahrheit, Kapitel VIII (siehe Anmerkung 4), dem die folgende, in einzelnen Punkten aufgeführte Verfassung des mythischen Raumes entnommen ist.

[35] Das behauptet auch die moderne Physik.

die unter Punkt sechs angegebenen Phänomene bestimmt. Er gibt sich also nur dadurch zu erkennen, daß die heiligen Teménea mit ihrer Diskontinuität, Inhomogenität und Anisotropie für den Sterblichen teils unerreichbar sind, teils im Gewande des Verschiedenen auftreten können, obgleich sie ein Gleiches sind. Der Mensch vermag zwar den heiligen Raum anzuschauen, ja, in ihm zu leben, aber dessen profane „Außenbetrachtung" führt topologisch zu Zerreißungen und Verzerrungen, welche dessen „Innenbetrachtung" nicht kennt. Neuntens: Mythisch gesehen gibt es keinen Gesamtraum, in dem alles seine Stelle hat, in den alles eingeordnet werden kann, sondern es gibt nur Aneinanderreihungen einzelner Raumelemente, und diese einmal als heilige (Teménea) und zum andern als profane. Zehntens: Während der profane Raum metrisch dadurch definiert ist, daß jeder seiner Gegenstände eine metrisch bestimmte Ausdehnung hat, gilt dies für den heiligen Raum nicht.

Schließen wir also mit der Feststellung: Die mythischen, den Hades betreffenden Zeit- und Raumstrukturen sind dieselben wie diejenigen, die dem christlichen, den alttestamentarischen Scheol überwindenden Totenreich zugrunde liegen. Vergleicht man sie mit denjenigen der modernen Physik, so bieten sie nichts Überraschendes. Sie beziehen sich aber auf einen von der Physik verschiedenen Wirklichkeitsbereich, genauer: auf eine von derjenigen der Physik verschiedene Ontologie. Nun sind, wie erwähnt, Ontologien als Prinzipien aller Begründungen in dem durch sie definierten Wirklichkeitsbereich nicht ihrerseits wieder begründbar und daher auch nicht widerlegbar. Daraus folgt: Es gibt keine mögliche wissenschaftliche Widerlegung der mit dem christlichen Totenreich notwendig verbundenen Raum- und Zeitbegriffe, und die heute verbreitete Behauptung, daß die, formal gesehen, mythischen Elemente der theologischen Interpretation aufgeklärtem Denken nicht mehr zumutbar seien, beruht ihrerseits nur auf einer mangelnden Aufklärung über das aufgeklärte Denken. Das ändert freilich andererseits nichts an dem entscheidenden Unterschied zwischen dem mythischen Hades und dem christlichen Totenreich, demzufolge der mythische Umgang mit den Toten, worauf von Balthasar insbesondere hinwies, eher „beobachtend, rekognoszierend" in dem Sinne ist, daß mythisch Lebende zwar von den Toten, nicht aber diese von einem Lebenden beeinflußt werden können (Descensus, Fürbitte, Meßopfer).

3.3 Welches Gewicht haben die dem NT entnommenen Belege für das christliche Totenreich?

Bisher war nur von den raum-zeitlichen Bedingungen die Rede, die vorausgesetzt werden müssen, *wenn* das christliche Totenreich existiert. Daher müssen wir uns jetzt mit der Frage befassen, ob diese Existenz zwingend aus den anfangs aufgeführten Stellen des NT oder überhaupt aus dem Gesamtzusammenhang der christlichen Erlösungslehre erschlossen werden kann.

Sowohl die aufgeführte Stelle in Mt 12 wie in 1 Petr 3 handelt davon, daß Christus in das Totenreich hinabgestiegen ist, um auch den toten Sündern seine Heilsbotschaft und Gnade zu offenbaren. Dieser Abstieg ergibt sich zwingend aus der Heilsgeschichte. Der Sohn Gottes wurde Mensch, also mußte er zwar, wie alle Menschen, zu einem von Gott geschichtlich bestimmten Zeitpunkt geboren werden, aber seine Botschaft mußte doch *allen* Menschen gebracht werden, sollte doch jeder *einzelne* erlöst werden können. Also mußte er sich als der Gekreuzigte auch denen offenbaren, die bereits gestorben waren, mit all den Konsequenzen, die von Balthasar erschlossen hat, also mußte er zum Totenreich in das „Herz der Erde" hinabfahren, wodurch der alttestamentarische Scheol ebenso wie der antike Hades neu interpretiert wurden. Die Existenz des so verstandenen Reichs der Toten ist somit in der Tat unlöslich mit der Heilsgeschichte verbunden, und diese Existenz besteht ja fort, seit Christus wieder auferstanden ist.

Nun zu Lk 16,19–26. Diese Stelle ist insofern merkwürdig, als zwar auch sie auf die Existenz des Hades als Ort der Buße (der leidende Reiche) oder heiliger Geborgenheit (Lazarus in Abrahams Schoß) verweist, ihre Geschichte aber noch vor dem Descensus spielt, die eigentliche Offenbarung also im Totenreich noch nicht stattgefunden hat. Aber es gab ja schon vor der Offenbarung ein Juden wie Heiden gemeinsam verbindendes Gesetz, an dessen Erfüllung der Mensch gemessen wurde, worauf Paulus ausdrücklich hinweist, wenn er schreibt: Auch die Heiden verwerfen „Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habgier, Bosheit, Neid, Mord, Hader, List, Niedertracht, Zuträger, Verleumder, Gottesverächter, Frevler, Hochmut, Prahlerei, Unvernunft, Treulosigkeit, Lieblosigkeit" usw. (Röm 1,19–31), und so kennen auch die Heiden die strafwürdige Schuld (Tantalus). Daher ist auch vorchristlich die Vorstellung vertraut, daß im Hades das stillstehende Leben im Leiden an seiner nunmehr unmittelbar geoffenbarten Schuld oder in der Freude an seiner unmittelbar geoffenbarten Unschuld verharrt, und ebenso ist heiliger Beistand für diese Selbsterkenntnis (Abraham) denkbar. Aber erst im Lichte des Descensus erscheint die Geschichte des Lazarus als Hinweis auf ein Purgatorium, nämlich als Vorbereitung für die endgültige Erlösung der Gottesfreunde. Entsprechend wird in der Lazarusgeschichte das Totenreich zwischen jenen aufgeteilt, die, wie Lazarus, in der Freundschaft mit Gott starben und sich des ewigen Heils zwar sicher sein können, aber noch der letzten Läuterung bedürfen. Alle anderen Zitate, die bei der Entwicklung der Lehre vom Fegefeuer eine Rolle gespielt haben, wie das von der Begleichung einer Schuld bis zum letzten Pfennig (Mt 25–26) oder das vom Feuer, in dem das Nichtige verbrannt wird (Mt 3,12 oder 1 Kor 3,11–15), können in Wahrheit kaum als eine Stütze für diese Lehre angesehen werden, sind sie doch teils mittelbar, teils unmittelbar auf das Jüngste Gericht bezogen und haben für die Fegefeuerlehre nur eine Art Plausibilitätsbegründung.

Abschließend seien noch einige Stellen aus dem NT zu prüfen, die in dem gegebenen Zusammenhang nicht unerwähnt bleiben können. Mt 27,52 berichtet, nachdem Jesus verschieden war, sei die Erde erbebt, die Gräber hätten sich aufgetan, viele Leiber der entschlafenen Heiligen seien auferstanden und vielen in der heiligen Stadt erschienen. Diese Erscheinungen haben aber mit der Auferstehung am Jüngsten Tage nichts zu tun, sie sind nur Begleiterscheinungen der Erderschütterung, die der Tod von Gottes Sohn hervorruft, und die Toten kehren später wieder in ihr Reich zurück. Betrachten wir ferner Lk 23,39–43, wo von zwei Übeltätern erzählt wird, die rechts und links von Jesus gekreuzigt wurden. „Aber einer der Übeltäter, die am Kreuz hingen", heißt es dort, „lästerte ihn und sprach: Bist du nicht Christus? Hilf dir selbst und uns! Da wies ihn der andere zurecht und sprach: Und du fürchtest dich auch nicht vor Gott, der du doch in gleicher Verdammnis bist? Wir sind es zwar mit Recht, denn wir empfangen, was unsere Taten verdienen; dieser aber hat nichts Unrechtes getan. Und er sprach: Jesus, gedenke an mich, wenn du in dein Reich kommst! Und Jesus sprach zu ihm: Wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradies sein." Diese Geschichte bestätigt aber nur den Glauben, daß den Märtyrern das Totenreich erspart wird und sie unmittelbar das ewige Leben gewinnen. Denn obgleich der Übeltäter, dem Jesu Versprechen galt, nicht *für* den Glauben das Martyrium erlitten hat, so hat er es doch *im* Glauben erduldet. Man könnte schließlich noch geneigt sein, für den gegebenen Zusammenhang die der Offenbarung entnommenen Weissagungen von einer ersten und einer zweiten Auferstehung heranzuziehen (20,5–10), aber diese tragen zur inneren Folgerichtigkeit der Heilsgeschichte nichts bei. Soweit also überhaupt im NT vom Totenreich im Zusammenhang mit der Heilsgeschichte die Rede ist, besteht vollkommene Übereinstimmung mit der hier gebotenen Auslegung.

3.4 Zur protestantischen Kritik an der Lehre vom Purgatorium

Ratzinger hat gegen Luthers Ablehnung des Purgatoriums und dessen Versuch, es durch einen Totenschlaf zu ersetzen, eingewandt, daß diese Vorstellung gegen den ewigen Schöpfungsratschluß des Menschen verstoße. Aber wie immer man darüber denken mag – genügt nicht Christi Abstieg in den Hades, den Glauben an die *Existenz* des Totenreichs zu begründen? Und stellt sich denn damit nicht die unabweisbare Frage, was mit den Toten *nach* dem Descensus, also zwischen Christi Auferstehung und dem Jüngsten Gericht geschieht? Und wird diese Frage nicht auch in Melanchthons Einlassung gegen das Fegefeuer übersehen, die Reinigung der Seele erfolge nicht nach dem Tode, sondern in der gegenwärtigen Buße? Heißt das nicht ferner, die entscheidende Bedeutung des Descensus für die Heilsgeschichte zu verkennen und dessen Wirkung wie *Fortwirkung* auf das Totenreich? Und gilt dasselbe nicht für Zwingli und Calvin, wenn sie meinen, die Für-

bitte für die Toten setze das Fegefeuer nicht voraus? Hat denn eine solche Fürbitte nicht ebenfalls die *Existenz* der Toten zur Voraussetzung, also das eben durch den Descensus bezeugte und gewandelte Totenreich? Was aber das Erlauthaler Bekenntnis betrifft und die *Confession de foy*, so fassen sie nur zusammen, was auch die anderen Reformatoren gegen die Fegefeuer-Lehre vorgebracht haben.

4. Zur mythischen Erfahrung des Totenreichs und ihrer bleibenden Bedeutung

Man darf nicht aus dem Auge verlieren, daß die beschriebenen griechischen wie alttestamentarischen Vorstellungen vom Totenreich der mythischen Ontologie entspringen, für die, wie erwähnt, im sakralen Bereich das Ideelle und das Wirkliche eine unauflösliche Einheit bilden. Solche in ihrer strukturellen Verfassung mythischen Vorstellungen und ihnen entsprechende Erfahrungen im Umgang mit den Toten sind aber nun überhaupt in jeder Art von Totenkult gegenwärtig, er sei zum Beispiel griechisch, jüdisch, christlich oder bestehen einfach in einem pietätvollen und liebenden Gedenken der Toten, wie es in der auch ohne speziellen religiösen Bezug ausgeübten Grabpflege und der oft ganz unwillkürlichen Zwiesprache mit den Toten der Fall ist.[36] Dies alles geschieht, *als ob* der Tote gegenwärtig wäre. Aber was bedeutet das? Liegt denn in der Redeweise „als ob" etwas anderes als dies, daß einem der Tote in solchem religionsfreien Umgang mit ihm zwar gegenwärtig ist – denn so *verhält* man sich doch –, daß sich aber dann gleichsam das gewohnte Denken der Aufklärung dazwischenschiebt, wodurch die unwillkürliche, Jahrtausende alte, mythische, man könnte auch durchaus sagen „anthropologische Erfahrung" wieder aufgehoben wird?[37] Diese Schwierigkeit gibt es für den gläubigen Christen nicht. Wenn er der Toten gedenkt, mit ihnen „spricht", „sie zu Rate zieht", sie vielleicht um Vergebung für an ihnen begangene Schuld bittet usw., oder wenn er für sie betet und dabei das Eschaton der Heilsgeschichte im Auge hat, das ihnen bevorsteht, so geschieht dies alles, weil die Verstorbenen für ihn, der, wie gezeigt, auf mannigfaltige Weise mit den mythischen Erfahrungsweisen in Zeit und Raum vertraut ist, nicht nur etwas Vorgestelltes, sondern auch *Wirkliches* sind, und ein solches Da-Sein der Toten unlöslich mit dem heils-

[36] Ein eindrucksvolles Beispiel dafür bietet das Buch „Mein Leben mit Lovis Corinth" von dessen Frau, *Ch. Berend-Corinth* (München 1958), worin sie eine Art Tagebuch des fortlaufenden Gesprächs und Umgangs mit ihrem verstorbenen Gatten geschrieben hat.

[37] Es gibt so gut wie keine untergegangene Kultur, von der wir nicht vornehmlich durch ihre Grabstätten und ihren Totenkult wüßten, wie verschieden dieser auch im einzelnen gewesen sein mag. Die Problematisierung eines Lebens nach dem Tode begann erst in der antiken Philosophie, wenn man von vereinzelten Erscheinungen im Fernen Osten absieht, und bleibt dann ein immer wieder schwankendes Thema der abendländischen Metaphysik. Aber erst im Zuge der Aufklärung dringt sie ins allgemeine Bewußtsein. Dann jedoch nimmt sie auch jene zwiespältige Haltung zwischen vermeintlicher Rationalität und unwillkürlichem mythischen Bewußtsein an, wie sie hier geschildert wurde.

geschichtlich wohl begründeten Descensus Christi zusammenhängt. Die Meinung, ein solcher Glaube und die damit verbundenen Erfahrungen seien mit einem aufgeklärten Denken unvereinbar, zeugt nur davon, daß man der Tiefe der Aufklärung noch nicht gerecht wurde. Denn diese Tiefe weist über sie hinaus, ohne sie aufzuheben. Dies aber im einzelnen nachzuweisen, würde den Rahmen der vorliegenden Meditation sprengen, die nichts anderes sein will als eine folgerichtige Auslegung biblischer Texte.[38]

[38] Vgl. hierzu u. a. *K. Hübner*, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, und *ders.*, Glaube und Denken, Tübingen [2]2004.

ThPh 81 (2006) 367–384

Die aszetische Dimension in Kants Ethik

Ein Hinweis

Von Dieter Witschen

I. Eine ungewöhnliche These

Wer mit den gegenwärtig gängigen beziehungsweise vorherrschenden Interpretationen der Ethik Kants auch nur ein wenig vertraut ist, dem wird beim ersten Hören die These, sie weise unter anderem eine aszetische Dimension auf, entweder sehr sonderbar, wenn nicht völlig abwegig, oder im Falle einer Bereitschaft, sie unvoreingenommen zu prüfen, zumindest erst einmal ungewöhnlich vorkommen. Nun muß sich, wer Kants Ethik monistisch verstehen zu können meint – etwa in dem Sinne, sie sei eine reine Gesinnungs- oder eine reine Pflicht- oder eine rein deontologische Ethik oder eine rein formalistische oder rigoristische Ethik oder eine pure Vernunftethik –, regelmäßig eines Besseren belehren lassen. Denn seine Ethik ist, nimmt man sie in ihrer Gesamtheit, viel zu reich an Aspekten beziehungsweise Perspektiven, an Ebenen beziehungsweise Tiefenschichten, an hilfreichen Distinktionen, an erhellenden Erläuterungen verschiedenster moralischer Phänomene, als daß sie auf eine Dimension reduziert und mittels irgendeiner exklusiven Etikettierung erfaßt werden könnte. Im Streit der Interpretationen, welches ihre Grundausrichtungen sind, was sozusagen ihr Profil ausmacht, wird man allerdings, obgleich es in der überbordenden Literatur zahlreiche Meinungen dazu gibt, in der Gegenwart – soweit ich sehe – kaum auf die Ansicht treffen, die Kantische Ethik beinhalte unter anderem eine aszetische Dimension.[1]

Mutet nicht in der Tat eine solche Auffassung von vornherein wie eine irgendwie interessengeleitete „Eisegese" an, mit der mithin der Rahmen erwägenswerter Exegese verlassen wird? Geht es Kant in seinen ethischen Schriften nicht offensichtlich um die Bestimmung und Begründung des obersten Moralprinzips, um das Erfassen und die Rechtfertigung der Bedin-

[1] Eine Ausnahme bildet etwa *G. B. Sala*, der in seinem Kommentar zur „Kritik der praktischen Vernunft" die Ansicht vertritt, „daß Kant mit dem vorliegenden Werk (auch) Gewissensbildung, also eine Art ‚geistliche Führung' betreiben will, und zwar in einer Art, die der religiös-aszetischen Tradition nahe steht, wenn auch unter völlig anderen weltanschaulichen Vorzeichen" (Kants „Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar, Darmstadt 2004, 186; vgl. 160, 352). – In meiner Dissertation habe ich bei der Erörterung der Kantischen Ausführungen zur moralischen Gesinnung auf eine aszetische Absicht hingewiesen (*D. Witschen*, Kant und die Idee einer christlichen Ethik. Ein Beitrag zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Moral, Düsseldorf 1984, 31 f.). – Die aszetische Dimension bekommen nicht von ungefähr eher Kant-Interpreten in den Blick, die sich unter einer anthropologischen oder einer pädagogischen Rücksicht mit seiner Ethik befassen. Vgl. zur ersten: *M. Firla*, Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant, Frankfurt am Main/Bern 1981, 214–223, 230–248; zur zweiten: *L. Koch*, Kants ethische Didaktik, Würzburg 2003, 299–314.

gungen des freien Willens und der praktischen Vernunft, generell um Argumentation und Kritik, um philosophische (Auf-)Klärung und nicht um so etwas wie „Seelenleitung", um praktische Lebensführung etwa in Form von Tugendübungen' Müßte nicht für Kant eine Wendung wie ‚aszetisch geprägte Ethik' ein Oxymoron sein? Assoziieren wir ferner mit dem Wort ‚Aszese' nicht wie selbstverständlich eine religiös bestimmte Ethik? Geht es Kant hingegen nicht um die Autonomie der Ethik, was unter anderem eine Unabhängigkeit der Moral von der Religion impliziert, so daß der Gedanke einer aszetisch dimensionierten Ethik sich wie eine *contradictio in adjecto* ausnimmt?

In Anbetracht solcher spontaner Reaktionen kann eine historische Mitteilung aus dem Jahre 1791, also kurz nach dem Erscheinen der beiden ethischen Grundlegungsschriften Kants, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (1785) und der „Kritik der praktischen Vernunft" (1788), nur irritieren, wonach in einer Abtei „die Kantische Moralphilosophie zur ersten Bildung der Novizen angewandt wird", ebenso das hinzugefügte persönliche Urteil des Autors der Mitteilung: „Auch ist unseres Gedünkens das Kantische Moral-System vor allen anderen ... zur Bildung von Ordensleuten vorzüglich geschickt."[2] Daß eine derartige Rezeption der Kantischen Ethik nicht völlig singulär, nicht gleichsam ein Kuriosum gewesen ist, davon kann man sich vergewissern, nimmt man erste briefliche Stellungnahmen von einigen Zeitgenossen Kants zur Kenntnis, wie sie beispielsweise K. Vorländer in der Einleitung zu seiner Edition der „Kritik der praktischen Vernunft" zusammengestellt hat. In diesen ist etwa von der „herzerhebenden", „beseligenden" Wirkung dieser Schrift die Rede. Einem Leser ist sie gar zur „Bibel" geworden. Für einen anderen hat Kants Ethik die positive Konsequenz, „die Religion Jesu auf ihre ursprüngliche Reinigkeit, wo sie bloß Heiligkeit zum Zweck hat", zurückzuführen. Es wird berichtet, daß sie in der Predigt, also auf der Kanzel, weiterverbreitet wird.[3]

Ist eine derartige Rezeption der Kantischen Ethik ein rein zeitbedingtes Phänomen, nur aus spezifischen „Geistesstimmungen" erklärbar, wie sie zur Zeit Kants in bestimmten Kreisen virulent gewesen sind? Oder hat sie möglicherweise doch ein *fundamentum in re* insofern, als eines der „Anliegen" Kants durchaus – um einen althergebrachten Terminus zu gebrauchen – als ein aszetisches qualifiziert werden kann? Wie es einer klassischen und somit wirkmächtigen Moralphilosophie eigen ist, tun sich wiederholt überraschende Perspektiven auf. Wegen des inhaltlichen Reichtums werden des öfteren neue Dimensionen entdeckt oder vor allem zeitweilig übersehene oder in den Hintergrund getretene Aspekte wiederentdeckt. So hat man au-

[2] Zitiert nach *W. Heizmann*, Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung. Ein religionsphilosophischer Vergleich, Göttingen 1976, 40f. (Anmerkung 26).

[3] *I. Kant*, Kritik der praktischen Vernunft, herausgegeben von *K. Vorländer*, Hamburg ^{9}1929, Einleitung des Herausgebers, XX–XXV.

ßer seiner normativen Ethik auch seine Tugendethik wiederentdeckt, außer seiner Pflichtethik auch seine Aussagen zur moralischen Motivation, außer seinen formalen Grundprinzipien auch eine materiale normative Ethik, außer seiner deontologischen Argumentation in einigen Bereichen eine teleologische in anderen. Läßt sich nun in Kants Ethik neben vielen anderen Dimensionen auch eine aszetische ausmachen?

Wird dieser Frage nachgegangen, so ist meines Erachtens zweierlei zu beachten. Zunächst ist zur Kenntnis zu nehmen, daß Kant sich explizit zur Aszetik geäußert und dieser in seinem ethischen System einen bestimmten Ort zugewiesen hat. Würden allerdings nur die direkten Ausführungen Kants, die in der Methodenlehre der „Metaphysische(n) Anfangsgründe der Tugendlehre“, also im zweiten Teil der „Metaphysik der Sitten“ zu finden sind (MS VI, 484f.)[4], herangezogen, dann kämen ihnen im Gesamt seiner Ethik nur eine völlig marginale Bedeutung zu. Beschränkt man seine Aufmerksamkeit jedoch nicht auf diesen sehr knapp gehaltenen Abschnitt, sondern entwickelt beim Aufspüren der Anliegen, die Kant in seiner Ethik verfolgt, ein Sensorium für Tiefenschichten, so läßt sich meiner Ansicht nach eine aszetische Grundierung in manchen Lehrstücken ausmachen.

II. Die Verortung der Aszetik in Kants ethischem System

In der Einleitung zur Tugendlehre der „Metaphysik der Sitten“ verortet Kant die von ihm so bezeichnete Ascetik in seinem ethischen System. Er macht darauf aufmerksam, daß die „architektonische“ Einteilung, „welche die praktische Vernunft zur Gründung eines Systems ihrer Begriffe einer Ethik entwirft“ (MS VI, 412), unter zwei Rücksichten vorgenommen werden kann, die allerdings auch miteinander verbunden werden können. Das eine *principium divisionis* ist das Verhältnis der Verpflichteten zu den Verpflichtenden. In dieser Hinsicht unterscheidet er die „Pflichten des Menschen gegen den Menschen“, die er in solche gegen sich selbst und gegen andere unterteilt, von „Pflichten des Menschen gegen nichtmenschliche Wesen“, sei es gegenüber unter- oder übermenschlichen Wesen. Das andere, für unsere Zwecke relevante *principium divisionis* sind die „Principien eines Systems der reinen praktischen Vernunft“. Hier differenziert er zwischen der ethischen Elementarlehre, bei der die erstgenannte Einteilung zur Anwendung kommt, und der ethischen Methodenlehre.[5] Bei ersterer unter-

[4] Zitiert wird *I. Kant* nach der Ausgabe der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1968. Der Band wird in römischer, die Seite in arabischer Zahl angegeben. Folgende Abkürzungen werden benutzt: GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; KpV = Kritik der praktischen Vernunft; MS = Die Metaphysik der Sitten; RGV = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; Päd = Pädagogik; SF = Der Streit der Facultäten. VE = Eine Vorlesung Kants über Ethik; diese wird zitiert nach der von *P. Menzer* herausgegebenen Ausgabe, Berlin 1924.

[5] Auch in jeder seiner drei Kritiken, also denen der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft sowie der Urteilskraft, bringt Kant als erste grundlegende Unterscheidung die zwischen der Ele-

scheidet er zwischen Dogmatik und Kasuistik, bei letzterer zwischen Katechetik und Ascetik (vgl. MS VI, 413).

In der Elementarlehre geht es um normative Ethik, also um die Bestimmung und insbesondere Begründung dessen, was das moralisch gute und richtige Handeln ausmacht, also das Handeln aus Pflicht (Moralität) und das pflichtgemäße Handeln (Legalität). Während Kant in den beiden Grundlegungsschriften den kategorischen Imperativ in seinen verschiedenen Formeln als Grundprinzip moralischen Handelns bestimmt und begründet, entfaltet er in der „Metaphysik der Sitten" eine materiale normative Ethik, wobei er unter verschiedenen Hinsichten grundlegende Pflichten gegenüber sich selbst und gegenüber anderen erläutert. Da die ethischen Pflichten (= Tugendpflichten) im Unterschied zu den Rechtspflichten weite Pflichten sind und somit einen Gestaltungsfreiraum aufweisen, bedarf es der praktischen Urteilskraft, um *in concreto* das jeweils moralisch Richtige zu erfassen – dies ist die Aufgabe der Kasuistik.[6]

Während die Aufgabe der Elementarlehre, deren Hauptbestandteil die „Dogmatik" und deren ergänzender Bestandteil die Kasuistik ist, die Erkenntnis und Begründung moralischen Handelns ist, ist es der Methodenlehre um die Umsetzung des als moralisch verbindlich Erkannten zu tun.[7] Nach Kants Verständnis ist der Ethik nicht allein mit den *principia diiudicationis* Genüge getan; erforderlich ist ebenfalls ein Erfassen der *principia executionis* (vgl. VE 44). Dem Menschen ist die Fähigkeit zu moralischem Handeln nicht angeboren, sondern er hat diese zu erwerben (vgl. MS VI, 477), was näherhin beinhaltet, daß er sie zu erlernen und einzuüben hat. Das Erlernen ist Angelegenheit der Katechetik, mit anderen Worten der Moralpädagogik, bei der Kant die erotematische Methode, die des Abfragens, sowie die dialogische (sokratische), die eine maieutische ist, kennt. Das Einüben, bei dem im Unterschied zum Erlernen nicht vorwiegend die kognitiven Fähigkeiten der praktischen Vernunft, sondern die volitiven Fähigkeiten des freien Willens geschult werden, obliegt nun der Aszetik. „Der Katechetik als theoretischer Übung entspricht als Gegenstück im Praktischen die Ascetik, welche derjenige Theil der Methodenlehre ist, in welchem nicht bloß der Tugendbegriff, sondern auch, wie das Tugendvermögen sowohl als der Wille dazu in Ausübung gesetzt und cultiviert werden könne, gelehrt wird" (MS VI, 411 f.).

Kant führt unter Berufung auf eine stoische Einsicht einen spezifischen Grund für die Notwendigkeit der Aszetik an: Weil „durch die bloße Lehre,

---

mentar- und der Methodenlehre zur Anwendung, wobei jeweils erstere den weit überwiegenden Hauptteil und letztere eine Art Anhang bildet.

[6] Die Ethik „führt wegen des Spielraums, den sie ihren unvollkommenen Pflichten verstattet, unvermeidlich ... zu Fragen, welche die Urtheilskraft auffordern auszumachen, wie eine Maxime in besonderen Fällen anzuwenden sei" (MS VI, 411).

[7] In der KpV bestimmt Kant als Aufgabe der Methodenlehre, „wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen derselben verschaffen, d.i. die objectiv praktische Vernunft auch subjectiv praktisch machen könne" (V, 151).

wie man sich verhalten solle, um dem Tugendbegriffe angemessen zu sein, die Kraft zur Ausübung der Regeln noch nicht erworben wird, so meinten die Stoiker hiemit nur, die Tugend könne nicht durch bloße Vorstellungen der Pflicht, durch Ermahnungen (paränetisch) gelehrt, sondern sie müsse durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultiviert, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat“ (MS VI, 477). Für ihn reicht mithin nicht die Erkenntnis des moralisch Richtigen mittels reiner praktischer Vernunft aus; es genügt ebenfalls noch nicht, wenn Paränese hinzukommt, also ein Appellieren, das Erkannte umzusetzen. Zur Realisierung des Moralischen bedarf es – um den „großen Zwischenraum zwischen der Maxime und der That“ (vgl. RGV VI, 46) zu überwinden – mit Rücksicht auf anthropologische Gegebenheiten zudem eines Einübens und Kultivierens der Kräfte beziehungsweise der Fähigkeiten, mit anderen Worten der Aszese. Die anthropologischen Bedingungen zu erfassen ist Aufgabe der „moralischen Anthropologie“, die „die subjektive(n), hindernde(n) sowohl als begünstigende(n) Bedingungen der *Ausführung* der Gesetze [der praktischen Vernunft] in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze“ (MS VI, 217) zum Gegenstand hat.

Nach dieser allgemeinen Verortung der Aszetik in Kants ethischem System sei für unsere weiteren Überlegungen, die – wie angemerkt – sich nicht auf seine wenigen expliziten Äußerungen zu ihr beschränken, sondern zudem auf eine bestimmte Tiefenschicht in verschiedenen Lehrstükken, die als eine aszetische gekennzeichnet werden kann, aufmerksam machen wollen, noch eine semantische Präzisierung vorgenommen. Das Wort ‚Aszese‘ sei hier in einem moralischen Sinne verstanden, nicht in einem spezifisch religiösen (mystischen). Die Wendung ‚moralische Aszese‘ bezeichnet nach dem hier zugrunde gelegten Verständnis etwas Positives, hat mithin keine negative Konnotation und wird in einer umfassenden Bedeutung insofern gebraucht, als es mehr meint als allein moralisch motivierte Verzichtsleistungen. Soll Moralität die bestimmende Lebensform sein, dann ist es nicht zureichend, moralische Einsichten sowie eine moralische Motivation zu haben; es bedarf zudem eines moralischen Könnens. Das als moralisch gut und richtig Erkannte muß gewollt sein und das Gewollte muß umgesetzt werden können. Da es einen Hiatus zwischen Wollen und Können geben kann, ist außer der Entschlossenheit das erforderlich, was hier ‚Aszese‘ genannt wird. Deren Elemente sind mithin – in gradueller Abstufung – das Üben beziehungsweise die Kultivierung beziehungsweise die Vervollkommnung der Fähigkeiten, die zur Umsetzung des moralisch Erkannten und deshalb Gewollten gebraucht werden. Der Mensch ist „der Idee einer praktischen reinen Vernunft zwar fähig, aber nicht so leicht vermögend …, sie in seinem Lebenswandel in concreto wirksam zu machen“ (GMS IV, 389).

Es soll nun aufgezeigt werden, daß sich eine solchermaßen bestimmte aszetische Dimension in Kants Ethik ausfindig machen läßt. Dafür soll nicht eine genetische Erklärung gegeben werden, indem zum Beispiel auf die pietistisch geprägte Erziehung in seinem Elternhaus und in dem von ihm besuchten Gymnasium, dem Collegium Fridericianum, oder auf signifikante Persönlichkeitsmerkmale von ihm hingewiesen wird. Vielmehr soll ohne Anspruch auf Vollständigkeit anhand einiger wichtiger aszetischer Stichwörter die genannte These, die weitgehend eine Interpretation, nicht eine Selbstkennzeichnung zum Thema hat, exemplifiziert und insoweit verifiziert werden.

III. Puritas moralis

Ein starker aszetischer Impetus läßt sich meiner Ansicht nach bei einem Grundthema Kantischer Ethik eruieren, dem der Gesinnungsethik. Der moralisch guten Gesinnung, dem guten Willen, kommt in ihr der Primat zu. Kant zufolge kann der Mensch sich nicht mit dem moralischen richtigen Tun, dem Pflichtgemäßen begnügen, sondern entscheidend ist für ihn die in freier Selbstbestimmung sich zu eigen gemachte Gesinnung, das Tun des Pflichtgemäßen aus Pflicht.[8] Legalität ist noch nicht Moralität. Uneingeschränkt gut ist allein der gute Wille, der sich ein Handeln nach dem Sittengesetz, dessen deskriptives Grundmerkmal die Unparteilichkeit ist, bewußt und gewollt zur grundsätzlichen Maxime macht. Aus welcher Gesinnung heraus eine Person handelt, das ist Angelegenheit des freien Willens, während es nur teilweise oder auch gar nicht dessen Sache ist, ob das Wohl – als Inbegriff bedingter Werte verstanden – gefördert werden kann oder nicht. Am guten Willen ändert es nichts, wenn der Akteur zum Beispiel trotz intensiven Bemühens, das moralisch Richtige zu erkennen, sich irrt, oder wenn ihm schlicht die Möglichkeiten oder Fähigkeiten fehlen, um Schaden abzuwenden oder das Wohl zu fördern.

1. Lauterkeit der Gesinnung

So elementar und einfach die Einsicht in das ist, was die moralisch gute Gesinnung ausmacht, so einleuchtend es vom *moral point of view* ist, daß das moralisch Gute um seiner selbst willen zu tun ist, so schwer ist die Umsetzung dieser Erkenntnisse. Denn ihr stehen aufgrund anthropologischer Gegebenheiten gravierende Hindernisse entgegen. Dessen war man sich in der aszetischen Tradition bewußt. In ihr ist eines der diesbezüglichen Stichwörter das Bemühen um die „recta intentio". Der Sache nach greift Kant dieses aszetische Anliegen auf, betont er doch im Rahmen seiner

[8] Vgl. GMS IV, 390: „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, daß es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muß auch um desselben willen geschehen."

Gesinnungsethik immer wieder die Wichtigkeit der „Lauterkeit der Gesinnung“. An der „Reinigkeit und Ächtheit (ist) ... im Praktischen am meisten gelegen“ (GMS IV, 390). Kant sieht den Menschen in der Gefahr, „die moralische Gesinnung in ihrer Quelle [zu] verunreinigen“ (KpV V, 88f.). Eine „Unlauterkeit“ sieht er gegeben, wenn die Maxime als subjektives Prinzip „nicht rein moralisch ist, d.i. nicht, wie es sein sollte, das Gesetz allein zur hinreichenden Triebfeder in sich aufgenommen hat: sondern mehrenteils ... noch andere Triebfedern bedarf, um dadurch die Willkür zu dem, was Pflicht ist, zu bestimmen“ (RGV VI, 30). Wie in der aszetischen Tradition macht er als Gefahrenquellen Anreize, Verlockungen der Sinnlichkeit und damit Motive des Selbstinteresses, des eigenen Vorteils, aus. Ist nicht das Sittengesetz als solches Triebfeder des Handelns, dann ist nicht die „Reinigkeit (der) moralischen Absicht und (die) Lauterkeit (der) Gesinnung“ (MS VI, 392) gegeben, verliert die Handlung ihren moralischen Wert im spezifischen Sinne des Wortes.[9] Die Grundpflicht des Menschen gegenüber sich selbst, die Pflicht zur eigenen Vollkommenheit, fordert in moralischer Hinsicht unter anderem die „Lauterkeit *(puritas moralis)* der Pflichtgesinnung“, mithin daß „ohne Beimischung der von der Sinnlichkeit hergenommenen Absichten das Gesetz für sich allein Triebfeder ist“ (MS VI, 446).

2. Echtheitsprobe der Moralität

Nun ist sich Kant der Schwierigkeit bewußt, sich ein zuverlässiges Urteil über die Gesinnung, die Motivation eines Menschen zu bilden, ist diese doch nicht ein von außen beobachtbares, sondern ein inneres Phänomen. Für die Beobachter-Perspektive gilt: „In der That ist es schlechterdings unmöglich, durch Erfahrung einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, da die Maxime einer sonst pflichtgemäßen Handlung lediglich auf moralischen Gründen und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruhet habe“ (GMS IV, 407). Aber selbst bei einer Introspektion läßt sich keine Gewißheit gewinnen: „selbst die innere Erfahrung des Menschen an ihm selbst läßt ihn die Tiefen seines Herzens nicht so durchschauen, daß er von dem Grunde seiner Maximen, zu denen er sich bekennt, und von ihrer Lauterkeit und Festigkeit durch Selbstbeobachtung ganz sichere Kenntniß erlangen könnte“ (RGV VI, 63).[10] Allerdings sieht er für den Fall, daß eine

[9] Kant stellt klar, daß, „wenn vom moralischen Werthe die Rede ist, es nicht auf die Handlungen ankommt, die man sieht, sondern auf jene inneren Principien derselben, die man nicht sieht“ (GMS IV, 407).

[10] Vgl. ebenfalls: „es ist dem Menschen nicht möglich, so in die Tiefe seines eigenen Herzens einzuschauen, daß er jemals von der Reinigkeit seiner moralischen Absicht und der Lauterkeit seiner Gesinnung auch nur in einer Handlung völlig gewiß sein könnte; wenn er gleich über die Legalität derselben gar nicht zweifelhaft ist“ (MS VI, 392). „Die Tiefen des menschlichen Herzens sind unergründlich. Wer kennt sich genugsam, wenn die Triebfeder zur Pflichtbeobachtung von ihm gefühlt wird, ob sie gänzlich aus der Vorstellung des Gesetzes hervorgehe, oder ob nicht manche andere sinnliche Antriebe mitwirken, die auf den Vortheil (oder zur Verhütung eines Nachtheils) angelegt sind“ (MS VI, 447).

bestimmte Situation vorliegt, einen Ausweg, indem er ein eigenes Testkriterium entwickelt. Anhand verschiedener Beispiele illustriert er nämlich das Phänomen der Echtheitsprobe.[11] Bei dieser wendet er die Methode der Isolierung[12] an; bisweilen gebraucht er mit Blick auf die Motivanalyse als Analogie auch die Vorgehensweise eines Chemikers.[13] Bei einer Bewährungsprobe, die ein *experimentum crucis* darstellt, kostet den Akteur die Umsetzung der eigenen moralischen Überzeugung viel; sie fordert substantielle Verzichte oder bringt gravierende Nachteile mit sich, ohne daß eine Aussicht besteht, daß die Inkaufnahme all des Negativen sich für ihn letztlich auszahlt.[14] Die Moralität zeigt sich in ihrer Reinheit, wenn eine eigennützige Motivation ausgeschlossen ist. Eine Selbsttäuschung, die Legalität seines Handelns für ein aussagekräftiges Indiz für seine Moralität zu halten, ist in einer derartigen Bewährungssituation nicht möglich. Die Intention Kants wird meines Erachtens verkannt, wird ihm mit Blick auf die einschlägigen Beispiele der Vorwurf eines strikten Rigorismus gemacht. Es ist vielmehr bei ihm die aszetische Absicht erkennbar, die moralische Gesinnung in ihrer Reinheit darzustellen und dabei auf die Situation der Bewährungsprobe mit ihrer diakritischen Funktion hinzuweisen. Wer in dieser gänzlich versagt, hat sich selbstkritisch zu fragen, wie es um seine moralische Motivation bestellt ist.

3. Moralische Selbsterkenntnis

Im Kontext der Gesinnungsethik obliegt der Aszese die Ausbildung einer moralischen Sensibilität bezüglich der Motive. Entsprechende Stichwörter sind unter anderem: *exercitium* der moralischen Selbsterkenntnis, Gewissenserforschung und moralische Wachsamkeit. Diese Fähigkeiten sind nicht nur in exzeptionellen Situationen der Bewährung gefragt, sondern ebenso in der alltäglichen moralischen Praxis. Für Kant ist die Aufforderung zum „nosce te ipsum" die erste der Pflichten gegen sich selbst, die er in folgender

[11] Auf diese Beispiele und das Phänomen der Echtheitsprobe bin ich ein wenig ausführlicher eingegangen in: *D. Witschen*, Echtheit der Moralität und supererogatorische Handlungen. Eine Zuordnung mit Blick auf Kants Ethik, in: ThPh 78 (2003) 531–544, hier: 534–540, so daß es sich an dieser Stelle erübrigt.

[12] Vgl. dazu *H. J. Paton*, Der Kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin 1962, 40.

[13] Der Philosoph kann „beinahe wie der Chemist … ein Experiment mit jedes Menschen praktischer Vernunft anstellen …, um den moralischen (reinen) Bestimmungsgrund vom empirischen zu unterscheiden" (KpV V, 92).

[14] Vgl. *M. Baron*, Handeln aus Pflicht, in: *K. Ameriks/D. Sturma* (Hgg.), Kants Ethik, Paderborn 2004, 80f.: „Weil Kant nur Beispiele für das Handeln aus Pflicht diskutiert, in denen die Neigung der Pflicht zuwiderläuft …, liegt der Gedanke nahe, daß nur solche Handlungen aus Pflicht begangen werden können, die gegen die Neigung verstoßen. Der Grund dafür, daß er nur diese Fälle von Handlungen aus Pflicht diskutiert, besteht jedoch in seinem Bemühen um Beispiele, die es so evident wie möglich machen, daß eine Person aus Pflicht handelt. Eine solche Evidenz liegt vor, wenn die Handlung auf keinem anderen Anreiz beruht. Ist es nicht im Interesse der Person und hat sie auch keine Neigung zu dieser Handlung, so muß sie aus Pflicht handeln."

Weise versteht: „Erkenne (erforsche, ergründe) dich selbst, nicht nach deiner physischen Vollkommenheit ..., sondern nach der moralischen, in Beziehung auf ... dein Herz, ob es gut oder böse sei, ob die Quelle deiner Handlungen lauter oder unlauter“ (MS VI, 441).[15] Es ist schwer, die „Tiefen (Abgrund) des Herzens“ zu ergründen. Es sind zunächst die inneren Hindernisse des bösen Willens, mithin selbstsüchtige Motive auszuräumen, um dann die ursprüngliche und nicht verlierbare Anlage zum guten Willen zu entwickeln. Die prozessuale Aufgabe der moralischen Selbsterkenntnis ist für Kant „aller menschlichen Weisheit Anfang“ (ebd.). Er macht auf die Möglichkeit des Selbstbetrugs aufmerksam, auf die „Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung ächter moralischer Gesinnung in uns abhält“ (RGV VI, 38). Sich selbst betrügen kann der, der die Legalität seines Handelns bereits für seine Moralität hält. Kant spricht von der „Tücke des menschlichen Herzens ..., wenn nur die Handlungen das Böse nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerechtfertigt zu halten“ (ebd.). Eine andere Art des Selbstbetrugs resultiert daraus, daß jemand sich nicht selbst prüft, „ob es nicht blos etwa Verdienst des Glücks sei, und ob nach der Denkungsart, die sie in ihrem Innern wohl aufdecken könnten, wenn sie nur wollten, nicht ... Laster von ihnen verübt worden wären, wenn nicht Unvermögen, Temperament, Erziehung, Umstände der Zeit und des Orts, die in Versuchung führen, (lauter Dinge, die uns nicht zugerechnet werden können) davon entfernt gehalten hätten“ (ebd.). Die moralische Selbsterkenntnis kann ebenfalls als Aufgabe des Gewissens bestimmt werden, ist dieses doch „innerer Gerichtshof“ und in Sonderheit „Richter über sich selbst“ (MS VI, 431 f.). In aszetischer Hinsicht gilt es „zu cultivieren, die Aufmerksamkeit auf die Stimme des inneren Richters zu schärfen und alle Mittel anzuwenden ..., um ihm Gehör zu verschaffen“ (MS VI, 401). Dazu ist eine moralische Wachsamkeit *(vigilantia moralis)* erforderlich; diese soll „auf die Reinigkeit unserer Gesinnung ... gerichtet sein“ (VE 157).

IV. Kultur der Tugend

1. Fortitudo moralis

Im inneren Konnex mit der *puritas moralis* steht ein weiterer, in aszetischer Hinsicht bedeutsamer Grundaspekt, der der Kultur der Tugend. Während eine aszetische Grundierung des erstgenannten Aspektes auf der Ebene der Gesinnungsethik hier interpretatorisch erfaßt worden ist, spricht

[15] Vgl. VE, 156: Zur ersten Pflicht gegen sich selbst gehört „die Selbstprüfung und die Selbsterforschung, ob die Gesinnungen auch moralische Reinigkeit haben? Es müssen die Quellen der Gesinnungen untersucht werden ... Die Vernachlässigung dieses ist ein großer Schaden der Moralität.“

Kant auf der Ebene der Tugendethik explizit von der Aszetik und ordnet dieser eine spezifische Aufgabe zu. Denn er definiert „moralische Ascetik" als „Kultur der Tugend" oder als „Übung in der Tugend" (MS VI, 484). Leiten läßt er sich dabei von der Einsicht, es bedürfe in der moralischen Praxis nicht nur eines guten, sondern auch eines starken Willens. Für ihn ist Tugend generell „moralische Gesinnung im Kampfe" (KpV V, 84), im Kampf deshalb, weil es mächtige Hindernisse gibt, die von einem Leben gemäß moralischer Haltungen abhalten. Der Gedanke, diese Hindernisse können nur bei einer entsprechenden moralischen Durchsetzungskraft beziehungsweise Stärke überwunden werden, ist für sein Verständnis von Tugend vorrangig. „Die Antriebe der Natur enthalten ... Hindernisse der Pflichtvollziehung im Gemüth des Menschen und (zum Theil mächtig) widerstrebende Kräfte, die also zu bekämpfen und durch die Vernunft ... zu besiegen er sich vermögend urtheilen muß: nämlich das zu *können,* was das Gesetz unbedingt befiehlt, daß er thun *soll.* Nun ist das Vermögen und der überlegte Vorsatz, einem starken, aber ungerechten Gegner Widerstand zu thun, die Tapferkeit (fortitudo) und in Ansehung des Gegners der sittlichen Gesinnung in uns, Tugend (virtus, fortitudo moralis)" (MS VI, 380).[16]

2. *Exercitium virtutis*

Für die moralische Praxis reichen mithin nicht moralische Erkenntnisse und moralische Motivation aus; überdies ist Übung der moralischen Kompetenz unabdingbar. Denn es gibt einen Hiatus zwischen Wollen und Können, wobei unter ‚Können' nicht eine Potentialität, sondern ein Vermögen verstanden wird.[17] Ein solches Können läßt sich durch Übung erreichen. Die Tugend muß, wie bereits erwähnt, „durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, geübt werden; denn man kann nicht Alles sofort, was man will, wenn man nicht vorher seine Kräfte versucht und geübt hat" (MS VI, 477). Wie der Mensch allgemein „das einzige Geschöpf (ist), das erzogen werden muß" (Päd IX, 441), um ein diszipliniertes, kultiviertes, zivilisiertes und schließlich moralisches Leben führen zu können (vgl. Päd IX, 449f.), so hat er im Besonderen durch

[16] Vgl. ebenfalls MS VI, 405: Tugend ist „die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nöthigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz *ausführenden* Gewalt selbst constituirt."

[17] Mit Hilfe der Distinktion zwischen dem ‚Können' als einer Potentialität und einem Vermögen läßt sich ein vermeintlicher Widerspruch in Kants Ausführungen aufklären. Zum einen ist er der Ansicht, daß die Befolgung des kategorischen Imperativs „in jedes Gewalt zu aller Zeit" ist; „was [der Mensch] in dieser Beziehung will, das kann er auch" (KpV V, 36f.). Hier meint das Können die entsprechende Möglichkeit; wer moralisch gut handeln will, dem ist bewußt, daß er die entsprechende Potentialität besitzt. Das moralische Wollen setzt ein moralisches Können voraus. Zum anderen steht Kant in der Aszetik eine Diskrepanz zwischen Wollen und Können vor Augen. Hier meint Können das eingeübte und somit erprobte, das erworbene und konkret zuhandene Vermögen, mit Hilfe dessen der Mensch zur Umsetzung des moralisch Gewollten in der Lage ist.

gewolltes und beharrliches Bemühen seine moralischen Fähigkeiten zu erwerben und zu schulen. „(O)bgleich das Vermögen (facultas) der Überwindung aller sinnlich entgegenwirkenden Antriebe seiner Freiheit halber schlechthin vorausgesetzt werden kann und muß, so ist doch dieses Vermögen [der Tugend] als Stärke ... etwas, was erworben werden muß, dadurch daß die moralische Triebfeder ... durch Betrachtung (contemplatione) der Würde des reinen Vernunftgesetzes in uns, zugleich aber auch durch Übung (exercitio) erhoben wird“ (MS VI, 397).

An Stellen wie den soeben zitierten wird offentsichtlich, daß Kant sich in seiner Ethik nicht völlig auf normativ-ethische und metaethische Reflexionen und Argumentationen sowie auf allgemeine Überlegungen zur moralischen Motivation beschränken will. Er kennt auch eine aszetische Dimension der Ethik, was bis in den Gebrauch seiner Terminologie hinein (asketisch kultivieren, *contemplatio*, *exercitio*) deutlich wird, und er erachtet diese für bedeutsam. Ohne Aszese ist dem Menschen eine konstante und verlässliche moralische Praxis, ein Fortschreiten, ein Wachsen und Reifen im Guten nicht möglich. Für eine moralische Lebensführung ist mithin, wie bereits angedeutet, dreierlei erforderlich: das Erkennen des Gesollten, also des moralisch Guten und Richtigen – das Wollen des als gut und richtig Erkannten – das für die Umsetzung des Gewollten notwendige Können. Mit anderen Worten bedarf es der *principia diiudicationis* sowie der *principia executionis*, wobei letztere, wie jetzt erkennbar wird, sich aus zwei Teilelementen zusammensetzt: denen der Motivation und der Tugend. Letztere ist nicht nur als Fertigkeit, die eine Leichtigkeit des Handelns bewirkt (MS VI, 407), beziehungsweise als Gewohnheit, die durch über lange Zeit sich erstreckende Übung erworben wird, zu verstehen; sie ist insbesondere eine „Wirkung überlegter, fester und immer wieder geläuterter Grundsätze“ (MS VI, 383), so daß die Person gerüstet ist, auf unterschiedliche Umstände und auf neue Versuchungen adäquat zu reagieren. Außer dem konträren Gegensatz zwischen Tugend und Laster kennt Kant ebenfalls die Kategorie der „Untugend“, worunter er den kontradiktorischen Gegensatz zur Tugend, näherhin eine moralische Schwäche, einen Mangel an moralischer Stärke versteht.[18] Deren Vermeidung dürfte spezifische Aufgabe der Aszese sein.

3. Fragilitas

In seiner Religionsschrift spricht Kant von der Gebrechlichkeit *(fragilitas)* des Menschen als der ersten von drei Stufen eines „Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur“. Die Fragilität findet für ihn ihren Ausdruck in der Paulinischen Klage „Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt“

[18] „Der Tugend ... ist die negative Untugend (moralische Schwäche) ... als logisches Gegenteil (contradictorie oppositum), das Laster aber... als Widerspiel (contrarie ... oppositum) entgegen gesetzt“ (MS VI, 384; vgl. ebd. 390).

(RGV VI, 29)[19], was meint, daß eine Person sich zwar das moralisch Gute zur Maxime nehmen will, diese Maxime im Widerstreit mit einer Neigung allerdings subjektiv die schwächere ist. Die Idee des „angeborenen Bösen", also dessen, was in der christlichen Tradition als Erbsünde bezeichnet worden ist, bringt seiner Ansicht nach zwar für die moralische „Dogmatik", also für die normative Ethik, keinen Erkenntnisgewinn, ist jedoch für die „moralische Ascetik" von Bedeutung, besagt sie doch: „Wir können in der sittlichen Ausbildung der anerschaffenen Anlage zum Guten nicht von einer uns natürlichen Unschuld den Anfang machen, sondern müssen von der Voraussetzung einer Bösartigkeit der Willkür in Annehmung ihrer Maximen der ursprünglichen sittlichen Anlage zuwider anheben und, weil der Hang dazu unvertilgbar ist, mit der unablässigen Gegenwirkung gegen denselben" (RGV VI, 51).

Kant weiß ferner, und dies ist aszetisch relevant, von den Versuchungen des Menschen. Erhebliche Anfechtungen ergeben sich unter anderem aus „Widerwärtigkeiten, Schmerz und Mangel"; er erwähnt die Armut „als eine große Versuchung zu Lastern" (MS VI, 388). In derartigen Situationen des Erleidens von nicht-sittlichen Übeln – also nicht nur im Sich-Verhalten zu Neigungen, die auf die Erfüllung eines eigenen Interesses aus sind – hat der Mensch sich mit der Stärke seiner Tugend zu bewähren. Der „Mensch kann sich keinen Begriff von dem Grade und der Stärke einer Kraft, dergleichen die einer moralischen Gesinnung ist, machen, als wenn er sie mit Hindernissen ringend und unter den größtmöglichen Anfechtungen dennoch überwindend sich vorstellt" (RGV VI, 61).

4. Demut und Selbstachtung

Das Wissen um die moralische Fragilität ermöglicht eine adäquate Selbsteinschätzung, bei der es eine Balance zu halten gilt. Auf der einen Seite weiß der Mensch darum, daß er mit seiner moralischen Praxis nicht den ihm durch seine praktische Vernunft erkennbaren Maßstäben genügt. Die daraus resultierende Haltung hat die der Demut zu sein. „Die Vergleichung der Handlungen mit dem moralischen Gesetz macht demütig. Der Mensch hat Ursache, eine kleine Meinung von sich zu haben, weil seine Handlungen sowohl dem moralischen Gesetz entgegengesetzt sind als auch der Reinigkeit mangeln. Aus Gebrechlichkeit übertritt der Mensch das Gesetz ... und aus Schwäche kommen seine guten Handlungen der Reinigkeit des Gesetzes nicht bei" (VE 159). Der Demut steht das entgegen, was Kant ‚Eigendünkel' nennt und worunter er „ein Wohlgefallen an sich selbst (arrogantia)" (KpV V, 73) versteht. Jene darf allerdings nicht eine Mutlosigkeit oder eine Verzagtheit zur Konsequenz haben, die wiederum eine Tatenlosigkeit bewirken. „Eigendünkel und Mutlosigkeit sind die zwei Klippen, auf die

[19] Kant führt die entsprechende Textstelle als Beleg nicht an. Es ist Röm 7,18.

der Mensch gerät, wenn er sich von der einen oder anderen Seite vom moralischen Gesetz entfernt“ (VE 160). Auf der anderen Seite hat der Mensch Grund, von sich „eine große Meinung“ (VE 157) zu haben, hat er doch die Fähigkeit zur Moralität. Deretwegen besitzt er ein „Gefühl der Erhabenheit seiner moralischen Bestimmung“, das es „als Mittel der Erweckung sittlicher Gesinnungen“ zu stimulieren gilt (RGV VI, 50). Bewährt er sich in dieser Fähigkeit, erhebt dies seine Seele (vgl. MS VI, 483) und hat er Grund zur Selbstachtung. „Aus unserer aufrichtigen … Vergleichung mit dem moralischen Gesetz (dessen Heiligkeit und Strenge) muß unvermeidlich wahre Demuth folgen: aber daraus, daß wir einer solchen inneren Gesetzgebung fähig sind, … zugleich Erhebung und die höchste Selbstschätzung, als Gefühl eines inneren Werths … und eine unverlierbare Würde …, die ihm Achtung … gegen sich selbst einflößt“ (MS VI, 436). Wie Kant mit einer kasuistischen Frage zeigt, ist er sich des Problems bewußt, die Balance zwischen Demut und Selbstachtung herstellen zu können: „Ist nicht in dem Menschen das Gefühl der Erhabenheit seiner Bestimmung, d.i. die Gemüthserhebung … als Schätzung seiner selbst, mit dem Eigendünkel …, welcher der wahren Demuth (humilitas moralis) gerade entgegengesetzt ist, zu nahe verwandt, als daß zu jener aufzumuntern es ratsam wäre …? oder würde diese Art von Selbstverläugnung nicht vielmehr den Ausspruch Anderer bis zur Geringschätzung unserer Person steigern und so der Pflicht (der Achtung) gegen uns selbst zuwider sein?“ (MS VI, 437).

5. Herrschaft über sich selbst

Um durch Aszese „Tugendstärke“ zu erreichen, bedarf es einer „Herrschaft über sich selbst“ (MS VI, 407), was einen bestimmten Umgang mit den natürlicherweise gegebenen Emotionen beziehungsweise Neigungen bedingt. Näherhin gilt es, Affekte zu zähmen und Leidenschaften zu beherrschen. Unter einem ‚Affekt‘ versteht Kant ein spontan sich einstellendes, kurzzeitiges Gefühl, unter einer ‚Leidenschaft‘ eine „zur bleibenden Neigung gewordene sinnliche Begierde“; zur Exemplifizierung verweist er auf den Unterschied zwischen Zorn und Haß (vgl. MS VI, 407f.). Die Grundregel Kants im Umgang mit Gefühlen und Neigungen, mit anderen Worten mit der Sinnlichkeit, ist die, daß die Person diese unter Kontrolle zu halten, zu disziplinieren hat, um die Herrschaft über sich selbst zu erlangen beziehungsweise zu bewahren. Es geht ihm nicht um ein Freisein von Neigungen, sondern darum, von diesen nicht beherrscht zu werden, also um „Autokratie“ als das Vermögen, „über seine dem Gesetz widerspenstige Neigungen Meister zu werden“ (MS VI, 383). Der Sinn der Autokratie ist mithin ein negativer, ein limitierender; die Neigungen sind so weit zu begrenzen, daß sie kein Hindernis für die Moralität bedeuten. Bei Kants entsprechenden Ausführungen klingen aszetische Motive an wie Kultivierung der Gefühle, Reinigung der Affekte, Selbstdisziplin. In seinen Vorle-

sungen zur Ethik heißt es etwa: „Wer sich moralisch disziplinieren will, muß sehr auf sich acht haben, von seiner Handlung oft vor dem innerlichen Richter Rechenschaft ablegen, da dann durch lange Übungen dem moralischen Bewegungsgrunde Stärke gegeben und durch Kultur eine Gewohnheit erworben wird ... Hierdurch wird das moralische Gefühl kultiviert, d(a)nn wird die Moralität Stärke und Triebfedern haben ... Ohne Disziplin seiner Neigungen kann der Mensch nichts erhalten; folglich liegt in der Selbstbeherrschung eine unmittelbare Würde" (VE 174f.). Daß ein Gefühl nicht nur etwas Hinderliches, sondern auch etwas Förderliches sein kann, das es zu verfeinern gilt, verdeutlicht Kant am Beispiel des Mitleids. Obgleich es seiner Ansicht nach nicht gefordert werden kann, ein bestimmtes Gefühl zu haben, so ist doch die „thätige Teilnahme [am] Schicksale" anderer beziehungsweise „die mitleidige(n) natürliche(n) ... Gefühle in uns zu cultivieren" eine indirekte Pflicht. Als Beispiel nennt er, daß die Orte, an denen Arme, denen das Notwendigste fehlt, sich aufhalten, ebenso Krankenzimmer und Gefängnisse, nicht zu umgehen, „um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne, auszuweichen", sondern gezielt aufzusuchen sind (MS VI, 457).

6. Aszetischer Imperativ: sustine et abstine

Aszese ist für Kant ebenfalls „eine Art von Diätetik ..., sich moralisch gesund zu erhalten" (MS VI, 485). Dazu gehört ein bestimmter Umgang mit spezifischen Lebensbedingungen. Als einschlägigen Grundsatz, der als aszetischer Imperativ bezeichnet werden kann, macht er sich das stoische Motto „sustine et abstine" zu eigen: „Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren (assuesce incommodis et desuesce commoditatibus vitae)" (MS VI, 484). Je nach Situation kann ein Ertragen von nicht-sittlichen Übeln, die dem Menschen als Widerfahrnisse zustoßen, oder ein Verzicht auf nicht-sittliche Werte, auf die er als Annehmlichkeiten nicht angewiesen ist, gefordert sein. Im Unterschied zum Grundsatz „viribus concessis utere", der positive Pflichten beinhaltet, hat der aszetische Imperativ „sustine et abstine" Unterlassungspflichten zum Gegenstand, die „zur moralischen Gesundheit" gehören (MS VI, 419). Kant macht auf eine fundierende Bedingung für die Charakterbildung aufmerksam: „Sustine et abstine, ist die Vorbereitung zu einer weisen Mäßigkeit. Wenn man einen guten Charakter bilden will: so muß man erst die Leidenschaften wegräumen. Der Mensch muß sich in Betreff seiner Neigungen so gewöhnen, daß sie nicht zu Leidenschaften werden, sondern er muß lernen, etwas zu entbehren, wenn es ihm abgeschlagen wird. Sustine heißt: erdulde und gewöhne dich zu ertragen!" (Päd IX, 486f.)

7. Animus strenuus et hilaris

Für Kants Verständnis von Aszese ist aufschlußreich, welches für ihn ihre signifikanten Kennzeichen sind. Es sind dies zum einen das „wackere“ und zum anderen das „fröhliche Gemüt“ *(animus strenuus et hilaris)* (MS VI, 484). Von der erstgenannten Gemütsstimmung ist bereits wiederholt implizit die Rede gewesen. Zur Praxis einer moralischen Existenz gehört eine kontinuierliche Tatkraft, die sich gerade in der Überwindung von Hindernissen, im bewußten Ertragen von Beschwernissen oder in gewollten Verzichtsleistungen bewährt und in ihrer Stärke zeigt. Daher inkriminiert Kant insbesondere eine „Gemächlichkeit“ und eine „Verzärtelung“ (vgl. Päd IX, 477). Was er mit Blick auf die physische Gesundheit als Grundsatz der Diätetik formuliert, das gilt für ihn analog hinsichtlich der „moralischen Gesundheit“: „Auf Gemächlichkeit muß die Diätetik nicht berechnet werden; denn diese Schonung seiner Kräfte und Gefühle ist Verzärtelung, d.i. sie hat Schwäche und Kraftlosigkeit zur Folge ... aus Mangel an Übung“ (SF VII, 100). Die mit einer moralischen Lebensführung verbundenen Mühen, Opfer und Verzichte, die nicht Selbstzwecke, sondern nicht zu umgehende Wege sind, führen Kant zufolge nicht dazu, daß das Gemüt des Akteurs „finster und mürrisch“ (MS VI, 484) wird. Im Gegenteil, eine aszetische Lebensform hat ein „fröhliches Herz“ zur Konsequenz. „Die Zucht (Disciplin), die der Mensch an sich selbst verübt, kann ... nur durch den Frohsinn, der sie begleitet, verdienstlich und exemplarisch werden“ (MS VI, 485). Zur Begründung, warum die Freude die konsekutive Eigenschaft moralischer Aszese ist, stellt er die rhetorische Frage: „Denn wer sollte wohl mehr Ursache haben, ... sich in eine fröhliche Gemütsstimmung zu versetzen und sie sich habituell zu machen, als der, welcher sich keiner vorsetzlichen Übertretung bewußt und wegen des Verfalls in eine solche gesichert ist"(MS VI, 485; vgl. Päd IX, 499). Das „fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht“ ist nicht die Triebfeder moralischen Handelns, sondern etwas, was „die Tugend begleitet“ (MS VI, 485), und ein „Zeichen der Ächtheit tugendhafter Gesinnung“ (RGV VI, 24, Anm.). Es zeigt an, daß der Akteur „das Gute auch lieb gewonnen, d.i. es in seine Maxime aufgenommen“ hat (ebd.). Kants Überlegungen zum „Temperament der Tugend“ (ebd.) beweisen, daß sein Verständnis von Aszese weit von dem entfernt ist, was ihr sonst nicht selten zugeschrieben wird, nämlich etwas Selbstquälerisches, Verbissenes und Freudloses an sich zu haben.

8. Vervollkommnung

Aszese stellt einen teleologisch ausgerichteten Prozeß dar. Sie ist nämlich ein Streben zum Besseren beziehungsweise ein Fortschreiten im Guten, mit anderen Worten ein Vervollkommnen. Wegen seiner Fragilität ist dem Menschen als sinnlich-vernünftigem Wesen mehr nicht möglich. Hinsichtlich des Ideals der Vollkommenheit ist „das Streben, aber nicht das Erreichen

derselben ... Pflicht, deren Befolgung also nur im continuirlichen Fortschreiten bestehen kann" (MS VI, 446). Ein derartiges Streben setzt die Grundentschiedenheit zum Guten voraus; ist diese nicht gegeben, ist eine „Revolution in der Gesinnung" (RGV VI, 47), eine Metanoia, notwendig. Deshalb gilt: „Die moralische Bildung" muß „nicht von der Besserung der Sitten, sondern von der Umwandlung der Denkungsart und von der Gründung eines Charakters anfangen" (RGV VI, 48). Die prinzipielle Entschiedenheit zum Guten hat sich dann zu bewähren; wenn der Mensch „den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt ...: so ist er sofern, dem Princip und der Denkungsart nach ein fürs Gute empfängliches Subject; aber nur in continuirlichem Wirken und Werden ein guter Mensch" (RGV VI, 47f.). „Heiligkeit im ... Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens" (KpV V, 84) ist nicht möglich, sondern nur ein kontinuierliches Streben, ein approximatives Erreichen. Im Unterschied zu Gott ist der Mensch kein heiliges Wesen, das nicht versucht werden kann (vgl. MS VI, 383), in dem „kein hindernder Antrieb dem Gesetze seines Willens entgegen wirkt" (MS VI, 405). Wegen der Gefährdungen hebt die Tugend „immer von vorne an", ist sie nicht „in Ruhe und Stillstand" (MS VI, 409); „die moralische Besserung der Gesinnung" ist ein mühsamer und langwieriger Prozeß (SF VII, 60, Anm.). Je mehr es jedoch gelingt, zur Selbstverständlichkeit des Guten, zu einer Leichtigkeit zu gelangen im Streben, seine Praxis nach moralischen Grundhaltungen zu gestalten, desto eher zeigt sich jedoch: „Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüth in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschließung ... Das ist der Zustand der Gesundheit im moralischen Leben" (MS VI, 409).

Kants diesbezügliche aszetische Überlegungen sind nicht nur von einem großen moralischen Ernst sowie einer hohen Idealität gekennzeichnet, sondern ebenfalls von einer klaren Nüchternheit. Er wendet sich in diesem Kontext ausdrücklich gegen Schwärmerei und gegen Phantasterei. Schwärmerei führe dazu, „leere Wünsche und Sehnsuchten nach unersteiglicher Vollkommenheit" (KpV V, 155) zu entwickeln. Anhand zweier Gedanken läßt sich die Nüchternheit Kants verdeutlichen. Zum einen ist aufschlußreich, welchen Einwand er gegen die Kategorie der „überverdienstlichen", also der supererogatorischen Handlungen erhebt: „Es ist lauter Schwärmerei und Steigerung des Eigendünkels, wenn man die Gemüther durch Aufmunterung zu Handlungen als edler, erhabener ... stimmt, dadurch man sie in den Wahn versetzt, als wäre es nicht Pflicht, d.i. Achtung fürs Gesetz ..., was den Bestimmungsgrund ihrer Handlungen ausmachte" (KpV V, 84f.).[20] Zum anderen erkennt er die Berechtigung von Adiaphora an: „Phantastisch-tugendhaft" kann „der genannt werden, der keine in Ansehung der Moralität gleichgültige Dinge (adiaphora) einräumt und sich alle seine

[20] Näheres dazu in: *Witschen* (siehe Anmerkung 11), 540–544.

Schritte … mit Pflichten als mit Fußangeln bestreut …; eine Mikrologie, welche, wenn man sie in die Lehre der Tugend aufnähme, die Herrschaft derselben zur Tyrannei machen würde“ (MS VI, 409). Bei allem Streben nach Vervollkommnung, wie Kant es in aszetischer Absicht fordert, darf nüchtern-realistisch nicht außer acht gelassen werden, was die *conditio humana* ist, um den Menschen nicht zu überfordern.

9. Religiöse Fehlformen der Aszese

Was Kants Verständnis von moralischer Aszese kennzeichnet, das läßt sich schließlich partiell nochmals im Kontrast erschließen, wenn er jenes von seiner Wahrnehmung bestimmter Formen religiös motivierter Aszese absetzt. Als eine Kontrastfolie dient ihm die „Mönchsascetik“, die er strikt ablehnt, wobei für unsere Zwecke dahingestellt bleiben kann, ob er das Selbstverständnis dieser Aszetik zutreffend erfaßt hat oder nicht, ob er nicht eher Fehlformen vor Augen hat. Für ihn ist die „Mönchsascetik“, so wie er sie versteht, aus mehreren Gründen abzulehnen. Denn diese, die „mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht“, sieht er durch „abergläubische Furcht“ motiviert; er hält sie für unaufrichtig, da eine „Abscheu vor sich selbst“ geheuchelt wird. Ihr Ziel ist nicht die Reue mit der Absicht, sich moralisch zu bessern, sondern „schwärmerische Entsündigung“ (MS VI, 485). Sie bewirkt nicht „den Frohsinn, der die Tugend begleitet“, er unterstellt ihr sogar einen „geheimen Haß gegen das Tugendgebot“. Weil sie nicht moralisch motiviert, etwa auf aufrichtige Reue ausgerichtet ist, macht sie „freudenlos, finster und mürrisch“. Moralische Aszese in seinem Sinne und derartige religiöse Aszese sind für ihn „zwei sehr verschiedene … Vorkehrungen“ (ebd.). Keine Berechtigung hat die Religion, die den Menschen „finster macht“; der Mensch hat Gott vielmehr „mit frohem Herzen, und nicht aus Zwang [zu] dienen“ (Päd IX, 485).

Generell dürfen Religion beziehungsweise Frömmigkeit kein Surrogat der Tugend sein. Das Kriterium für richtige religiöse Praxis ist für Kant ein moralisches; es geht ihm um die „Religion des guten Lebenswandels“ (RGV VI, 51). Mit anderen Worten: „Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in der Moralität des Menschen setzt“ (SF VII, 49). Insofern spezifische religiöse Praktiken wie Wallfahrten, Kasteiungen und Fasten diesem Kriterium nicht genügen, also nichts „zur Veränderung der Seele“ beitragen (vgl. Päd IX, 488), sind sie aus seiner Sicht unnütz, Ergebnis eines anthropomorphen Gottesbildes, ein „Religionswahn“ (vgl. RGV VI, 168f.). Das richtige moralische Ideal, das „Ideal der moralischen Vollkommenheit“, sieht er hingegen in der Lehre Jesu verkündet: „Obgleich durch die größten Anlockungen versucht“ (RGV VI, 61), hat Jesus nach diesem Ideal ganz und gar gelebt. Er ist für Kant „die personificirte Idee des guten Princips“ (RGV VI, 60), das „Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit“ (RGV VI, 61).

V. Schlußbemerkung

Im Vorhergehenden ist Kant bewußt ausgiebig selbst zu Wort gekommen. Die Zitate belegen meines Erachtens den Gebrauch einer aszetischen Sprache sowie eine aszetische Grundierung auch in Kontexten, die er nicht ausdrücklich dem Bereich zuordnet, den er als ‚Ascetik' bezeichnet. In konstatierender Weise ist in ihren unterschiedlichen Facetten eine aszetische Dimension in Kants Ethik aufgezeigt und anhand ausgewählter Stichwörter exemplifiziert worden, ohne nun das einer Beurteilung oder Kritik zu unterziehen, was er zu den einzelnen Punkten als seine Ansicht vorbringt. Hat man einen Blick für diese Dimension gewonnen, die bei Kant-Interpreten in der Regel keine Beachtung findet, dann erschließt sich meiner Überzeugung nach manches für das Verständnis von einzelnen Bestandteilen seiner Ethik, insbesondere von denen, die seine Ausführungen zur moralischen Motivation (Gesinnung) und zur Tugend betreffen.

Es erhellt, warum Kant so großen Wert auf die Lauterkeit und die Echtheit der moralischen Gesinnung sowie in diesem Kontext auf die aufrichtige moralische Selbsterkenntnis legt, und warum er eine „Kultur der Tugend" für unerläßlich hält, die dem Menschen moralische Stärke verleiht. Für die moralische Lebensführung als Telos menschlicher Existenz sind – so Kants Grundeinsicht – nicht nur die Erkenntnisse der praktischen Vernunft und eine moralische Motivation notwendig, sondern es bedarf ebenfalls eines ausgebildeten Könnens. Diese Kompetenz erlangt der Mensch unter anderem durch Übung und Vervollkommnung der Fähigkeiten, die zur Umsetzung des moralisch Erkannten und Gewollten erforderlich sind, sowie durch adäquaten Umgang mit den Faktoren anthropologischer oder lebensweltlicher Art, die moralisch gutes Handeln entweder behindern oder befördern. Mit einem Wort: Nicht anders als die ihm vorausgehende theologisch-ethische Tradition hält Kant Aszese, wenn auch in seinen Ausformungen, für angezeigt, so die moralische Lebensform gelingen soll.

ThPh 81 (2006) 385–399

Formal semantische Erneuerung der Metaphysik

Von Edmund Runggaldier S. J.

Einleitung

Speziell in theologischen Kreisen wurde in den letzten Jahren viel vom vermeintlichen Ende der Metaphysik gesprochen. Verbreitet war die Auffassung, daß das Anliegen der Formalisierung metaphysische Fragestellungen ausschließe oder zumindest vereitle. Dessenungeachtet hat es aber gerade im Lager der analytischen Philosophie eine Renaissance metaphysischer Fragestellungen gegeben. In den letzten Jahrzehnten haben speziell formal semantische Arbeiten erneut zu metaphysischen Überlegungen geführt.

Fast paradox mutet es an, daß man gerade im Kontext der Ablehnung metaphysischer Zugänge und im Bemühen, jegliche Ontologie zu überwinden, wieder auf metaphysische Fragen zurückverwiesen wurde. Die weit verbreiteten Hoffnungen der frühen analytischen Philosophen auf Überwindung der Ontologie und Metaphysik durch Sprachphilosophie oder logische Analyse der Sprache wurden enttäuscht.

Metaphysik wird zwar auf unterschiedliche Weise verstanden; die Probleme, die man heute im Rahmen der analytischen Philosophie als metaphysisch einstuft, entsprechen aber jenen, die man in der Scholastik im Rahmen der *metaphysica generalis* oder *ontologia* behandelt hat. Um das festzustellen, genügt es, das Inhaltsverzeichnis einer beliebigen, vornehmlich allerdings englischsprachigen Einführung in die philosophische Logik dem Inhaltsverzeichnis eines beliebigen metaphysischen Traktats der Neuscholastik gegenüberzustellen.

In der Suárezianischen Tradition behandelte man zum Beispiel zunächst das Verhältnis von Aktualität und Möglichkeit *(de ente existenti et possibili)*, dann die Individuation, Identität und Wahrheit *(de proprietatibus entis)*, sodann die Kategorienfrage mit dem Universalienproblem *(de substantia et accidente)* und schließlich die Fragen nach der Wirksamkeit und Intentionalität von Agenten *(de causis)*.[1] Das sind aber auch die zentralen Themen, die heute im Rahmen der analytischen Philosophie unter der Bezeichnung „Metaphysik" behandelt werden.[2]

Ich werde in diesem Beitrag 1) auf den allgemeineren Hintergrund heutiger analytisch geprägter metaphysischer Debatten verweisen und die These

[1] Siehe zum Beispiel *J. Donat*, Ontologia, Oeniponte [10]1953.

[2] Siehe dazu: Metaphysics. An Anthology (eds. *J. Kim* and *E. Sosa*), Oxford 1999; The Oxford Handbook of Metaphysics (eds. *M. Loux* and *D. W. Zimmerman*), Oxford 2003; Metaphysics: The Big Questions (eds. *P. VanInwagen* and *D. W. Zimmerman*), Oxford 1998; Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics (eds. *St. Laurence* and *C. Macdonald*), Oxford 1998.

vertreten, daß Ontologie auch die Prämissen der praktischen Rationalität zu berücksichtigen hat, sodann 2) einige methodische Unklarheiten und Gefahren erwähnen, die sich aus formal semantischen Zugängen ergeben, und mich schließlich 3) auf die Frage nach den aristotelischen Substanzen/Kontinuanten konzentrieren. Ich habe vor, das Problem der Substanzen im Kontext von Überlegungen zu behandeln, wie man die Veränderung in der Zeit und die Prämissen von Zeitlogiken am besten deuten solle. Dabei werde ich das Problem der Indexikalität des „Jetzt" und die damit zusammenhängende ontologische Debatte anschneiden. Ich hoffe, Verständnis dafür zu wecken, daß weder die Metaphysik tot noch die Frage nach der Substanzontologie obsolet ist.

Allgemeiner Hintergrund

Ausschlaggebend für das Wiedererwachen metaphysischer Fragestellungen war paradoxerweise der Empirist und Logiker Quine, der durch seine Ausführungen auf letzte Konsequenzen bestimmter Positionen aufmerksam machte. Besonders sein Pochen auf die sogenannten *ontologischen Verpflichtungen* entfachte von neuem die ontologische Debatte. Man verpflichtet sich nämlich ontologisch, sobald man den Anspruch erhebt, daß die eigenen Aussagen wahr sind. Behaupte ich, daß eine singuläre Aussage der Form ‚Fa' wahr ist, so verpflichte ich mich auf eine existierende Entität a, die das Prädikat ‚F' erfüllt. Beanspruche ich, daß eine Allaussage der Form ‚alle F sind G', wahr ist, so verpflichte ich mich auf jene Entitäten, die, wenn sie F sind, auch G sind, oder, wenn sie das Prädikat ‚F' erfüllen, auch das Prädikat ‚G' erfüllen.

Auffallend ist ferner, daß die als endgültig überwunden geglaubte essentialistische Unterscheidung zwischen wesentlichen und akzidentellen oder kontingenten Eigenschaften gerade im Umgang mit formal semantischen Kalkülen wieder auftauchte. In der Sprachphilosophie hatte man gemeint, ein für allemal aufgewiesen zu haben, daß Notwendigkeit, Möglichkeit und Kontingenz lediglich *de dicto* verstanden werden können. Notwendig wäre eine Aussage lediglich aufgrund der Bedeutung der darin vorkommenden Wörter. „Notwendig", „a priori" und „analytisch" seien somit extensionsgleich. Aber gerade die rein formalen Arbeiten zur quantifizierten modalen Logik haben dazu geführt, daß man der Frage nach Modalitäten *de re*, das heißt auf Sachverhalte oder Dinge bezogen, nicht ausweichen konnte. Akzeptiert man Modalitäten *de re*, so muß man sich den Folgen des metaphysischen Essentialismus, das heißt der Unterscheidung zwischen notwendigen und kontingenten Eigenschaften, stellen.

Die modalen Kalküle dienen an sich zunächst nur formalen Zwecken, sie lösten aber Fragen aus, die metaphysischer Art sind. Die Interpretation des Rekurses auf mögliche Welten für die Durchführung von formalen Beweisen führte zur Frage: Sind alle möglichen Welten gleichermaßen real, oder

ist nur unsere aktuelle Welt real? Die eine Position nennt sich „Possibilismus" und wird vornehmlich von D. Lewis und seinen Anhängern vertreten; die andere hingegen „Aktualismus". Wie man sich entscheidet, hat Folgen für die Frage nach der Identität (auch im diachronen oder transtemporalen Sinn) von Individuen.

Die bis vor circa 30/40 Jahren als selbstverständlich akzeptierte These, daß Existenz kein Prädikat beziehungsweise keine Eigenschaft sei, wurde gerade von analytischen Philosophen in Frage gestellt. Im Rahmen der Entwicklung besagter modaler Kalküle begann man nämlich mit unterschiedlichen Individuenbereichen in unterschiedlichen möglichen Welten zu arbeiten. Das führte zur Annahme von Individuen, denen die Eigenschaft zukommt, in bestimmten Welten zu existieren und in anderen nicht zu existieren.

Auch jegliche Form von Substanzontologie galt als überwunden. Aber die Debatte über die Interpretation des in den positiven Wissenschaften so erfolgreichen vier-dimensionalen Raum-Zeitsystems führte zu einem Wiedererwachen der Frage, ob denn wirklich alle Entitäten vier-dimensional, das heißt auch zeitlich ausgedehnt zu verstehen seien. Sind Individuen wie wir Menschen nicht vielmehr drei-dimensional, insofern sie mit der Zeit gleichsam mitgehen und zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz als Ganze existieren? Die so aufgeflammte Debatte kennt auf der einen Seite den Perdurantismus, demzufolge alles auch zeitlich ausgedehnt und aus zeitlichen Phasen oder „Teilen" zusammengesetzt ist, und auf der anderen den Endurantismus, demzufolge es auch drei-dimensionale Entitäten gibt, die im Laufe der Zeit mit sich selbst identisch bleiben, obwohl sie sich verändern. Sie werden heute „Kontinuanten" oder „endurers" genannt und entsprechen den Substanzen im ersten Sinn der aristotelischen Tradition.

In der Entwicklung von temporalen Logiken entbrannte schließlich eine heftige Debatte über die Verwendung des indexikalischen Ausdrucks „jetzt": wie soll man die indexikalische Erfahrung des gegenwärtigen Augenblicks einordnen? In der sich daraus ergebenden Debatte haben wir es auf der einen Seite mit Äternalisten zu tun, die alle Zeitpunkte als ontologisch gleichrangig behandeln, und auf der anderen mit Präsentisten oder Aktualisten, die den jetzigen Zeitpunkt als den eigentlich und allein realen ansehen. Ich werde auf die Debatte noch ausführlicher eingehen.

Wofür man sich in den heutigen metaphysischen Debatten entscheidet, hängt wesentlich davon ab, ob man die Ontologie als Zweig der rein theoretischen Philosophie auffaßt oder ihr auch die Aufgabe zukommen läßt, die Voraussetzungen der praktischen Rationalität zu berücksichtigen. Die ontologische Frage nach dem, was es eigentlich gibt, wird heute vielfach als rein theoretische Frage verstanden. Demgegenüber galt die klassische Metaphysik als umfassende oder erste Wissenschaft. Sie hatte somit auch die Voraussetzungen der praktischen Rationalität zu berücksichtigen. Wenn für den Metaphysiker gilt, „sapientis est ordinare", so soll er offen sein für alle Lebensbereiche und klären, wie sie zueinander stehen.

Vermutlich halten sich die rein theoretischen Argumente der aktuellen Debatte für und wider die zwei Positionen des Äternalismus und Präsentismus die Waage. Die Berücksichtigung der Voraussetzungen der praktischen Rationalität dürfte allerdings das Gleichgewicht zum Kippen zugunsten des Präsentismus bringen. Wenn wir handeln und unsere Zukunft planen, dann setzen wir voraus, daß wir selbst Kontinuanten *(endurers)* sind und daß es die Vergangenheit nicht mehr und die Zukunft noch nicht gibt, daß also im eigentlichen Sinne lediglich die Gegenwart real ist. Wir rechnen aber mit der Zukunft und mit der Möglichkeit, sie zu gestalten.

Vornehmlich die Begriffe der Handlung und des Handelnden erfordern die Berücksichtigung des indexikalischen Wissens, durch welches sich der jeweils Handelnde im Raum-Zeit-Gefüge zurechtfinden kann. Der Handelnde weiß im Augenblick der Handlung, daß er im *hic et nunc* handelt. Besonders die indexikalische Erfahrung des „Jetzt" ist für die Erklärung der Handlung von Relevanz. Der objektive Zugang zur Wirklichkeit, der die theoretischen Wissenschaften auszeichnet, muß aber um der Objektivität und Transsubjektivität willen gerade diesen Aspekt ausklammern.

Methodische Fragen und Probleme

Trotz der geschilderten Entwicklung ist der Verdacht nach wie vor verbreitet, die formal-semantischen Fragestellungen führten nicht zu echt metaphysischen Fragestellungen. Die formalen Mittel und die Forschungen, die sich ihrer bedienen, seien hinderlich, Metaphysik zu betreiben. Der formal semantische Zugang sei gekennzeichnet durch methodische Engführung und ignoriere die philosophiegeschichtliche Entwicklung nach Kant. Ein gängiger Vorwurf gegen den Anspruch, in der Tradition der formalen Semantik Metaphysik zu betreiben, lautet, der formal semantische Zugang verführe zu einer äußerst naiven Sicht der metaphysischen Fragestellungen. Man dürfe somit nicht von einer formal semantischen Erneuerung der Metaphysik sprechen. Zuerst sei die Frage zu klären, wie man angesichts der vielfältigen Einwände gegen die Möglichkeit einer jeglichen Metaphysik den Anspruch erheben könne, dennoch Metaphysik zu betreiben.

Da der Verdacht der methodischen Unklarheit, ja vielleicht auch Naivität, nicht ganz von der Hand zu weisen ist, seien nun einige Gefahren genannt, die sich in der formal semantischen Tradition für die Metaphysik ergeben. Herausgreifen werde ich Gefahren im Kontext der Arbeiten mit Modellstrukturen, der Quantifikation und der Suche nach „truth-maker".

Modellstrukturen

Modellstrukturen braucht der Logiker, um Modelle konstruieren zu können, und Modelle braucht er, um Gültigkeitsbeweise von Formeln und Kalkülen durchführen zu können. Modellstrukturen sind geordnete n-tupel.

Für prädikatenlogische Sprachen enthalten sie zuerst eine Menge von Individuen, über die quantifiziert wird, sowie eine Funktion (Denotationsfunktion), die den Ausdrücken der Sprache die jeweilige Extension zuordnet: den singulären Termini Einzelindividuen und den Prädikaten Mengen von Individuen. Diese Zuordnungs-, Interpretations- oder Denotationsfunktion ermöglicht es, auf einfache und klare Weise die Wahrheitsbedingungen von Aussagen festzulegen. Worin besteht aber nun die angedeutete Gefahr?

Die für logische Zwecke so hilfreiche Arbeit mit Denotationsfunktionen verführt zum Extensionalismus, das heißt zur These, daß die Bedeutung von Prädikaten durch die Menge der Individuen, auf die sie zutreffen oder durch die sie erfüllt werden, bestimmt ist. Handelt es sich um mehrstellige Prädikate, so besteht die Bedeutung demnach in der Menge der geordneten n-tupel, auf die sie zutreffen oder durch die sie erfüllt werden. Mit dem Extensionalismus drängt sich evidentermaßen ein bestimmter Nominalismus auf. Ist die Referenz von Prädikaten durch Mengen von Individuen bestimmbar, brauchen wir keine Eigenschaften als eigene Entitäten.

Für die Entwicklung von modalen und temporalen Logiken müssen die prädikatenlogischen Sprachen durch Einführung von Modal- und Temporaloperatoren erweitert werden. Die Modellstrukturen werden folglich durch Hinzufügung einer Menge von Zeitpunkten und einer Ordnungsrelation zwischen diesen beziehungsweise durch Hinzufügung einer Menge von möglichen Welten und einer Zugänglichkeitsrelation zwischen diesen erweitert.

Die Arbeit mit Modellen aufgrund komplexer Modellstrukturen hat sich als äußerst fruchtbar erwiesen. Sie ermöglichte es, unterschiedliche Formen von Temporalaussagen sowie unterschiedliche Stärkegrade von Modalitäten zu explizieren. Sie ermöglichte es ferner, Engpässe des reinen Extensionalismus zumindest relativ zu bestimmten Zielsetzungen zu überwinden. Das Problem beispielsweise möglicher Extensionsgleichheit von Prädikaten mit unterschiedlicher Bedeutung kann leicht durch Zuordnung unterschiedlicher Extensionen in unterschiedlichen Welten gelöst werden.

Die Vorteile und die Erfolge der Arbeit mit erweiterten Modellstrukturen insinuieren aber wiederum einen extensionalistischen Nominalismus, erweitert allerdings durch die Postulierung von Individuen in anderen möglichen Welten und zu anderen Zeitpunkten.

In der Tat, verschiedene Denker scheinen im Gefolge von D. Lewis problemlos derartige Postulierungen für Zwecke der Bestimmung von Wahrheitsbedingungen modaler beziehungsweise temporaler Aussagen in Kauf zu nehmen. Der sich aufdrängende kritische Vorwurf lautet: Wie kann man angesichts derart naiver Postulierungen Metaphysik betreiben wollen?

Die Antwort ist aber bereits eine philosophiegeschichtliche: Der formal semantische Zugang zu modalen und temporalen Problemen hat in den letzten Jahrzehnten eine rege Debatte über den Status von Individuen in ande-

ren Welten sowie zu vergangenen und zukünftigen Zeitpunkten ausgelöst. Die Debatte kann mit rein formalen Mitteln nicht gelöst werden; die angeschnittenen Fragestellungen sind bereits metaphysischer Art.

Quantifikation

Die Verwendung von All- und Existenzquantoren ist heute nicht mehr aus der Philosophie wegzudenken. Aber auch sie enthält Gefahren, auf die besonders methodisch kritisch eingestellte Denker verweisen.

Wie kann man – so ein gängiger Vorwurf – über Individuenbereiche quantifizieren, ohne vorher geklärt zu haben, wie man von diskreten, voneinander abgehobenen Individuen sprechen könne? Man müsse sie zunächst konstituieren oder zumindest wissen, wie man sie identifizieren solle. Allein die Annahme eines Individuenbereichs zeuge von einem naiven Realismus, der den Einwänden der post-kantianischen Philosophie nicht standhalten könne. Man könne nicht bezweifeln, daß die Quantifikation relativ zu bestimmten Zwecken Vorteile bietet, sie verführe aber zu einem vorschnellen und unkritischen einheitlichen Verständnis von Existenz, welches die Klärung dessen, was damit gemeint sei, verhindere. Dieser Einwand scheint besonders in den Fällen zu greifen, in denen man auch über Ereignisse (im Sinne Davidsons) quantifiziert.

Gravierende Einwände ergeben sich ferner aus der Praxis, Alltagsredewendungen und Formulierungen von Thesen in die sogenannte kanonische Notation der prädikatenlogischen Sprache mit dem faktischen Anspruch auf Bedeutungsgleichheit zu übertragen. Zuweilen wird der Verdacht geäußert, derartige Übersetzungen würden vorgenommen, um der ontologischen Verpflichtung auf unangenehme Arten von Entitäten auszuweichen. Diese Übersetzungen sind gewiß nicht harmlos. Ihnen haften zudem die Probleme an, die zum Paradox der Analyse führen: Soll x adäquat als y analysierbar sein, dann müßten die Ausdrücke „x" und „y" synonym sein. Wenn dem so ist, wie kann dann die Analyse neue Information vermitteln? Worauf es ankommt, ist, *was* jemand behauptet, und nicht, *wie* beziehungsweise mit welchem Satz er es behauptet. „That is, in any context where questions of existence arise the problem is whether or not we shall assert that so-and-so exists, not whether we shall choose some particular way of making that assertion."[3]

Noch gravierendere Bedenken gegen die These, die Metaphysik könne durch formal semantische Zugänge erneuert werden, ergeben sich aus der mit der Quantifikation einhergehenden Gepflogenheit, komplexe Gegenstände lediglich als Mengen von einfachen atomaren Elementen zu verstehen. Mengen sind abstrakte Gegenstände und sollten nicht für die Rekon-

[3] *W. P. Alston*, Ontological Commitments, in: Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics (eds. *St. Laurence* and *C. Macdonald*), Oxford 1998, 46–54, 50.

struktion dessen, was konkrete Individuen seien, herangezogen werden. Aus dem zum Extensionalismus und zur Quantifikation Gesagtem geht, in der Tat, hervor, daß diese Gefahr des Atomismus gegeben ist.

Quine gilt als exemplarischer Vertreter der Auffassung, Alltagsdinge seien raum-zeitlich ausgedehnte Portionen von „stuff", der nicht kontinuierlich sein muß. Denkt man diesen Ansatz konsequent zu Ende, so gibt es letztlich nur die zwei Extreme des ontologischen Universalismus und Nihilismus. Die atomaren Elemente bilden nämlich unendlich viele Mengen. Es wäre demnach auch nicht möglich, neue Dinge herzustellen, weil es sie bereits gäbe. Neu wäre nur die Verteilung des Stoffes. Dem einen Extrem des Universalismus zufolge gibt es prinzipiell so viele Dinge, wie es Mengen von atomaren Bestandteilen gibt, dem anderen zufolge überhaupt keine Dinge. Dieses andere Extrem kann deshalb „Nihilismus" genannt werden, weil es letztlich lediglich atomare Elemente gibt und sonst nichts.

Der Einwand gegen die Ansicht, man könne anhand von formal semantischen Mitteln die klassische Metaphysik erneuern, kann sich auf derartige Fehlentwicklungen berufen. Einleuchtend ist, daß Mengen als Mengen, das heißt abstrakten Gegenständen, keine aktiven Vermögen und Fähigkeiten *(powers)* zukommen können. Einleuchtend ist ferner, daß Mengen als Mengen anderen Identitätsbedingungen unterliegen als jene Individuen unseres Alltags, die wir zu den Lebewesen zählen.

Truth-maker

Durch die Fokussierung des objektiven Wahrheitsbegriffs in den formalen Semantiken kam es zur Diskussion über die „truth-maker": Der Grund für die Wahrheit einer Aussage liegt in den Sachen, über die man spricht. Was eine Aussage wahr macht, sind nicht die Sprecher oder das Bewußtsein, sondern die Wirklichkeit.

Unabhängig davon, wie die explizite Rede von „truth-maker" entstanden sein mag, hoffähig gemacht hat sie hauptsächlich Armstrong. Er tritt für die Annahme von Universalien und Sachverhalten ein und beruft sich dabei auf jenes Aristotelische Prinzip, das er „Wahrmacher-Prinzip" nennt: „According to this principle, for every contingent truth at least (and perhaps for all truths contingent or necessary) there must be something in the world that makes it true." [4]

Wer sich in der aktuellen ontologischen Debatte auf „truth-maker" beruft, versteht diese klarerweise nicht in einem kausal wirksamen Sinn, wohl aber im Sinne G. Bergmans als Gründe für die Wahrheit. Jede Wahrheit supervenient mit anderen Worten auf etwas in der Wirklichkeit: „Many

[4] *D. M. Armstrong*, Universals as Attributes, in: Metaphysics, 198–208, 203.

philosophers are attracted to the idea that truth *supervenes on being*, or that *every truth has a truthmaker.*"[5] Die Kritik gegen die Praxis, anhand des „Truth-maker-Prinzips" Metaphysik zu betreiben, setzt wiederum bei der methodischen Naivität an. Man dürfe rein methodisch nicht so vorgehen, daß man für bestimmte Redewendungen einfach Entsprechungen in der Wirklichkeit suchte. Täte man es, verfalle man der schlechten Gewohnheit, sprachliche und denkerische Eigenarten auf die Wirklichkeit zu projizieren.

Mit dieser Praxis vermeide man zwar den Nominalismus, man verfalle aber statt dessen der Tendenz, die Entitäten unnötiger- und unkritischerweise zu vermehren. Was besonders bedenklich ist, sei die Neigung, von komplexen Eigenschaften zu sprechen. Wir können nämlich problemlos komplexe Prädikate konstruieren; daraus folgt aber nicht, daß es korrespondierende komplexe Eigenschaften gibt. Noch bedenklicher sei die Tendenz, von negativen Tatsachen zu sprechen, von „truth-maker" also, die Aussagen, daß etwas nicht der Fall ist, wahr machten.

Diese Bedenken heben aber die Grundintuitionen einer realistischen Wahrheitsauffassung nicht auf. Die Suche nach dem Wahrheitsgrund und nach den Wahrheitsbedingungen von Aussagen ist dadurch nicht obsolet. Die zeitgenössischen Sachverhaltsontologien sind jedenfalls insofern ernst zu nehmen, als sie aus dem Bestreben hervorgegangen sind anzugeben, was der Grund für die Wahrheit unserer Aussagen sei. Daß die Methoden, die zur Postulierung von Sachverhalten führen, nicht immer explizit klar und einwandfrei sind, ist kein Grund, Sachverhalte abzulehnen.

Nicht zu übersehen sind die Korrespondenzen zu den Debatten in der scholastischen Tradition der Metaphysik. Der Grund für die Wahrheit einstelliger Prädikationen ist zwar einerseits der, daß die Ausdrücke in Subjekt- und Prädikatposition für dasselbe supponieren, andererseits aber auch der, daß das Akzidens dem intendierten Individuum inhäriert. Die Inhärenzbeziehung zwischen Individuum und Eigenschaft ist ausschlaggebend für die Wahrheit; die Summe der beiden kann es nicht sein.

Daß es die angesprochenen Gefahren aus einer unkritischen Anwendung modelltheoretischer Verfahren, der Quantifikation und der Suche nach „truth maker" gibt, kann nicht bestritten werden. Hier will ich allerdings festhalten, daß gerade diese Gefahren Debatten ausgelöst haben, die metaphysische Fragestellungen befruchteten. Gerade die Auseinandersetzung mit Quine und D. Lewis hat sich als äußerst fruchtbar für die aktuelle Metaphysik erwiesen.

[5] *M. C. Rea*, Four-Dimensionalism, in: The Oxford Handbook of Metaphysics, 246–280, 261.

Kontinuanten und Zeit

Besonders aufschlußreich für das Wiedererwachen metaphysischer Fragestellung ist – wie oben angedeutet – die ontologische Debatte über die Kontinuanten *(endurers)*, die alten aristotelischen Substanzen. Auch hier wird deutlich, daß formal semantische Überlegungen im Rahmen temporaler Logiken die metaphysische Forschung gefördert haben.

Hintergrund

Die klassische aristotelische Metaphysik verdankt ihre Anfänge verschiedenen Perplexitäten und Aporien. Die ersten drei Bücher der Metaphysik des Aristoteles führen in Aporien ein, die restlichen sind Versuche, diese zu überwinden. Zentral sind dabei die Aporien des Werdens oder der Veränderung. Sie hatten bereits Platon in mehreren Dialogen beschäftigt: Wie sollen wir das Werden oder den „Fluß" der Zeit deuten, ohne in Aporien zu geraten? Die Annahme von Substanzen, Kontinuanten *(endurers)*, die im Laufe ihrer Existenz unterschiedliche Eigenschaften annehmen beziehungsweise verlieren, gilt von alters her als aristotelischer Beitrag zur Lösung der angeschnittenen Probleme.

Die von neuem aufgeflammte metaphysische Debatte über die Substanzen verdankt sich ebenfalls Aporien über das Werden und das Vergehen der Zeit. Angelpunkt ist dabei die Frage, inwiefern man von ein und demselben Ereignis aussagen kann, daß es zunächst zukünftig, dann gegenwärtig und schließlich vergangen ist. Sind diese Prädikationen unter sich nicht inkompatibel? Wenn ja, so sind ihre Prämissen inakzeptabel. So meint McTaggart: „Past, present, and future are incompatible determinations. ... But every event has them all. If M is past, it has been present and future. If it is future, it will be present and past. If it is present, it has been future and will be past. Thus all the three characteristics belong to each event. How is this consistent with their being incompatible?"[6] In der Debatte meinen die einen, die „tensers", die Verwendung von Tempora in temporalen Sätzen in ihrer Eigenart belassen, und die anderen, die „de-tensers", sie in a-temporal gültige Formen übersetzen zu können und zu müssen. Für die einen ist lediglich der gegenwärtige Zeitpunkt aktuell, für die anderen sind alle Zeitpunke ontologisch gleichrangig; die Erfahrung des Werdens und des Flusses der Zeit sei ausschließlich subjektiv.

Im Mittelpunkt der Debatte steht die Frage nach der Deutung des indexikalischen Ausdrucks „Jetzt" beziehungsweise nach der Rolle des jetzigen Augenblicks. Ist er stets derselbe oder wird er ständig durch einen neuen Augenblick ersetzt? Die Debatte verläuft parallel zu jener in der Modallo-

[6] *J. M. E. McTaggart*, The Unreality of Time, in: The Philosophy of Time (eds. *R. Le Poidevin* and *M. MacBeath*), Oxford 1993, 23–34, 32.

gik: Die einen betonen die für uns aktuelle Welt, die anderen die Gleichrangigkeit aller möglichen Welten. Die Aktualität oder Realität sei relativ: Für die Einwohner einer Welt sei immer die ihrige die aktuelle.

Die rein theoretischen Argumente für den einen oder anderen Standpunkt dürften sich – wie bereits angedeutet – die Waage halten. Was aber für die Auffassung der Realität der Veränderung spricht, sind Argumente aus der praktischen Rationalität. Stehe ich vor Entscheidungen und überlege ich, was ich tun soll, so setze ich voraus, daß ich Kontinuant bin, der sich verändert und durch Handlungen Ziele anpeilt. Die Zukunft ist für mich noch nicht real; indem ich aber meine Möglichkeiten abwäge, beziehe ich mich auf sie. Auch für die klassische Metaphysik war die Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Potenz und Akt der Schlüssel für die Lösung des Problems des Werdens.

Selbst Suárez setzt in seiner Argumentation für die *formae substantiales* bei der praktischen Vernunft an. Seine Gründe für die Postulierung von *formae* drängten sich ihm aus der Selbsterfahrung und den Voraussetzungen des Handelns auf: Der Mensch erfährt sich als in der Zeit kontinuierliche *(per se manens)* und subsistierende *(per se subsistens) substantia* und nicht als ontologisch abhängige Bestimmung an etwas anderem. Suárez argumentiert für den Hylemorphismus aufgrund der Selbsterfahrung, daß wir Menschen in unserer Einheit und Kontinuität keine bloße Menge von Akzidenzien sind. Erst an zweiter Stelle greift er Argumente aus der theoretischen Philosophie auf. Ein wichtiges Zeichen dafür, daß es *formae* gibt, ergebe sich jedenfalls aus dem Streben der Lebewesen nach ihrer Verwirklichung: „Igitur praecipua ratio sumenda est ex fine formae substantialis, qui est constituere et complere essentiam entis naturalis …“.[7]

Zeitlogik und das Problem des Jetzt

Alle Zeitlogiken kämpfen mit dem Problem, daß die Tempora definite Wahrheitswerte für temporale Sätze verhindern. Sie bewirken, daß derselbe Satz, zu verschiedenen Zeiten gebraucht, einmal etwas Wahres, einmal etwas Falsches zum Ausdruck bringt. Man kann definite Wahrheitswerte allenfalls den *tokens* dieser Sätze zusprechen, vorausgesetzt man weiß, wann sie in der objektiven Zeit geäußert wurden.

Ein erster Versuch, mit dieser Problematik zu Rande zu kommen, besteht in der Deutung der zeitlichen Sätze als verkappte Prädikate von Zeitstellen. Zeitstellen können demnach Sätze erfüllen oder nicht erfüllen. Das Vorkommnis des Satzes „In drei Tagen werde ich in Innsbruck ein“, welches zu einer bestimmten Zeit geäußert wird, wird erfüllt von den Zeitstellen, die davon drei Tage entfernt sind. Die ersten Zeitlogiken setzten daher geord-

[7] *F. Suárez*, Disputationes Metaphysicae, d.xv, s.1, 18.

nete Zeitstellen oder -positionen nach Art einer topologisch geordneten Reihe voraus.[8]

Die ersten Zeitlogiken kennen in der Regel lediglich die Operatoren P (es war der Fall, daß), F (es wird der Fall sein, daß) und die damit zusammenhängenden Operatoren H (es war immer der Fall, daß) sowie G (es wird immer der Fall sein, daß p), aber keine Operatoren für die Gegenwart: es ist gegenwärtig der Fall, daß ... Daß es gegenwärtig der Fall ist, daß p, scheint nämlich äquivalent zu sein mit, daß p. Das soll aber nicht bedeuten, daß, wenn p behauptet wird, die Zeitlosigkeit von p mit behauptet wird, sondern daß es zeitlos der Fall ist, daß *jetzt* p. Wenn es jetzt der Fall ist, daß p, so wird es immer der Fall sein, daß jetzt p der Fall ist.

Würde man die ersten temporalen Logiken beanstanden, weil sie kein Präsens kennen, würde man ihnen nicht ganz gerecht werden. Das Präsens ist das selbstverständliche Tempus einer jeden Proposition, die sonst kein besonderes Tempus hat. Es ist der innerste Kern aller temporalen Propositionen. Dieses Tempus dient als Grundlage der anderen: Auch der Logiker hat und braucht dieses Präsens, muß es aber nicht unmittelbar zum Ausdruck bringen.

Der indexikalische Ausdruck „jetzt" verursacht dennoch Probleme. Verschiedene Intuitionen sprechen für den Unterschied zwischen den semantischen Rollen von „Es ist jetzt der Fall, daß p" und „Es ist der Fall, daß p", obwohl sie äquivalent scheinen. Bereits Prior problematisiert diese Voraussetzung der Äquivalenz: Sollte sie ohne weitere Präzisierungen stimmen, müßte ich von „Es wird der Fall sein, daß ich Platz nehme" schließen können auf „Es wird der Fall sein, daß ich jetzt Platz nehme". Das ist irritierend. Ich kann noch weniger ohne Präzisierungen von „Es war der Fall, daß ich Platz nehme" schließen auf „Es war der Fall, daß ich jetzt Platz nehme".[9]

Was ansteht, ist also die Frage, ob tatsächlich all das, was mit dem aktualen oder idiomatischen „jetzt" in den Alltagssprachen ausgesagt werden kann, auch in formalisierten Sprachen ohne Präsensoperator wiedergegeben werden kann. In den ersten Versuchen der Entwicklung von temporalen Logiken meinte man, nicht nur ohne das idiomatische „jetzt" auskommen zu können, sondern zu müssen. So bemüht sich Prior vorzuführen, warum er früher geglaubt hat, die Einführung des „jetzt" in die Zeitlogik hätte eine verheerende Wirkung, und dann entdeckte, daß dem nicht so ist.[10]

[8] Siehe *N. Rescher/A. Urquart*, Zeit und Zeitlogik, in: Zustand und Ereignis (Hg. *B. Kienzle*), Frankfurt am Main 1994, 27–97.

[9] *A. N. Prior*, „Jetzt", in: Zustand und Ereignis, 124–147, 124.

[10] *Prior* (1994),130.

A- und B-Serien

Die aktuelle Debatte über Substanzen/Kontinuanten hängt zusammen mit dem Problem der Realität der Zeit im Kontext der Gegenüberstellung von A- und B-Serien. Diese Terminologie verdanken wir McTaggart: Die im Laufe der Zeit sich verändernde Einteilung der Ereignisse in *zukünftig*, *gegenwärtig* und *vergangen* nennt er nämlich „A-Serie" und die stets gleichbleibende Einteilung in *früher als* beziehungsweise *später als* „B-Serie".[11]

Indem ich beispielsweise vom Tod Kennedys sage, er war einmal zukünftig, wurde dann gegenwärtig und ist jetzt vergangen, bilde ich eine A-Serie. A-Serien enthalten einen Bezug auf das erlebte, aktuale Jetzt, auf den gegenwärtigen Zeitpunkt. Sie gründen auf erlebte Ereignisse, die die Subjekte als zukünftig, gegenwärtig und dann vergangen erleben. Indem ich hingegen sage, daß Fidel Castro vor Kennedys Ermordung Diktator wurde, spreche ich im Sinne einer objektiven B-Serie. Der Vorteil einer B-Serie ist, daß sie konstant bleibt und daher von den Wissenschaftlern für wissenschaftliche Zwecke bevorzugt wird.

Die metaphysische Debatte setzt nun hier an: Was ist primär? Die objektiv vorgegebene B-Serie oder die subjektive, auf das Erleben des Jetzt gründende A-Serie? Sind die Zeitstellen ontologisch gleichrangig oder ist letztlich nur der aktuale, jetzige Zeitpunkt real? Wer zum ersten Standpunkt neigt, wird zu den Äternalisten, wer zum zweiten neigt, zu den Präsentisten gerechnet.

Die Referenz des indexikalischen „jetzt" ist ebenso wie die von „hier" vom jeweiligen *token* des Sprechaktes, in dem sie verwendet werden, abhängig. „Jetzt" bezieht sich auf den Zeitpunkt seiner Äußerung, und „hier" auf die Stelle, an der der Sprecher steht. Das „Jetzt" verursacht aber dennoch Probleme für die Übersetzung einer A- in eine B-Serie. „Vergangen" heißt zwar „früher als jetzt", „gegenwärtig" „gleichzeitig mit jetzt" und „zukünftig" „später als jetzt". Weiß man, was die Sprecherzeit ist, so ist die Transformation aus einer B- in eine A-Serie problemlos und behält so auch ihre Objektivität – man weiß es aber nicht immer.

Die Probleme werden besonders groß, sobald wir nach den Gründen der Wahrheit temporaler Sätze fragen: Was sind ihre „truth-maker"? Worin bestehen die entsprechenden Fakten? Soll man die Meinung jener akzeptieren, die lediglich zeitlose Fakten zulassen, oder sollen wir die Rede von flüchtigen, vergänglichen Fakten ernst nehmen?

Nehmen wir den Satz „es ist jetzt 12 Uhr". Die Tatsache, daß es jetzt 12 Uhr ist, macht diesen Satz wahr. Aber worin besteht diese Tatsache? Der A-Theoretiker neigt zur Ansicht, daß diese Tatsache vergeht; sein Opponent hingegen ist mit vergänglichen Wahrheitsgründen äußerst zurückhal-

[11] *McTaggart* (1993), 24.

tend. Er betont die Zeitlosigkeit der Wahrheit: Wenn eine Aussage wahr ist, so ist sie immer wahr. Die Zeitlosigkeit der Wahrheit kann man aber durch einen A-serienmäßigen Zugang nicht fassen. Verstehen kann ich – so der B-Theoretiker – die Wahrheit dieses *tokens* der Aussage, daß es jetzt 12 Uhr ist, nur, wenn ich auch den Zeitpunkt in der Reihe der Zeitpunkte berücksichtige, an dem dieses *token* behauptet wird. Erst die objektive Tatsache der Übereinstimmung des Äußerungszeitpunkts mit der objektiven 12 Uhr-Zeitstelle eines ganz bestimmten Tages garantiert die Wahrheit der Äußerung. Wie kommt aber dann der B-Theoretiker mit der Erfahrung des Fließens der Zeit und der Vergänglichkeit der Ereignisse zurecht?

Die Debatte, die diese Fragen auslösen, ist insofern metaphysisch, als sie die Realität der Zeit und die Deutung unserer Alltagsrede vom Fließen der Zeit betrifft. Der B-Theoretiker muß nämlich diese Rede vom Fluß der Zeit umdeuten. Die kontinuierliche Reihe der Zeitpunkte ist für ihn objektiv und vorgegeben; was er allerdings nicht leugnet und leugnen muß, ist der subjektive Aspekt des Erlebens der Zeitpunkte. Das subjektive Erleben von Zeitpunkten variiert.

Ist es aber wirklich der Fall, daß Werden und Vergehen lediglich subjektiv sind? Sind sie nicht vielmehr objektive Vorgänge, die in der Natur der Dinge verankert sind? Ist es nicht vielmehr so, daß die Dinge Kontinuanten sind, die irgendwann entstehen, sich verändern und wieder vergehen?

Kontinuanten können sich im Laufe ihrer Existenz verändern. Ihre Geschichten hingegen als die Gesamtheit der Ereignisse, die mit ihnen zusammenhängen, verändern sich nicht. Ereignisse sind im Unterschied zu Kontinuanten aus unterschiedlichen zeitlichen Phasen zusammengesetzt und insofern unveränderlich, als sie zeitlich ausgedehnt sind.

Um die Ansicht zu vertreten, daß es echte Veränderungen und somit Werden gibt, muß man nicht zur radikalen Ansicht stehen, daß sich auch Ereignisse ändern. Wer aber zur A-Position neigt, meint, Ereignisse würden sich in dem Sinne ändern, als sie zunächst zukünftig sind, dann gegenwärtig werden und schließlich in die Vergangenheit immer weiter zurückfallen. Sind sie zukünftig, so rücken sie immer näher; sind sie vergangen, rutschen sie immer weiter zurück.

Aber Vergangenes ist ja vergangen, wie kann es sich dann nochmals ändern? Bereits Prior hat sich kritisch damit auseinandergesetzt: „But getting more and more past seems to be something an event does when it *doesn't* exist, and this seems very queer indeed."[12] Zu sagen, daß mein Sturz aus dem Kahn nun schon sechs Jahre zurückliegt, ist keine Aussage über eine Entität, die zeitlich immer weiter zurückfällt, wohl aber darüber, daß es vor sechs Jahren der Fall war, daß ich aus dem Kahn fiel. Es ist letztlich eine Aussage über mich – so Prior.

[12] *A. N. Prior,* Changes in Events and Changes in Things, in: The Philosophy of Time, 35–46, 37.

Die Annahme zeitlicher Veränderung der Ereignisse selbst ist aber Ausdruck der Vorstellung vom „Fluß der Zeit". Mit der umgangssprachlichen Redewendung, daß die Zeit verstreicht, dürfte in der Tat gemeint sein, daß die Ereignisse kommen und gehen und sich – so gesehen – verändern. Die Annahme, daß die Zeit real sei, hängt wesentlich mit der Einteilung in Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit zusammen, und diese Einteilung ist ihrerseits wesentlich verknüpft mit der Vorstellung, daß es wirkliche Veränderung gibt. Gibt es Zeit, so gibt es Veränderung, gibt es Veränderung, so auch Zeit. Diese Verknüpfung veranlaßt McTaggart aufgrund seiner Prämisse, daß die Annahme von Veränderung in der Zeit inkompatible Prädikationen impliziert, zu dem Schritt, nicht nur zu leugnen, daß es Veränderung, sondern auch, daß es Zeit gibt, daß mit anderen Worten die Zeit nicht real ist.

Auch die Präsentisten/Aktualisten akzeptieren die wechselseitige Abhängigkeit von Zeit und realer Veränderung. Sie kommen aber zu ganz anderen Schlüssen als McTaggart: Gerade weil es Veränderung trotz der angeschnittenen Probleme gebe, sei die Zeit auch real. Trotz der zum Teil erfolgreichen Versuche in den ersten Zeitlogiken, die Tempora auf ein fixes Bezugssystem zu reduzieren, ist es irreführend zu meinen, man könne alle zeitlichen „indexicals" problemlos ohne Inhaltsverlust in Ausdrücke der rein objektiven Sprache übersetzen.

Schlußbemerkung

Die formal semantischen Arbeiten haben zu einer Renaissance metaphysischer Fragen geführt. Wie man sie zu beantworten versucht, ist aber unterschiedlich. Zum Teil geschieht das ohne besonders ausgeprägtes methodisches Bewußtsein. Ich habe daher die Gefahren einer unkritischen Übernahme von Verfahren aus den formalen Arbeiten erwähnt, meine aber, daß es trotz besagter Gefahren sinnvoll ist, in dieser Tradition an den Fragestellungen zu arbeiten. Von den metaphysischen Debatten habe ich die zwischen Präsentismus/Aktualismus einerseits und Äternalismus/Possibilismus andererseits hervorgehoben. Vereinfacht ausgedrückt geht es um die Frage, ob nur die aktuelle mögliche Welt, in der wir leben beziehungsweise ob nur die Gegenwart, in der wir uns befinden, real sei oder ob auch die anderen möglichen Welten beziehungsweise Zeitpunkte einen entsprechenden ontologischen Status hätten.

Die Debatte ist engstens verknüpft mit der Frage, ob es drei-dimensionale Kontinuanten gibt, die sich im Laufe ihrer Existenz verändern können, das heißt mit der Frage nach den klassischen aristotelischen Substanzen im ersten Sinn. Der Präsentist wird dazu neigen, sie als Lösung für verschiedene Aporien anzunehmen, sein Kontrahent wird ihre Existenz leugnen. Wer die Intuitionen der formalen *tense logics*, die auf A-Serien gründen, ernst nimmt, neigt zu einer Ontologie mit Kontinuanten; wer hingegen mit den

de-tensed temporalen Logiken, die auf B-Serien gründen, sympathisiert, neigt zu vier-dimensionalen Ereignisontologien. Autoren wie Smith meinen, zunächst müsse dieser Streit gelöst werden, erst dann könne man sich an die Fragen der *philosophy of mind* und Religion heranwagen.[13] Ich habe allerdings hier die Ansicht vertreten, daß rein theoretische Argumente nicht ausreichen, den Streit zu schlichten.

Selbst für die Scholastik scheint das klar gewesen sein: Suárez nahm die Einwände der beginnenden Moderne gegen die Postulierung von Kontinuanten, gegen die *formae substantiales*, ernst. Das erste und eigentliche Argument, das er für sie vorbringt, stammt aus der subjektiven Selbsterfahrung des Menschen, aus dem Bereich der praktischen Vernunft.

Vornehmlich die Begriffe der Handlung und des Handelnden erfordern für ihre Klärung die Berücksichtigung des indexikalischen Wissens, durch welches sich Subjekte in das Raum-Zeit-Gefüge einordnen können. Besonders die temporale Erfahrung des „Jetzt" ist für die Erklärung der Handlung von Relevanz. Der objektive Zugang zur Wirklichkeit, der die theoretischen Wissenschaften auszeichnet, muß aber um der Objektivität und Transsubjektivität willen gerade diesen Aspekt außer acht lassen.

Der Metaphysik kommt nicht der Status der theoretischen Wissenschaften nach Art der klassischen Physik zu. Derartige Wissenschaften müssen die indexikalischen Seiten sowie den Erste-Person-Zugang zur Wirklichkeit ausklammern. Für sie gibt es keinen privilegierten Zugang zur Wirklichkeit. Ontologie in der analytischen Tradition wird zwar häufig als eine theoretische Wissenschaft verstanden, die zu klären habe, was die allgemeinsten Strukturen der Wirklichkeit sind, und die gleichsam eine Inventarliste dessen, was es eigentlich gibt, zu erstellen habe. Der Metaphysik muß man aber mehr zutrauen: Sie hat einen Sonderstatus, indem sie die Prämissen sowohl der theoretischen als auch der praktischen Rationalität zu berücksichtigen hat.

Charakteristisch für die klassische Metaphysik war jedenfalls die Ansicht, sie sei insofern die letzte/erste beziehungsweise allgemeinste Disziplin, als sie die letzten Prämissen und die allgemeinsten Annahmen sowohl der epistemischen als auch der ethischen Tugenden zu klären habe. Besonders wichtig war dabei die Zusammenschau unterschiedlicher Lebensbereiche, so auch die Beziehung zwischen objektivem und subjektiv-indexikalischem Zugang zu der einen uns vorgegebenen Wirklichkeit.

Sollten wir uns nicht gerade darin dem späten Platon anschließen, für den die Entlarvung von Scheintheorien (τὰ ἐν τοῖς λόγοις φαντάσματα) von der konkreten Lebenspraxis auszugehen habe (ὑπὸ τῶν ἐν ταῖς πράξεσιν ἔργων)?[14]

---

[13] *Q. Smith*, General Introduction, in: The New Theory of Time (eds. *L. N. Oaklander* and *Q. Smith*), New Haven and London 1994, 7–9.

[14] *Platon*, Sophistes, 234 d.

ThPh 81 (2006) 400–412

Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas

Eine Analyse aus transzendentaler Perspektive[1]

Von Herbert Rommel

I. Einleitung: Drei Vorbemerkungen zur Thematik

Bevor das „Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas" kritisch reflektiert wird, sind zunächst drei hinführende Vorbemerkungen zu machen: Sie betreffen 1. den Ursprung der anvisierten Fragestellung, 2. den Kontext, von dem aus diese Frage gestellt wird und 3. die Konzentration der Thematik auf das historische Bedeutungsmoment menschlicher Erfahrung.

1. Zum Ursprung der Fragestellung: Nach dem Tod des Mathematikers und Physikers Blaise Pascal am 19. August 1662 fand man in seinem Rock ein eingenähtes Blatt, das ihn offensichtlich bis ans Ende seines Lebens an eine tiefgreifende religiöse Erfahrung erinnern sollte, die er selbst auf den 23. November 1654 datiert hatte: Die entscheidende Aussage dieses „Mémorials" lautet, daß der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, von dem in der hebräischen Bibel die Rede ist, nicht mit dem Gott der Philosophen und Gelehrten identisch sei. Den Gott der Bibel, so heißt es weiter, könne man nur auf den Wegen finden und bewahren, die im Evangelium gelehrt würden.[2] Die Frage, ob der Wahrheitsanspruch dieser These in ihrer Allgemeinheit auch argumentativ eingelöst werden kann, ist hier nicht zu beantworten. Was diesem Diktum aber ohne weiteres entnommen werden kann, das ist der Impuls zu der kritischen Frage, ob mit einer philosophischen Rede von Gott die Wirklichkeit getroffen wird, die im religiösen Kontext „Gott" genannt wird.

Im Folgenden ist beabsichtigt, dieser Fragestellung, die wir die „pascalsche" nennen, nachzugehen, indem sie an die Philosophie von Hans Jonas gerichtet wird. Das Denken von Hans Jonas ist m. E. für eine solche Intention deswegen geeignet, weil es mindestens drei Problemkonstellationen aufweist, an denen sich die Frage nach Gott in seiner Philosophie stellt. Zudem scheint diese pascalsche Frage in bezug auf Hans Jonas aus dem weiteren Grund interessant zu sein, weil er sich zeitlebens zu seinem Judentum

[1] Der Aufsatz ist eine überarbeitete Version meiner öffentlichen Antrittsvorlesung als Privatdozent am Lehrstuhl für „Philosophische Grundfragen der Theologie", die ich am 29. November 2005 an der Eberhard Karls Universität Tübingen gehalten habe. Der Vortragsstil der Arbeit wurde weitgehend beibehalten.

[2] Vgl. *B. Pascal*, Gedanken über die Religion und einige andere Themen, herausgegeben von *J.-R. Armogathe*, aus dem Französischen übersetzt von *U. Kunzmann*, Stuttgart 1997, 484f.

bekannt hat und insofern durch diese Fragestellung *seine* Ausgestaltung des Wechselverhältnisses von Philosophie und Religion zur Sprache kommt.[3]

2. Zum Kontext der Fragestellung: Der argumentative Standpunkt, von dem aus die pascalsche Frage an das Denken von Hans Jonas gerichtet wird, orientiert sich an der erweiterten Transzendentalphilosophie, wie sie von Richard Schaeffler zuletzt in seiner dreibändigen Monographie „Philosophische Einübung in die Theologie"[4] vorgeschlagen wurde. Mit Schaeffler gehen wir davon aus, daß die klassischen Gottesbeweise ihre beiden Ziele, nämlich die Existenz und das Wesen Gottes argumentativ zu demonstrieren, kaum erreicht haben. Die Kantische Kritik an diesen Gottesbeweisen kann nicht außer Kraft gesetzt werden, ohne daß genau die Probleme wiederkehren, die Kant zu seiner Kritik veranlaßt haben. Eine mögliche Konsequenz, die sich aus dieser Problemsituation ergibt, ist zum einen, daß die ontologische Frage nach Gott umformuliert wird in die transzendentale Frage nach den Bedingungen der religiösen Erfahrungen, in denen von Gott die Rede ist; und zum anderen kann die Konsequenz gezogen werden, daß die traditionellen Gottesbeweise durch ein postulatorisches Reden von Gott ersetzt werden. Diese transzendentalphilosophische Umformulierung des ontologischen Ansatzes schließt aber nicht aus, daß es heute auch noch andere Arten und Weisen gibt, Gott philosophisch zur Sprache zu bringen, z. B. eine phänomenologische oder eine sprachanalytische.[5]

3. Eingrenzung der Thematik: An der pascalschen Fragestellung nehmen wir noch eine inhaltliche Eingrenzung vor: nämlich die Konzentration auf das historische Bedeutungsmoment menschlicher Erfahrungen. Erfahrungen, die Subjekte mit der Welt, mit dem Heiligen bzw. mit Gott machen, stehen unter der Konstitutionsbedingung, daß diese nicht nur in einem vereinzelten oder isolierten Sinne gemacht werden können. Wäre dies der Fall, so müßten wir die Überzeugung von der Gegenstands- und Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens aufgeben. Die Welt zu erfahren heißt jedoch, einzelne Erfahrungen, die Subjekte in ihrer Geschichte mit den Weltdingen machen, miteinander in kohärente Beziehungen zu setzen, und das eine vom anderen her immer weitergehender zu verstehen. Der verstehende Weg ist hier nichts anderes als ein Vorgehen nach dem hermeneutischen Zirkel. Der „Dialog mit der Wirklichkeit" – wie Richard Schaeffler diesen Erkenntnisprozeß bezeichnet – ist ein permanentes hermeneutisches Wechselverhältnis zwischen Subjekt und Welt, bei dem sich die Welterfahrung – und so auch die religiöse Erfahrung – des Menschen herausbildet.

---

[3] Vgl. *H. Jonas*, Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme, Frankfurt am Main 1987 [^{1}1984], 24 f.; und *H. Koelbl*, Hans Jonas (Interview), in: *Dies.*, Jüdische Portraits, Photographien und Interviews, Frankfurt am Main 1989, 120–123.

[4] *R. Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie, Bände 1–3, Freiburg i. Br./München 2004.

[5] Vgl. dazu etwa *R. Schaeffler*, Religionsphilosophie, München 2002 [^{2}1997/^{1}1983], 105–142 und 143–196.

Dabei verändern sich in der Zeit aber nicht nur die Welterfahrungen des Subjekts, sondern auch die Möglichkeitsbedingungen, unter deren Einfluß diese Welterfahrungen überhaupt nur gemacht werden können. Die Formen der Anschauung und des Denkens werden durch elementare Grunderfahrungen strukturell immer wieder so umgebaut, daß sie die Arten und Weisen neu bestimmen, wie vergangene und auch zukünftige Erlebnisse wahrgenommen werden. Als ein Beispiel für solch eine strukturverändernde Erfahrung kann im Judentum etwa das babylonische Exil angeführt werden: Nachdem das Judentum diese Grunderfahrung gemacht hatte, hat es von Gott anders gesprochen als vorher.[6] In diesem Sinne ist Geschichtlichkeit eine transzendentale Bedingung, die in Anspruch genommen werden muß, um Welterfahrungen aufbauen, um subjektive Erlebnisse in objektive Erfahrungen umarbeiten zu können. Genau um dieses historische Bedeutungsmoment muß die starre Transzendentalphilosophie Kants flexibilisiert werden.

II. Problematisierung: Die Frage nach dem geschichtlichen Bedeutungsmoment in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas

Konzentrieren wir also nun unsere Problemstellung auf dieses historische Bedeutungsmoment: Zunächst soll es in der Problemanalyse darum gehen zu fragen, welche Struktur die Problemkonstellationen haben, bei denen Gott in das philosophische Denken von Hans Jonas kommt. Unsere zweite und hauptsächliche Fragestellung läßt sich nach unseren Vorbemerkungen folgendermaßen konkretisieren: Ist der „Gottes"-Begriff, den Hans Jonas in seiner Philosophie verwendet, unter dem Aspekt des Geschichtlichen mit dem Gott identisch, von dem das Erste Testament spricht? Die erste Fragestellung wird direkt in jedem der drei Abschnitte zu Hans Jonas beantwortet; auf die zweite wird in einem eigenen Schlußteil eingegangen.

III. Erarbeitung: Drei Problemkonstellationen und die Frage nach Gott

1. Kosmologie und Gott als kosmogonische Vermutung

Eine erste und grundlegende Stelle, an der die Philosophie von Hans Jonas in die Gottesrede kommt, ist im Kontext seiner philosophischen Biologie ausfindig zu machen. In einem wörtlichen Sinne wird sein Denken hier „theo-logisch", weil es mit der Präsenz eines göttlichen Schöpfers rechnet:

[6] Vgl. *Schaeffler* (2004), Band 1, besonders 102–112; und *ders.*, 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 106f.

Die inhaltliche Seite der Problemkonstellation, von der aus Jonas zu dieser metaphysischen Vermutung ansetzt, ergibt sich aus seinem Verständnis der Materie bzw. der physikalischen und biologischen Evolution: Seit dem Urknall formierte sich eine anfänglich relativ einfach strukturierte Materie zu immer komplexeren Atomen und Molekülen, um sich auf unserem Planeten ins Organische hinein zu entwickeln, an dessen vorläufigem Ende die Subjektivität bzw. die Ausformung eines selbstreflexiven Geistes steht. Dabei geht Jonas aber davon aus, daß diese Entwicklung, obwohl sie unter der Bedingung des Zufalls steht, in einem schwachen Sinne zweckgerichtet ist, also unter einer teleologischen Tendenz steht. Denn die Evolution von der anorganischen Materie zur geistigen Subjektivität könne sich nicht als reines Zufallsprodukt ereignet haben. Es wäre für Hans Jonas

> schon eine besonders harte Zumutung an das Denken, daß das emphatisch Ungleichgültige, wie es die Subjektivität nun einmal ist, aus dem ganz und gar Gleichgültigen, Neutralen entsprungen sein soll [...].[7]

Seiner Meinung nach kommt die biologische Philosophie hier nicht umhin, eine ontologische Präferenz der Materie anzusetzen, nämlich die Präferenz, von Anfang an über eine tendenzielle Disposition zu verfügen, sich vom Anorganischen ins Organische und von da aus weiter ins Geistige hinein entwickeln zu können. Eine Offenheit der Weltkausalität bei einer ihr gleichzeitig eingestifteten Disposition zur Finalität sind nach Thomas Schieder die zwei typischen Charakteristika, die das Verständnis der Materie bei Hans Jonas aufweist.[8]

Mit dieser ontologischen Disposition ist nun aber zugleich genau die Problemkonstellation gegeben, von der aus ein philosophisches Denken Gott zur Sprache bringt. Denn unter der Bedingung, daß der ursprünglich anorganischen Materie eine Entwicklungspotenz zum Lebendigen und Geistigen inhärent ist, drängt sich jetzt für Jonas die für ihn unvermeidbare Frage nach dem Ursprung dieser Art von Materie auf: „Wer (oder was) hat die Materie so ‚begabt'?"[9] Welcher schöpferische Wille[10] steckt hier hinter der Physis einer solchen Materie? Es ist exakt diese regressive Fragestellung, die das Denken nun ins Metaphysische weiterdrängt. Die phänomenologischen Beschreibungen und kausalen Annahmen der philosophischen Biologie lassen hier noch eine Problemkonstellation offen, die durch eine nachmetaphysische Philosophie selbst nicht mehr behoben werden kann.

Die Rückfrage nach der Ermöglichungsbedingung einer Materie, die sich bis zum Geist hin entwickeln konnte, versucht Jonas nun unter der argumentativen Zuhilfenahme eines Gedankens zu beantworten, der schon in

---

[7] *H. Jonas*, Materie, Geist und Schöpfung, Kosmologischer Befund und kosmologische Vermutung, Frankfurt am Main 1988, 22.

[8] *Th. Schieder*, Weltabenteuer Gottes, Die Gottesfrage bei Hans Jonas, Paderborn [u. a.] ^{2}1998 [^{1}1998], 212.

[9] *Jonas* (1988), 21.

[10] Vgl. ebd.

der antiken Philosophie vorformuliert ist und mit dem auch René Descartes in den „Meditationes" seinen ontologischen Gottesbeweis durchführte.[11] Grundlegend bei diesem ontologischen Gedanken ist, daß Gleiches nur durch Gleiches verursacht und auch erkannt werden kann. Umgekehrt, so wird in diesem Zusammenhang behauptet, sei es nicht möglich, daß Geistiges aus absolut Ungeistigem oder daß eine wertvolle Subjektivität aus einer gänzlich wertlosen Natur entstehen könne. Die formale Argumentationsfigur, der sich Hans Jonas hier bedient, ist ein Rückschluß bzw. – wie er selbst sagt – ein „Ähnlichkeitsschluß"[12]: Da Geistiges nur durch Geistiges bewirkt werden könne, sei es aus einer kosmogonischen Perspektive nicht unplausibel, einen ähnlich geistigen Schöpfergott anzunehmen, der als Bedingung der Möglichkeit einer potentiell geistbegabten Materie fungiere. Mit diesem theologischen Argumentationsschritt eröffnet sich für Jonas dem immanenten Denken ein transzendenter Horizont, in dem Gott als erste Ursache der Wirklichkeit angenommen wird.

2. *Verantwortung als rationaler Kern der Gottebenbildlichkeits-Metapher*

Eine zweite Problemstellung, von der aus die Jonassche Philosophie in die Rede von Gott kommt, hat eine ethische Struktur: Geistesgeschichtlich versteht Jonas die Ethik des „Prinzips Verantwortung" selbst als eine philosophische Ausformulierung des biblischen Ethos', wie sie in den Schöpfungserzählungen und bei den Propheten vertreten wird. Freilich ist die Problemkonstellation, unter der das biblische Erbe hier ins Spiel kommt, eine ganz andere als bei der vorher thematisierten kosmogonischen Vermutung.

Der Denkweg unserer Analyse muß jetzt wieder von der biologisch-philosophischen Fragestellung ausgehen, die auch im Zentrum der Jonasschen Ethik steht, nämlich der Frage, was der Mensch im Kontext der physikalischen und der biologischen Evolution denn eigentlich ist? Die Antwort, die Jonas hier gibt, geht zunächst von dem uns schon bekannten Befund aus, daß sich die Urmaterie im Menschen zu einem geistigen Wesen fortentwikkelt hat, welches in der Lage ist, Verantwortung[13] übernehmen zu können. Die Fähigkeit zur Verantwortung ist die *differentia spezifica*, die den Menschen in seiner Seinsausstattung gegenüber allen anderen Seienden auszeichnet. Nicht aus einer objektiven Außen-, sondern aus einer subjektorientierten Innenperspektive zeigt sich Verantwortlichkeit erstens als die geistige

[11] Vgl. *R. Descartes*, Meditationes de Prima Philosophia / Meditationen über die Erste Philosophie, lat./dt., aus dem Lateinischen übersetzt und herausgegeben von *G. Schmidt*, Stuttgart 1986, 111: Im Kontext seiner Argumentation für die Existenz Gottes nimmt René Descartes in seinen „Meditationes" das ontologische Prinzip in Anspruch, „daß in der vollständigen [sic!] wirkenden Ursache mindestens ebensoviel Realität enthalten sein muß wie in dem von dieser Ursache Bewirkten".

[12] *Jonas* (1988), 32.

[13] Vgl. dazu *W. E. Müller*, Der Begriff der Verantwortung bei Hans Jonas, Frankfurt am Main 1988; und *B. Wille*, Ontologie und Ethik bei Hans Jonas, Dettelbach 1996.

Fähigkeit, sich selbstreflexiv verhalten zu können, und zweitens als die moralische Fähigkeit, daß ein Ich in seiner natürlichen Umwelt Eigenwerte anerkennen kann.

Dabei ist die Evolution der Natur nach Jonas aber kein Prozeß, dem ein Zweck gänzlich fremd ist: Von Anfang an entwickle sich das Sein – wenn auch nicht mit einer zwangsläufigen Notwendigkeit – auf ihm selbst inhärente Zwecke zu. Schon allein in der Fähigkeit, überhaupt zweckhaft sein zu können, weise das Sein eine unendliche Vorzüglichkeit gegenüber aller Zwecklosigkeit auf. Vittorio Hösle formuliert dieses Jonassche Zweckprinzip folgendermaßen: „Zwecke zu haben, ist eine Struktur, die axiologisch allen Entitäten überlegen ist, die keine Zwecke haben."[14] Mit der prinzipiellen Zweckhaftigkeit des Seins – und dieser Gedanke hat bei Jonas entscheidende ethische Folgen – ist aber zugleich auch seine Werthaftigkeit gesetzt: Die Natur ist – um es prägnant zu sagen – nicht wertlos, sondern wertvoll.[15] Damit stellt sich Jonas gegen die nachmetaphysische Vorstellung einer völlig entwerteten Natur, wie sie im methodisch stilisierten Begriff der *res extensa* in der Cartesianischen Naturphilosophie vorliegt.

Implizit verbunden mit dem „Wert"-Begriff ist der Anspruch auf Wirklichkeit: Es sei besser, so sagt Hans Jonas, daß Werte existieren, als daß sie nicht existieren. In jedem Wert melde sich ein Vorrecht auf Sein zu Wort.[16] Und es sei dieser Anspruch, der die Verantwortlichkeit des Menschen verpflichten könne. Das evolutionäre Phänomen der Verantwortung kommt ethisch gesehen dadurch zustande, daß ein Leben ein anderes Leben in Anspruch nimmt, seinen Eigenwert zu respektieren. Die Werthaftigkeit des Seins ist insofern nur der „Komplementärpol"[17] zur Verantwortlichkeit der Subjektivität.

Angesprochen ist der Mensch aber nicht nur durch externe Werte, sondern auch durch sein eigenes Wesen, das, wie wir gesagt haben, eben mit seiner Verantwortungsfähigkeit gegeben ist: Es ist nicht nur die außermenschliche Natur, sondern auch die eigene Kompetenz, prinzipiell Verantwortung übernehmen zu können, die Menschen intuitiv als werthaltig erfahren. Ein vergleichsweise herausragender Eigenwert, den die Naturentwicklung geschaffen hat, ist also der Wert der verantwortungsfähigen Subjektivität selbst. Damit transzendiert die Subjektivität alle anderen Werte, die die Evolution bisher generiert hat: Die Subjektivität stellt mit ihrem Privileg, prinzipiell eigenverantwortlich Zwecke setzen zu können, selbst einen Naturzweck dar, der eine qualitative Steigerung der Werthaltigkeit des Seins

[14] *V. Hösle*, Ontologie und Ethik bei Hans Jonas, in: *D. Böhler* (Hg.), Ethik für die Zukunft. Im Diskurs mit Hans Jonas, in Verbindung mit *I. Hoppe*, München 1994, 105–125, hier 114, vgl. auch 121.

[15] Vgl. *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt am Main 1984, 154.

[16] Vgl. *H. Jonas*, Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik, in: *Ders.*, Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen, Frankfurt am Main/Leipzig 1992, 132.

[17] *Jonas* (1988), 28.

überhaupt darstellt.[18] Dies bedeutet dann aber, daß die Subjektivität vor allem durch den inneren Wert verpflichtet werden kann, den sie selbst darstellt: Damit wird, wie Hans Jonas in einem reflexiven Sinne sagt,

> Verantwortungsfähigkeit als solche [...] selber auch *ihr eigener Gegenstand*, indem ihr Besitz auf die Fortdauer *ihrer Anwesenheit in der Welt* verpflichtet.[19]

Aus dieser ontologischen Grundlegung des Ethischen ergibt sich für Jonas der erste Imperativ einer universalisierten Verantwortlichkeit, daß nämlich die Existenz der Menschheit als Ganze nicht zum riskanten Spielball der technologischen Zivilisation gemacht werden darf.[20]

Theologisch wird das philosophische Denken von Hans Jonas in diesem ethischen Zusammenhang nun nicht auf der Begründungsebene; denn gerade hier müsse der Philosoph frei von religiösen Bindungen und ererbten Voraussetzungen argumentieren. Philosophie beanspruche, so sein eigenes Selbstverständnis, „in der Methode ‚atheistisch'"[21] und speziell im ethischen Bereich universalisierbar zu sein.

Daraus folgt für Jonas nun aber nicht, die Existenz eines Gottes grundsätzlich abzulehnen. Ganz im Gegenteil zeigt sich die Gottesfrage in seiner Philosophie dort wieder, wo sie sich auf die eigenen, die jüdischen Wurzeln zurückbesinnt. Exakt bricht Gott an der Stelle wieder ins Denken ein, wo die praktische Philosophie von Hans Jonas ursprungsgeschichtlich wird. In seinem weithin unbekannt gebliebenen Aufsatz „Judentum, Christentum und die westliche Tradition"[22] versucht Jonas zu zeigen, wie nicht nur seine eigene Philosophie, sondern die ganze westliche Tradition durch den jüdischen Schöpfungsgedanken beeinflußt wurde. Die Gültigkeit von Begriffen wie „Schöpfung", „Heiligkeit des Lebens" oder „Gottebenbildlichkeit" reichen über die jüdischen Glaubensgrenzen hinaus in eine moderne Philosophie hinein, die nach wie vor die ethische Dimension in der Natur und die Verantwortlichkeit des Menschen für diese Natur festhalten möchte.[23] Aus umgekehrter Perspektive läßt sich sagen, daß die Ethik des „Prinzips Verantwortung" nichts anderes als eine „Säkularisierung" eines ursprünglich jüdischen Denkens ist. In diesem geistesgeschichtlichen Transformationsprozeß wurde das jüdische Schöpfungsdenken seines theologischen Kontextes entledigt und sein rationaler Kern zur Philosophie vom verantwortlichen Subjekt umgearbeitet. Die Reden von der „machtvollen Sonderstellung des Menschen in der Schöpfung", „seiner Verantwortlichkeit" und „seiner Werthaftigkeit" sind ursprünglich religiöse Glaubensaussagen. Sie

---

[18] Vgl. *Jonas* (1984), 154. Vgl. auch *Hösle* (1994), 114f.

[19] *Jonas* (1992), 137.

[20] Vgl. *Jonas* (1984), 90f. Vgl. dazu auch: *Wille* (1996).

[21] Vgl. *Koelbl* (1989), 123. Vgl. dazu auch: *H. Jonas*, Erinnerungen. Nach Gesprächen mit Rachel Salamander. Vorwort von *R. Salamander*, Geleitwort von *L. Jonas*, herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von *Ch. Wiese*, Frankfurt am Main/Leipzig 2003, 93f.

[22] *H. Jonas*, Judentum, Christentum und die westliche Tradition, in: EvTh 28 (1968), Heft 12 [[1]1967], 613–629.

[23] Vgl. *Jonas* (1968), 615.

haben für Hans Jonas ihre Gültigkeit nicht verloren, seien sie im Sprachspiel der jüdischen Religion oder einer säkularisierten Philosophie formuliert.[24]

3. Das Leid des Menschen und die philosophische Frage nach Gott

Nach dem kosmogonischen Rückschluß und der ursprungsgeschichtlichen Rekonstruktion ist die dritte Konstellation das Theodizeeproblem, aus dem heraus die philosophische Frage nach Gott bei Hans Jonas virulent wird. Charakteristisch für diese dritte Variante ist, daß auf die Existenz eines Gottes nicht zurückgeschlossen, sondern diese vielmehr vorausgesetzt wird. Daß Gott hier als Prämisse eingeführt ist, hängt mit der logischen Problemstruktur der Theodizeefrage zusammen: In das Theodizeeproblem kommt überhaupt nur derjenige hinein, der von der Annahme ausgeht, daß Gott existiert. In logischer Verbindung mit den zusätzlichen Prämissen, daß Gott gut und gleichzeitig allmächtig ist und moralische beziehungsweise physische Übel nicht abgestritten werden können, ergibt sich der Schluß, daß Gott diese Übel beseitigen müßte. Gerade dies scheint nun aber nicht der Fall zu sein. In betroffener Rückerinnerung an die menschliche Katastrophe von Auschwitz konstatiert Hans Jonas das Faktum des Bösen. Und es ist dieses Faktum, das in Widerspruch zu der moralischen Forderung steht, daß ein guter Gott hier hätte einschreiten müssen bzw. ein solches Böses erst gar nicht hätte zulassen dürfen.[25] Genau hier befindet sich nun wieder eine Anschlußstelle, an der das Denken von Hans Jonas einen philosophischen Wechsel in die Gottesthematik hinein vornimmt. Seine Frage „Was für ein Gott konnte es geschehen lassen?"[26] zeigt deutlich, daß er keine Antwortstrategie einschlägt, die die Dehumanisierung in Auschwitz in irgendeiner Weise relativieren möchte. Jonas will das Theodizeeproblem offensichtlich dadurch angehen, daß er eine Arbeit am Gottesbegriff leisten möchte.[27] Das kann nun aber nicht mit nachmetaphysischen Mitteln der Philosophie, sondern nur mit philosophischen Denkanstrengungen geleistet werden, die sich der Gottesfrage nicht verschließen. Das Denken sieht sich hier wieder in die existentielle Pflicht genommen, die engen Grenzen des nachmetaphysischen Räsonierens zu überschreiten, um in einem „Stück unverhüllt spekulativer

[24] Vgl. dazu auch *Ch. Wiese*, „Weltabenteuer Gottes" und „Heiligkeit des Lebens", Theologische Spekulation und ethische Reflexion in der Philosophie von Hans Jonas, in: *Ders./E. Jacobson* (Hgg.), Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas, Berlin/Wien 2003, 202–221. Kritisch äußert sich Jonas in diesem Rezeptionszusammenhang v. a. gegenüber dem „Immanentismus" der Heideggerschen Philosophie. In seinem Aufsatz „Heidegger und die Theologie" (vgl. *H. Jonas*, Heidegger und die Theologie, in: EvTheologie 24 [1964] Heft 12, 621–642, hier 631) warnt er die christliche Theologie geradezu vor der Gefahr, die „heidnisch" ausgedeutete jüdisch-christliche Begrifflichkeit im philosophischen Denken Heideggers unbefangen in die eigene Theologie zu integrieren.

[25] Vgl. *H. Rommel*, Der gute Gott und das Leid des Menschen. Eine Problembestimmung zur Theodizeefrage, in: Christophorus, 46 (2001), Heft 2, 64–73, hier 66f.

[26] *Jonas*, Gottesbegriff, 13.

[27] Vgl. ebd. 9.

Theologie“ [28] – wie Hans Jonas selbst sagt – Antworten auf die schon längst verhallten Schreie zu einem stummen Gott zu suchen.

Die religiöse Quelle, auf die sich die Gottesrede von Hans Jonas jetzt bezieht, ist die kabbalistische Lehre vom Zimzum, von der Selbstkontraktion Gottes: Es ist ein mitleidender, ein werdender, ein sich um den Menschen sorgender und letztlich nicht allmächtiger Schöpfergott, der seine ursprüngliche Macht zugunsten der Freiheit des Menschen aufgegeben hat, und damit das Risiko einer Perversion menschlicher Freiheit eingegangen ist. Dabei denkt Jonas die Machtentsagung Gottes so radikal, daß es nunmehr in der vollen Verantwortlichkeit des Menschen liegt, die Schöpfung aus ihren humanen und ökologischen Krisen zu retten. Auch an dieser Stelle wird wieder ein theologischer Kontext deutlich, in dem die praktische Philosophie des „Prinzips Verantwortung“ steht: Ein Theologumenon aus der jüdischen Mystik, das von der „Abgeschiedenheit“ [29] Gottes von der Welt erzählt, bietet hier ein mythologisches Interpretament, mit dessen Hilfe Jonas glaubt, den Widerspruch im Theodizeeproblem auflösen und so die Verantwortlichkeit des Menschen von einem schöpfungstheologischen Sinnhorizont her verstehen zu können. [30]

IV. Schlußreflexionen: Das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen aus der Perspektive einer erweiterten Transzendentalphilosophie

Kommen wir nun – nach dieser Analyse der drei theologischen Problemkonstellationen – zu einer kritischen Antwort auf unser entscheidendes Hauptproblem: Welche Rolle spielt das Bedeutungsmoment des Geschichtlichen in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas? Ich gehe in drei Reflexionen auf die angeführten Problemkonstellationen ein. In einer letzten Reflexion ziehe ich ein Fazit vom Standpunkt einer erweiterten Transzendentalphilosophie:

1. Zunächst muß festgestellt werden: Der Ansatzpunkt bei der geistigen Selbsterfahrung des Menschen, den Hans Jonas für seine kosmogonische Vermutung wählt, ist im engeren Sinne keine religiöse Erfahrung. Insofern kann an dieser Problemstelle Gott auch nicht in einem originären Sinne zur Sprache kommen. Vielmehr ist Gott als erste geistige Ursache der indirekte Gegenstand einer philosophischen Argumentation, die sehr stark an den kosmologischen Gottesbeweis erinnert. Wir verzichten hier auf eine Widerlegung dieser Argumentation im Sinne der Kantischen Kritik.

---

[28] Ebd. 7.

[29] *W. Baum*, Gott nach Auschwitz, Reflexionen zum Theodizeeproblem im Anschluß an Hans Jonas, Paderborn [u. a.] 2004, 72. Zum Rückzug Gottes aus seiner Schöpfung beziehungsweise seiner selbstgewählten Exilsituation und der letztlich atheistischen Konnotation dieses kabbalistischen Theologoumenons vgl. ebd. 68–75.

[30] Vgl. *Jonas*, Gottesbegriff, 47; und *H. Jonas*, Unsterblichkeit und heutige Existenz, in: *Ders.*, Zwischen Nichts und Ewigkeit. Drei Aufsätze zur Lehre vom Menschen, Göttingen ^{2}1987 [^{1}1963], 59f.

Wenn nun menschliche Erfahrungen über eine historische Bedeutungsdimension verfügen, Geschichtlichkeit also eine transzendentale Konstitutionsbedingung für Erfahrungen ist, dann ist dieser historische Bedeutungsaspekt hier allenfalls im Begriff des „menschlichen Geistes" nachweisbar. Der Geist, wie er sich in verschiedenen Ich-Erfahrungen zeigt, wird von Jonas als eine Subjektivität verstanden, die in der evolutiven Zeit sich zunehmend selbst transzendieren, andere freie Subjekte anerkennen und mit ihnen in eine Geschichte eintreten kann. Diese historische Dimension wird nun aber semantisch nicht auf den Gott, der philosophisch als erste geistige Ursache angesetzt wird, übertragen. Der kosmogonische Rückschluß nimmt argumentativ nur den kausalen Bedeutungsaspekt in Anspruch, daß Gott eine erste Ursache des Geistes ist, der sich in der Evolution herausgebildet hat. Daß die weitergehenden und unterschiedlichen Erfahrungen, die Menschen mit diesem Gott dann machen, – in einem biblischen Sinne –, zu einer großen Freiheitsgeschichte Gottes mit den Menschen verknüpft werden könnten, ist bei diesem Gottesverständnis nicht mitgedacht. Insofern liegt hier bei Hans Jonas ein „Gottes"-Begriff vor, der unter der Bedeutungsdimension des Historischen mit der biblischen Gottesrede in keiner Weise korreliert. Oder anders ausgedrückt: Das ahistorische, allein kausal konstruierte Gottverständnis des Philosophen Jonas ist hier nicht identisch mit dem Gott einer dialogischen Geschichte, wie ihn Abraham, Isaak und Jakob im Judentum bekannt haben. Die transzendentale Semantik des Geschichtlichen bleibt hier bei der Konstitution des „Gottes"-Begriffes ausgeblendet.

2. Die zweite kritische Reflexion bezieht sich auf den Theorieteil der Jonasschen Philosophie, in dem Jonas das ontologisch begründete Verantwortungsprinzip auf seine semantischen Ursprünge zurückführen möchte. In diesem Zusammenhang stützt sich Hans Jonas zunächst, im Gegensatz zu seinem kosmologischen Ansatzpunkt, auf eine dezidiert religiöse Erfahrung, die das Judentum mit seinem Gott gemacht hat. Als semantisches Element enthält der Begriff der „Gottebenbildlichkeit" nämlich das historische Bedeutungsmoment, daß Gott den endlichen Menschen vom Anbeginn seiner Schöpfung als wertvollen Dialogpartner erschaffen hat, um mit ihm als Angerufenem eine Heilsgeschichte zu durchschreiten. Die Rede von Gott erfolgt hier auf eine spezifisch historische Art und Weise. Das ist sie aber nicht als eine philosophische, sondern ausschließlich als eine religiöse Gottesrede. Denn in die Metapher von der „Gottebenbildlichkeit des Menschen" sind historische Grunderfahrungen des Judentums mit seinem Gott Jahwe eingeflossen. Diese historischen Grunderfahrungen sind hier, aus einer transzendentalphilosophischen Perspektive interpretiert, nichts anderes als vorausgehende Konstitutionsbedingungen für die religiösen Erfahrungen, die sich im Begriff der „Gottebenbildlichkeit" ausgedrückt haben.

Der transzendentale Bedeutungsaspekt nun, daß Erfahrungen des Menschen Geschichtlichkeit zu ihrer Voraussetzung haben, kommt auch in der Begrifflichkeit zum Ausdruck, die sich Hans Jonas in seiner Philosophie

nach dem geistesgeschichtlichen Transformationsprozeß angeeignet hat, der große Teile des jüdischen Schöpfungsdenkens zu einer säkularisierten Naturphilosophie umgearbeitet hat: Die Begriffe der „Würde des Menschen" bzw. seiner „Verantwortlichkeit für die Natur" sind nur zwei philosophische „Äquivalente"[31], mit denen man in der Neuzeit den Begriff der „Gottebenbildlichkeit" religionsfrei zu ersetzen versuchte.

Freilich, und das muß an dieser Stelle nochmals betont werden: Wenn Hans Jonas die semantischen Ursprünge seiner ethischen Grundbegriffe aufzeigen will, dann ist seine Redeweise vom Schöpfergott des Judentums explizit oder implizit immer historisch, sie ist dabei aber gleichzeitig nicht philosophisch, sondern religiös. Ein ausdrücklich philosophisches Reden von der Geschichte Gottes mit den Menschen verbietet sich für ihn von dem her, was er den „Atheismus der Methode"[32] nennt. Er meint damit – wie bereits angedeutet – den Verzicht auf die Gotteshypothese in philosophisch-ethischen Begründungsfragen.

3. Das Thema der Geschichtlichkeit in der philosophischen Gottesrede zeigt sich nicht zuletzt auch im Kontext der Jonasschen Antwort auf das Theodizeeproblem. Entscheidend kommt es uns in diesem Zusammenhang nur auf einen einzigen kritischen Punkt an:

Den Ansatz für seine Theodizee wählt Jonas bei der Erfahrung, daß der geschichtsmächtig geglaubte Gott des Judentums in der Situation einer unvergleichbaren historischen Katastrophe abwesend war. Es ist die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, durch die sich Jonas zur philosophischen Arbeit am traditionell-religiösen „Gottes"-Begriff herausgefordert sieht. Aus dieser Erfahrung zieht Jonas nun keinen Rückschluß auf die Nichtexistenz Gottes, sondern verweist vielmehr auf eine – seiner Meinung nach – bisher falsch verstandene göttliche Wesenseigenschaft: Offensichtlich hat Gott sich aus seiner Schöpfung so weit zurückgezogen, daß diese – und damit auch der Mensch – sich selbst überlassen bleibt. Es liegt nun in der ausschließlichen Verantwortung des Menschen, das Weltabenteuer Gottes zu einem guten oder zu einem katastrophalen Ende zu führen. Mit diesem philosophischen Rückschluß auf die Ohnmächtigkeit eines ursprünglich allmächtig geglaubten Gottes hat Jonas aber zugleich auch die Eigenschaft der geschichtlichen Wirksamkeit dieses Gottes aufgegeben. In seiner Rede zum „Gottesbegriff nach Auschwitz" formuliert er, daß der Philosoph, der die Abwesenheit Gottes in der Auschwitzsituation reflektiert, den „‚Herrn der Geschichte'" wohl „fahren lassen"[33] müsse. Und ganz ähnlich ist in seiner Bultmann-Erinnerung „Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens" von der „Abstinenz Gottes gegenüber der Welt"[34] die Rede. Die philosophische

[31] *H. Jonas,* Aktuelle ethische Probleme aus jüdischer Sicht, in: Scheidewege 24 (1994/95), 3–15, hier 14.

[32] *Koelbl* (1989), 123.

[33] *Jonas,* Gottesbegriff, 14.

[34] *H. Jonas,* Im Kampf um die Möglichkeit des Glaubens, Erinnerungen an Rudolf Bultmann

Gottesrede sieht sich hier gezwungen, auf ein entscheidendes Bedeutungsmoment zu verzichten, das aus transzendentalphilosophischer Perspektive für die Gotteserfahrungen, wie sie in der hebräischen Bibel zum Ausdruck kommen, unverzichtbar ist: nämlich die handelnde Präsenz Gottes in der Geschichte, – und das auch angesichts von Erfahrungen, in denen Menschen die Absenz Gottes schmerzlich beklagen.[35]

4. Als Ergebnis des philosophischen Denkweges kann als Antwort abschließend Folgendes festgehalten werden: Ein historisches Bedeutungsmoment nimmt die Gottesrede von Hans Jonas explizit dort an, wo sie religiös ist. Dies haben vor allem die ursprungsgeschichtlichen Überlegungen zur Semantik seiner ethischen Grundbegriffe gezeigt. An den Problemkonstellationen aber, an denen die Gottesfrage auf eine philosophische Art und Weise aufbricht und auch reflektiert wird, ist seine Rede von Gott entweder in einer eigenartigen Weise geschichtslos oder diese Gottesrede nimmt eine Form von Geschichtlichkeit an, die nicht mehr von einer dialogischen Wechselbeziehung zwischen Gott und Mensch ausgeht. Dies ist vor allem in der Theodizeekonstellation der Fall. Obwohl Jonas den Akt der Schöpfung als eine Vergeschichtlichung Gottes denkt, weitet sich für ihn die Differenz von Gott und Mensch so extrem aus, daß Gott faktisch als historisch ohnmächtig gedacht wird. Ein historisches Bedeutungsmoment ist in dieser philosophischen Gottesrede allenfalls noch an zwei Stellen zu erkennen: nämlich dort, wo die Geschichte eines werdenden Gottes in sich selbst behauptet wird, und dort, wo der stumme Anruf eines ohnmächtigen Gottes den Menschen fühlbar zu einer nachdrücklichen Welt- und Eigenverantwortung motivieren soll.[36] Es bleibt aber keine Geschichtlichkeit Gottes übrig, die für den Menschen eine unmittelbare Relevanz hätte. Insgesamt ist hier das historische Bedeutungsmoment der Gottesrede auf eine äußerste Art und Weise reduziert.

Auf der anderen Seite, nämlich der Seite der Konstitutionsbedingungen menschlicher Erfahrungen, erlangt die Erfahrung von der Abwesenheit Gottes einen geradezu transzendentalen Status im Denken von Hans Jonas:

---

und Betrachtungen zum philosophischen Aspekt seines Werkes, in: *Ders.*, Wissenschaft als persönliches Erlebnis 1987 [[1]1977], 47–75, hier 68.

[35] Vgl. dazu *W. Groß/K.-J. Kuschel*, „Ich schaffe Finsternis und Unheil!". Ist Gott verantwortlich für das Übel? Mainz 1992; die beiden Tübinger Theologen Walter Groß und Karl-Josef Kuschel wenden gegen die Jonassche Rede vom „ohnmächtigen Gott" ein, daß sie mit den Zeugnissen der hebräischen Bibel nicht vereinbar sei. Zur Auseinandersetzung um die Ohnmacht Gottes aus christlicher Perspektive vgl. auch *E. Jüngel*, Gottes ursprüngliches Anfangen als schöpferische Selbstbegrenzung. Ein Beitrag zum Gespräch mit Hans Jonas über den „Gottesbegriff nach Auschwitz", in: *H. Deuser [u. a.]* (Hgg.), Gottes Zukunft – Zukunft der Welt, Festschrift für Jürgen Moltmann zum 60. Geburtstag, München 1986, 265–275.

[36] Vgl. *D. Böhler*, Religionsphilosophischer Diskurs mit Hans Jonas. Hans Jonas im Dialog mit Dietrich Braun, Walter Jaeschke, Michael Theunissen, Albrecht Wellmer (Juni 1992), in: *H. Jonas*, Fatalismus wäre Todsünde, Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend, herausgegeben von *D. Böhler* im Auftrag des Hans Jonas-Zentrums e. V., Münster 2005, 153–185, hier 180f.

Denn diese Grunderfahrung des 20. Jahrhunderts verdrängt bei ihm endgültig die biblische Grunderfahrung von der Anwesenheit Gottes in der Geschichte und wirkt sich insofern als neue, strukturbildende Denkvoraussetzung für die Deutung vergangener und zukünftiger Erlebnisse aus. Den hermeneutischen Vorgang, der sich hier ereignet hat, könnte man als einen „transzendentalen Umbruch" bezeichnen: Es ist der semantische Wechsel von der Konstitutionsbedingung des Geschichtlichen in der jüdischen Gottesrede zu einer nahezu geschichtslosen Konstitutionsbedingung in der philosophischen Gottesrede bei Hans Jonas.

In diesem Sinne ist also die These gerechtfertigt, daß unter dem Vergleichsmoment des Geschichtlichen der abwesende Gott des Philosophen Hans Jonas *nicht* mit dem geschichtspräsenten Gott realidentisch ist, der im Judentum religiös bekannt wird und von dem Blaise Pascal in seinem „Mémorial" gesprochen hat. Hier gibt es offensichtlich eine bleibende Differenz.

Dieses Selbstverständnis von Hans Jonas, das sich zwischen Philosophie und Religion bewegt, kann zusätzlich noch eine biographische Reminiszenz beleuchten, die schlaglichtartig auf die Jonassche Verhältnisbestimmung dieser beiden Denkungsarten aufmerksam macht: Das Denken von Hans Jonas hat gezeigt, daß es zwischen beiden Bereichen keine reibungslosen Übergänge gibt. Was es unter modernen Bedingungen aber doch geben kann, ist eine Beziehung zwischen Philosophie und Religion, die sich aus einer beiderseitigen und vorbehaltlosen Öffnung für die Fragen ergibt, die die Wirklichkeit dem Menschen stellt. In einem biographischen Interview mit Herlinde Koelbl hat Hans Jonas bekannt, daß sein Judentum „in permanenter Spannung"[37] zu seiner Philosophie stehe. Wörtlich sagte Jonas über dieses polare Wechselverhältnis:

> Daß man zusammen Philosoph und Jude ist – darin liegt eine gewisse Spannung, das ist keine Frage. Mein erwählter Beruf war nun wirklich das philosophische Nachdenken, bei dem man gar nichts anderes gelten lassen darf, als was die Erkenntnismittel der Philosophie selber einem zeigen können. Aber gerade die philosophische Offenheit für das unverkürzte Zeugnis der Wirklichkeit, der Atheismus der Methode, führte in meinem Falle nicht zum Atheismus als Standpunkt und auch nicht zu einem gänzlich neutralen Agnostizismus, sondern zu einer Metaphysik mit eher theistischer Vermutung.[38]

Was hier für das Denken von Hans Jonas selbst gilt, gilt auch für die weitere philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit ihm: Es wird eine kritische Wechselbeziehung „in permanenter Spannung" sein.

---

[37] *Koelbl* (1989), 123.

[38] Ebd. Vgl. dazu auch *Ch. Wiese*, Hans Jonas: „Zusammen Philosoph und Jude", Frankfurt am Main 2003.

ThPh 81 (2006) 413–424

Theologie und Philosophie – 80 Jahre

Von Werner Löser S. J.

Vor vierzig Jahren, im Jahre 1966, war die Zeitschrift, deren jüngstes Heft Sie in Händen halten, vierzig Jahre alt. Damals blickten die Herausgeberkollegien von Frankfurt am Main und München, die Mitglieder der Schriftleitung, der Verlag Herder, die Leser auf die Geschichte der Zeitschrift zurück. Sie hielten inne und blickten auch nach vorn. Sie taten es vor allem deshalb, weil sie spürten, daß sich mit dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils nicht nur für die Kirche im ganzen, sondern auch für die wissenschaftliche Begleitung ihres Weges in Philosophie und Theologie neue Aufgaben stellen würden, denen man sich nicht entziehen wollte. Die Zeitschrift, so wurde deutlich, würde über ihre scholastische Ausrichtung hinaus eine neue und weitere inhaltliche Orientierung erhalten müssen. Aus der „Scholastik", wie sie seit ihrer Gründung geheißen hatte, wurde nun „Theologie und Philosophie". In der Änderung des Namens zeigte sich der beabsichtigte Neubeginn an. Damals war im übrigen soeben eine sehr lange Ära zu Ende gegangen: Pater Heinrich Weisweiler, der seit 1936 das Amt des Hauptschriftleiters innegehabt und das Profil der „Scholastik" stark bestimmt hatte, war am 11. April 1964 gestorben.[1] Sein Nachfolger, Pater Alois Grillmeier[2], hatte als er-

[1] P. Heinrich Weisweiler wurde am 16. September 1893 in Düren geboren. Im April 1914 trat er ins Noviziat der Gesellschaft Jesu ein. P. Weisweiler studierte Philosophie und Theologie in Valkenburg, wo er auch 1923 die Priesterweihe empfing. 1924 nahm er Spezialstudien im Bereich der Dogmengeschichte, genauer der Frühscholastik, auf. Sie führten ihn nach Bonn, München und Berlin. Er erwarb den Titel eines Doktors der Theologie in Innsbruck mit einer Arbeit über die Sakramentenlehre des Hugo von Sankt Viktor. Anfang der 30er Jahre kehrte P. Weisweiler nach Valkenburg zurück und übernahm eine Professur in Dogmatik. Als das Ignatiuskolleg am 2. Juli 1942 seine Tore schließen mußte, ging P. Weisweiler nach Frankfurt am Main, wo er im Provinzialmutterhaus der Schwestern vom Heiligen Franziskus in der Langestraße Unterkunft fand. Nach dem II. Weltkrieg war P. Weisweiler zunächst in Büren, sodann in Frankfurt am Main, wo er in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen wirkte. Schon während der Noviziatszeit zeigte sich, daß er oft krank war und lange Erholungszeiten brauchte. Dies blieb der Fall bis zu seinem Lebensende. Die verschiedensten Krankheiten, insbesondere eine immer wieder auftretende Schwäche seines Herzens, zwangen ihn zu wochenlangen Aufenthalten in Kranken- und Erholungshäusern.

[2] P. Alois Grillmeier wurde am 1. Januar 1910 in Pechbrunn (bei Regensburg) geboren. Er trat 1929 in die Oberdeutsche Provinz der Gesellschaft Jesu ein und absolvierte seine Philosophiestudien in Pullach und seine Theologiestudien zur einen Hälfte in Valkenburg und zur anderen Hälfte in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Seine Aufbaustudien machte P. Grillmeier – kriegsbedingt – an verschiedenen Orten: in Innsbruck, in Rom, schließlich in Freiburg im Breisgau, wo er 1942 unter der Leitung von Alfred Wikenhauser seine Doktorarbeit einreichte. Nach einer zweijährigen Militärdienstzeit konnte P. Grillmeier eine Lehrtätigkeit in Fundamentaltheologie und Dogmatik in Pullach aufnehmen, bis er 1948 nach Büren geschickt wurde, um dort dieselben Fächer für die Jesuitenscholastiker zu unterrichten. Anfang 1950 ging er nach Frankfurt am Main, wo er bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1978 Dogmatik lehrte. In den Konzilsjahren konnte er als theologischer Berater von Bischof Kempf aus Limburg an den großen theologischen Dokumenten des Konzils gestaltend mitarbeiten. In den Jahren, die ihm nach seiner Emeritierung noch gegeben waren, arbeitete er an seinen Büchern zur Erforschung der altkirchlichen Christologie: „Jesus Christus im Glauben der Kirche". 1994 siedelte P. Grillmeier in die Münchener Jesuitenkommunität um und lebte dort, bis er ins ordenseigene Altenheim in Unterhaching umzog. 1994 berief ihn Papst Johannes Paul II. ins Kollegium der Kardinäle. Am 13. September 1998 starb P. Grillmeier in Unterhaching und wurde dann auf dem Ordensfriedhof in Pullach beigesetzt. P. Grillmeier hat unermüdlich in der dogmatischen und dogmengeschichtlichen Forschung gearbeitet. Die Liste seiner Veröffentlichungen ist lang. Th. Hainthaler hat eine Bibliographie zusammengestellt. Sie ist veröffentlicht in: *A. Grillmeier*, Fragmente zur Christologie, Freiburg im Breisgau 1997, 451–473.

ster die neuen Schritte zu setzen, dabei freilich auch auf die Kontinuität zum Vorherigen zu achten.

Der Jahrgang 2006 unserer Zeitschrift ist der einundachtzigste; wir blicken auf 80 Jahrgänge zurück. Es liegt nahe, erneut eine Zwischenreflexion einzulegen. Vieles hat sich ereignet, neue Entwicklungen sind eingetreten. Will man sie verstehen und beurteilen, tut man gut daran, sie in ihrer Zugehörigkeit zur Geschichte der Zeitschrift wahrzunehmen. Diese Geschichte ist aus mehreren Fäden gewoben: Da gibt es Institutionen, die die Zeitschrift trugen und weiterhin tragen; da gibt es Personen, die die Zeitschrift geleitet und gestaltet haben, und andere, die ihre Texte in ihr veröffentlichten; da gibt es schließlich Ereignisse und Entwicklungen, die den Weg der Zeitschrift beeinflußten.

1. Die Phase der Gründung

Die frühesten Spuren der Geschichte der Zeitschrift „Scholastik"/„Theologie und Philosophie" gehören in die bald auf den I. Weltkrieg folgende Zeit. Doch zogen sich die Vorüberlegungen für die Gründung der Zeitschrift „Scholastik" einige Jahre hin, bis im Jahre 1926 endlich der 1. Jahrgang erscheinen konnte. Es waren die Professoren des „Ignatiuskollegs" in Valkenburg, unter denen die Absicht keimte, eine Zeitschrift zu gründen.[3] Sie sprachen darüber zunächst mit der Ordensleitung. Gesprächspartner waren vor allem der Kölner Jesuitenprovinzial Pater Bernhard Bley sowie in Rom der Jesuitengeneral Pater Wlodimir Ledóchowski.

In denselben Jahren bemühten sich die Jesuiten der Innsbrucker Katholisch-Theologischen Fakultät, ihre seit 1873 bestehende „Theologische Zeitschrift" neu auszurichten.[4] In diesem Zusammenhang wurde auch die Frage eingehend erörtert, ob es nicht sinnvoll sein könnte, die Valkenburger Jesuiten in die Leitung und Gestaltung der Innsbrucker Zeitschrift einzubeziehen. Zu den Gründen, die zu dieser Diskussion führten, gehörten P. Ledóchowskis Äußerungen einer gewissen Unzufriedenheit über den damaligen Zustand der „Theologischen Zeitschrift". Die Diskussion führte zu dem Ergebnis, daß die Innsbrucker ihre Zeitschrift in alleiniger Regie weiterführen sollten und die Valkenburger eine eigene Zeitschrift gründen würden. Danach erhielt die „Theologische Zeitschrift" einen neuen Namen. Mit dem 51. Jahrgang hieß sie seit 1926 „Zeitschrift für Katholische Theologie". Eine Einigung auf eine organisatorische und konzeptionelle Zusammenarbeit hatte sich nicht herbeiführen lassen.[5] 1921 gab deshalb der Jesuitenge-

[3] Während des Kulturkampfes in Deutschland unter Bismarck waren die Jesuiten durch Gesetz vom 4. Juli 1872 aus Deutschland verbannt worden. Nach fast zwanzigjährigem Exil des Theologats in Ditton Hall (England) und des Philosophats in Exaeten (Holland) gelang es der Deutschen Jesuitenprovinz, ein großes Grundstück im holländischen Städtchen Valkenburg, an der Bahnstrecke Aachen-Maastricht gelegen, zu erwerben. Am 10. September 1893 wurde dort der Grundstein für die Hochschule gelegt, in der schon bald die jungen Jesuiten ihre philosophische und theologische Ausbildung erhalten sollten. Die Hochschule erhielt den Namen „Ignatiuskolleg". Bereits am 22. September 1894 begann das erste Studienjahr in Valkenburg – für die Philosophen. 1895 kamen die Theologen hinzu. Nahezu vierzig Jahre hindurch bestand die Valkenburger Hochschule, bis sie im II. Weltkrieg, am 2. Juli 1942, durch die Gestapo aufgelöst wurde. Fast ein halbes Jahrhundert hindurch konnten die deutschen und schließlich auch nicht-deutschen Jesuiten, Scholastiker und Professoren, ihrem Forschen, Lehren und Lernen im Bereich der Philosophie und der Theologie nachgehen. Zu den Professoren, die im Ignatiuskolleg im Laufe dieser Jahre tätig waren, zählten einige, die in der Welt der Philosophie und der Theologie einen guten Namen hatten. Im Personalkatalog des Jahres 1925 – beispielsweise – findet man diese Namen: P. A. Deneffe, P. H. Dieckmann, P. A. Feder, P. J. Fröbes, P. J. Grisar, P. F. Hürth, P. K. Kirch, P. W. Klein, P. H. Lange, P. H. Lennerz, P. A. Merk, P. G. Nink, P. K. Prümm, P. J. B. Schuster, P. F. Sladeczek, und einige andere mehr. Einige von ihnen haben die Zeitschrift auf den ersten Etappen ihres Wegs nachhaltig bestimmt.

[4] Darüber berichtet ausführlich P. *H. B. Meyer*, Ein Jahrhundert Zeitschrift für Katholische Theologie, in: ZKTh 100 (1978) 9–35.

[5] Vgl. zu den Details dieser Auseinandersetzung *Meyer*, 20f. Der wichtigste Absatz lautet: „Die Valkenburger Professoren suchten begreiflicherweise nach einer Gelegenheit, ihre wissen-

neral P. Ledóchowski die Erlaubnis zum Valkenburger Vorhaben. Gleichwohl lebten die Überlegungen bezüglich des Projekts einer eigenen Zeitschrift im Valkenburger Professorenkollegium Anfang März 1922 noch einmal auf. Man realisierte, daß die Situation der Innsbrucker Zeitschrift durch eine deutsche Neugründung erschwert würde. Deswegen stellte man das Vorhaben dieser Neugründung doch noch einmal zurück und bot wiederum eine Mitarbeit an der Innsbrucker „Theologischen Zeitschrift“ an.[6] Als sich in der Folgezeit die notwendigen Übereinkünfte in Gesprächen zwischen den Provinzialen der österreichischen und der beiden deutschen Provinzen und den Vertretern der Innsbrucker Fakultät und des Ignatiuskollegs über die konkreten Gestaltungsprinzipien der Innsbrucker Zeitschrift erneut nicht erzielen ließen, wurde Ende 1924 der Plan einer Valkenburger Zeitschriftengründung wieder aufgegriffen. Man plante nun, eine Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie auf den Weg zu bringen.[7] Sie sollte nach einer Entscheidung von P. Provinzial Bley ein klares scholastisches Profil und Programm haben und „im wesentlichen dieselben Ziele verfolgen wie die philosophisch-theologische Lehranstalt, die mit Zustimmung Roms in Frankfurt errichtet werden soll“[8] – wobei es sich um das spätere Sankt Georgen[9] handelte.

---

schaftlichen Beiträge zu publizieren und ließen durch den Studienpräfekten Augustin Bea im Herbst 1919 wissen, daß sie sich an der ZKTh beteiligen möchten. Bea teilte diesen Wunsch in einem Brief vom 3. Dezember 1919 dem Schriftleiter M. Führich mit. Damit begann eine rege Korrespondenz- und Verhandlungstätigkeit zwischen Valkenburg, Innsbruck, Wien und Rom. Kein Ereignis aus der langen Geschichte der ZKTh hat in den erhaltenen Akten und in der Chronik der Zeitschrift einen so starken Niederschlag gefunden. Denn zumal in den Augen der Innsbrucker Patres ging es um die Frage der Erhaltung der ZKTh und um die Wahrung ihrer Eigenart. Im Einvernehmen mit dem österreichischen Provinzial K. Leifert (1919–1924) waren sie nicht bereit, einer Lösung zuzustimmen, welche ihnen die Möglichkeit genommen hätte, die letzte Entscheidung über den Geist und die Ausrichtung der Zeitschrift zu behalten. Dies um so weniger, als man in Innsbruck meinte, manchen deutschen Jesuiten und Valkenburger Professoren zu ‚freie‘ oder gar falsche theologische Auffassungen und eine Vernachlässigung der scholastischen Theologie nachweisen zu können. Da man aber in den Verhandlungen mit Valkenburg, die durch Augustin Bea geführt wurden, nur die wirtschaftlichen und organisatorischen Fragen zur Sprache brachte, die ohnehin schwierig genug waren, ohne jedoch die theologischen Differenzen zu erwähnen, redete man vielfach aneinander vorbei. Dies um so mehr, als offenbar auch die Valkenburger Patres ihrerseits nicht offen sagen wollten oder konnten, was P. General Ledóchowski recht deutlich aussprach, daß sie nämlich den derzeitigen Stand der Zeitschrift nicht für den besten hielten. Unter diesen Voraussetzungen wundert es nicht, daß die organisatorischen Fragen nicht einvernehmlich gelöst werden konnten. Innsbruck bestand begreiflicherweise darauf, daß die Redaktion in Innsbruck bleiben und daß die Linie der Zeitschrift im wesentlichen gewahrt werden müsse. Valkenburg seinerseits wollte, ebenso begreiflicherweise, die Zeitschrift verantwortlich mitgestalten und entsprechenden Einfluß nehmen. Da diese Standpunkte im wesentlichen unverändert beibehalten wurden, fruchteten auch die Mahnungen des P. General zur Einigung und Zusammenarbeit nichts, so daß dieser schließlich im Jahre 1921 die Erlaubnis zur Gründung einer neuen Zeitschrift erteilte und trotz eines Innsbrucker Einspruchs gegen dieses Lösung dabei blieb.“

[6] Die schriftliche Zusammenfassung der Beratungen vom 6. März 1922 durch P. Provinzial *B. Bley* in: ARSI Germ. Inf. 1019 X 8.

[7] P. Prov. *Bley* legte P. General Ledóchowski diesen Plan in einem Brief vom 25. Dezember 1925 dar (ARSI Germ.Inf. 1020, Praep. Prov. 1924).

[8] Ebd.

[9] Es handelt sich um die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Sie wurde in den frühen 20er Jahren vom Limburger Bischof, Augustinus Kilian, gegründet und den Jesuiten der Niederdeutschen Provinz anvertraut und schließlich ganz übergeben. Im Herbst 1926 begannen in dieser neuen Hochschule die philosophischen und theologischen Lehrveranstaltungen für die Seminaristen des Bistums Limburg und einiger anderer Bistümer. Eine Reihe von Professoren, die in Sankt Georgen tätig wurden, waren von Valkenburg gekommen, andere traten hinzu. Der Personalkatalog der Niederdeutschen Provinz führt – beispielsweise – für das Jahr 1930 unter anderen folgenden Namen auf: P. M. Gierens, P. W. Klein, P. W. Koester, P. O. von Nell-Breuning, P. G. Nink, P. J. Ternus. Sankt Georgen besteht bis heute, hat freilich im Laufe der Jahre viele Wandlungen erlebt.

P. General Ledóchowski billigte am 18. Januar 1925 das so geplante Projekt.[10] Im Laufe des Jahres wurden die notwendigen Vorbereitungen für das Erscheinen der Zeitschrift, die den Namen „Scholastik – Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie" tragen sollte, getroffen. Anfang Dezember 1925 wurde bezüglich der „Scholastik", die 1926 zum ersten Mal erscheinen sollte, ein Verlags-Vertrag unterzeichnet, in dem die Rechte und Pflichten einerseits des Valkenburger Ignatiuskollegs und andererseits des Freiburger Verlags Herder festgelegt wurden. Die Zeitschrift sollte von den „Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg" herausgegeben werden. So wurde dann auch verfahren, wie die entsprechende Angabe auf der Titelseite der Zeitschrift bis zum Jahrgang 16 (1941) ausweist.

Wie vorgesehen, kam Anfang 1926 die erste Nummer des ersten Jahrgangs der neu gegründeten Zeitschrift heraus. Auf ihren ersten zehn Seiten wird unter der Überschrift „Scholastik" das Programm der Zeitschrift entwickelt. Dabei betont der Verfasser, daß es gelte, stets beides miteinander in den Blick zu nehmen: die Aufmerksamkeit für die Vergangenheit und die Quellen sowie die Wachsamkeit für die aktuellen Sachfragen. „Die Sachforschung selber ist es, die den Theologen wie den Philosophen immer wieder zurückzwingt in die Geschichte; und die Erforschung der Geschichte lenkt immer wieder den Blick auf die gegenständlichen Probleme."[11] Es sei Kennzeichen einer guten Scholastik gewesen, ein derartiges Doppelinteresse verfolgt zu haben. Daran sei nun wieder anzuknüpfen. Außerdem sei es für die Scholastik charakteristisch gewesen, für die Vielfalt der in den empirischen Wissenschaften erhobenen Erkenntnisse ebenso offen zu sein wie für ihre innere Einheit, die sich der systematischen Reflexion erschließe. Der Programmtext, mit dem die „Scholastik" eröffnet wurde, ist ungezeichnet. So sollte vermutlich zum Ausdruck gebracht werden, daß er die Auffassung der die Zeitschrift herausgebenden Professoren des Ignatiuskollegs insgesamt wiedergebe. Aus einer Bemerkung, die Pater Grillmeier vierzig Jahre später machte[12], läßt sich freilich entnehmen, daß dieser Text von Pater Lambert Claßen entworfen worden war. P. Claßen war damals Mitglied des Valkenburger Lehrkörpers und vertrat im philosophischen Fach die Metaphysik.

Wie aus einer Notiz von Pater Meyer hervorgeht, gab es 1927 noch einmal einen Versuch, verbindliche Formen der Zusammenarbeit zwischen der „Zeitschrift für Katholische Theologie" und der „Scholastik" zu vereinbaren. Der damalige Schriftleiter Pater Josef A. Jungmann war dazu nach Valkenburg gereist. Aber auch dieser Versuch führte wieder nicht zu dem erwarteten Erfolg.[13] Die „Scholastik" war nun gegründet. Sie konnte ihren Weg beginnen.

2. Die Valkenburger Jahre

Wir wollen die Phase bis zum Erlöschen der „Scholastik" in den Jahren des II. Weltkriegs die „Valkenburger Jahre" nennen, weil dort die Redaktion arbeitete und weil dort die meisten Autoren, die in der Zeitschrift ihre Arbeiten veröffentlichten, lebten und wirkten. Der erste Hauptschriftleiter der „Scholastik" war Pater Hermann Lange.[14] Doch nahm er seine Tätigkeit erst mit dem dritten Heft des ersten Jahrgangs auf. Er ge-

[10] ARSI Registro Lettere dei Generali, Germ. Inf. XI, 87f.

[11] Scholastik 1 (1926) 1f.

[12] Das läßt sich dem Protokoll einer Konferenz der Sankt Georgener Professoren, in der es um die Situation der Zeitschrift ging und die am 17. Dezember 1964 stattfand, entnehmen.

[13] *Meyer*, 26, Anmerkung 47.

[14] P. Hermann Lange wurde am 27. November 1878 in Papenburg geboren. In die Gesellschaft Jesu trat er am 28. April 1897 ein. Nach seinen Philosophie- und Theologiestudien, die er in Valkenburg absolvierte, nahm er Spezialstudien an der Universität Wien auf, wo er sich insbesondere mit der Geschichte der Gnadentheologie befaßte. Dabei richtete er sein besonderes Augenmerk auf das Werk des Augustinus. Vom 1912 an wirkte er als Professor der Dogmatik in Valkenburg. Die weithin bekannt gewordene Frucht seines Forschens und Lehrens war das umfangreiche Werk „De gratia. Tractatus dogmaticus", das 1929 im Verlag Herder erschien.

hörte zum Professorenkollegium von Valkenburg. Es scheint, daß P. Lange sich zur Übernahme der Aufgabe des Hauptschriftleiters erst langsam gewinnen lassen mußte. Dafür gab es zwei Gründe: Zum einen hatte er zu denen gehört, die es nicht für richtig ansahen, eine eigene Zeitschrift zu gründen und zu unterhalten, zum anderen zeigte sich Mitte der 20er Jahre wie schon in früheren Jahren, daß seine gesundheitliche Belastbarkeit recht begrenzt war. Doch nachdem er zum Schriftleiter ernannt worden war, hat er die „Scholastik“ mit dem Einsatz seiner besten Kräfte geleitet, und dies zehn Jahre hindurch bis zu seinem Tode am 9. Januar 1936.

Es gibt Hinweise darauf, daß die redaktionellen Arbeiten an den ersten Nummern der „Scholastik“ in den Händen von Pater Franz Pelster lagen.[15] Für die Tatsache, daß er die „Scholastik“ in der allerersten Phase ihrer Geschichte verantwortlich (mit-)gestaltet hat, ja ihr erster Redakteur war, könnte unter anderem sprechen, daß gleich die erste Nummer des ersten Jahrgangs einen großen Aufsatz aus seiner Feder enthielt: „Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule“.[16] Und man weiß noch, daß er sich 1925 und 1926 mehrmals und dann immer für einige Wochen in Valkenburg aufgehalten hatte. Es wird damals um die Vorbereitungsarbeiten für die ersten Nummern der zu gründenden Zeitschrift gegangen sein. In den folgenden Jahren, ja Jahrzehnten, gehörte P. Pelster zu den Autoren, die regelmäßig in der „Scholastik“ Aufsätze und Besprechungen veröffentlichten.[17] Von Anfang an standen den Hauptschriftleitern andere zur Seite, denen eine Mitverantwortung für die Gestaltung der Zeitschrift zukam und -kommt. Ihr wichtigster Beitrag war und ist die gutachterliche Mitwirkung an der Entscheidung, welche Texte in die Zeitschrift aufgenommen werden.[18]

Die Jahrgänge 1926 bis 1929 wurden von der Firma Herder in Freiburg nicht nur verlegt und versandt, sondern auch gedruckt. So war es 1926 vertraglich vereinbart worden. Der fünfte Jahrgang (1930) wurde von der Firma Herder weiterhin verlegt und versandt, aber nicht mehr gedruckt. Der Druck wurde fortan aufgrund eines am 31. Oktober 1929 unterzeichneten Kommissions-Verlags-Vertrags von der „Mechitharisten-Druckerei“ in Wien erledigt. Die Jahrgänge 5 bis 7 (1930 bis 1932) enthalten die entsprechenden Eintragungen. Vom 8. Jahrgang an (ab 1933) gingen weitere wichtige Aufgaben an eine neue Firma – von Wien nach Eupen (in Belgien): die Firma Herder blieb einstweilen der Verlag, der die „Scholastik“ herausbrachte, aber nun wurden der Druck und der Vertrieb von der Firma Esch & Co. in Eupen getätigt. Diese Situation dauerte bis 1935 an.

Am 1. Juli 1935 wurde ein neuer Verlagsvertrag abgeschlossen, nun nicht mehr mit dem Verlag Herder, der sich ganz zurückgezogen hatte, sondern mit der für den Druck und den Vertrieb schon tätigen Firma Esch & Co. Von 1936 an bis 1941 blieb die Situation nun unverändert: die „Scholastik“ wurde von den Professoren des Ignatiuskollegs in Valkenburg herausgegeben, Druck und Vertrieb lagen beim Verlag Esch & Co in Eupen.

---

[15] Sein Freund, Josef Koch (Köln), Philosophiehistoriker zunächst in Breslau, schließlich in Köln (... 1967), berichtete 1956 in einem Rückblick auf P. Pelsters Leben, er habe ungezählte Aufsätze und Rezensionen „vor allem in der Scholastik veröffentlicht. Pelster war einer ihrer Begründer, ihr erster Redakteur und später ein immer zuverlässiger Mitarbeiter“ (in: Scholastik 31 [1956] 481–486, hier: 482).

[16] Scholastik 1 (1926) 50–80.

[17] P. Franz Pelster wurde am 9. März 1890 in Lügde (Westfalen) geboren und trat 1897 in den Jesuitenorden ein. Nach seinen Valkenburger Studien studierte er in München mittelalterliche Theologiegeschichte und wurde 1918 mit einer Arbeit „Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Großen“ promoviert. Von 1920 an und bis an sein Lebensende dozierte er an der Universitas Gregoriana in Rom die Geschichte der mittelalterlichen Theologie. Am 28. Juni 1956 verstarb er in Rom und wurde er auf dem Campo Verano beigesetzt.

[18] Als Mitglieder der Schriftleitung waren in den „Valkenburger Jahren“ nur Jesuiten des Ignatiuskollegs tätig. Es genügt, einige Jahre, zwischen denen jeweils ein Fünfjahresabstand liegt, anzuschauen. Dabei zeigt sich, daß einige der Mitarbeiter sehr lange tätig waren – z. B. P. Gemmel, P. de Vries –, andere nur für kurze Zeit. Zur Schriftleitung der „Scholastik“ gehörten 1927: P. Dieckmann, P. Fröbes, P. Gemmel und P. Hürth; 1932: P. Deneffe, P. Fröbes, P. Gemmel, P. Hürth; 1937: P. Brunner, P. Gemmel, P. Ternus; 1941: P. Gemmel, P. Ternus.

Am 9. Januar 1936 starb nach kurzem Krankenlager in Aachen P. Lange, der die Aufgaben des Hauptschriftleiters der „Scholastik" seit nahezu zehn Jahren wahrgenommen und ihr Profil in den ersten Jahren ihres Bestehens nachdrücklich bestimmt hatte. Sein Nachfolger wurde P. Heinrich Weisweiler, der die Leitung der Zeitschrift bis zu seinem Tode am 11. April 1964 innehaben sollte. Er hat, so darf man vermuten, sogleich darauf bestanden, daß er eine ständige Hilfe für die Redaktionsarbeiten erhielt.[19] So wurde ihm nach kurzer Zeit ein Redaktionssekretär zur Seite gegeben. Es handelte sich bis zur Auflösung des Ignatiuskollegs jeweils um einen Jesuiten, der diese Aufgabe zusätzlich zu einer anderen übernahm, und zwar kurzfristig, für ein Jahr oder auch für eine geringfügig längere Zeit. Der erste, der in dieser Weise tätig wurde, war Pater Wilhelm Bröl (1937), der zweite Pater Wilhelm Kutsch (1938), der dritte Pater Heinrich Möller (1939), der vierte und in Valkenburg letzte Pater Wilhelm Joist (1940–41). Die meisten der Genannten waren gleichzeitig als Bibliothekare eingesetzt.

In den Kriegsjahren war es begreiflicherweise sehr schwer, die „Scholastik" wie gewohnt weiterzuführen. Der Jahrgang 17, der für das Jahr 1942 unter schon sehr widrigen Umständen vorbereitet wurde, konnte noch in vollem Umfange erscheinen – gedruckt und vertrieben von Eupen aus. Das erste Heft des Jahrgangs 1942 hatte P. Weisweiler von München aus redigiert, wo er sich aufgehalten hatte, um gesundheitliche Probleme zu überwinden. Die Hefte zwei bis vier erarbeitete er von Frankfurt am Main aus, wo er im Provinzialmutterhaus der „Armen Schwestern vom Heiligen Franziskus" in der Langestraße Unterkunft gefunden hatte. Da in diesem Jahre das Ignatiuskolleg in Valkenburg seine Tore schließen und seinen Betrieb einstellen musste, konnten auch die Professoren dieses Kollegs nicht mehr als die Herausgeber der Zeitschrift in Erscheinung treten. Damals lag die Verantwortung für das Erscheinen der Zeitschrift praktisch allein bei P. Weisweiler. Den Aufsätzen, Beiträgen und Besprechungen sieht man freilich nicht an, unter welch widrigen Umständen sie bearbeitet und veröffentlicht worden waren. Dasselbe gilt auch noch für die zwei Hefte des Jahrgangs 1943. Sie kamen im gewohnten Umfang heraus. Wenig später, im Herbst 1943, reichten aber die Kräfte nicht mehr zur Fortsetzung der gewohnten Arbeit. Die Zeitschrift erlebte dasselbe Schicksal wie andere Zeitschriften: sie konnte nicht länger erscheinen.

In dieser Situation, im Herbst 1943, traf P. Weisweiler, nach Rücksprache mit den Mitprofessoren, die noch erreichbar waren, eine Übereinkunft mit den Herausgebern der Tübinger „Theologischen Quartalschrift": Man würde von 1944 an „kriegsbedingt" die „Theologische Quartalschrift" und die „Scholastik" zusammenlegen. Ein gemeinsames Heft kam 1944 tatsächlich zustande. Es wurde – wie die „Scholastik" seit schon mehr als zehn Jahren – in Eupen gedruckt und vertrieben. Die Zusammenarbeit der Tübinger Theologen mit den ehemals Valkenburger Theologen zeigte sich äußerlich darin, daß die insgesamt vier großen Abhandlungen hälftig auf die Tübinger und die Valkenburger verteilt wurden: Pater Heinrich Bacht und Pater Albert Hartmann auf der einen Seite, Prof. Josef R. Geiselmann und Prof. Franz X. Arnold auf der anderen Seite. Nach der Veröffentlichung dieses einen Heftes des 19. Jahrgangs (1944) brach die Arbeit an der Zeitschrift definitiv zusammen.

3. Die Frankfurter/Münchener Jahre

Die auf den II. Weltkrieg folgenden Jahre, die bis in die Gegenwart hinein währen, sollen unter die Überschrift „die Frankfurter/Münchener Jahre" gestellt werden, weil sie – nach dem Ende von Valkenburg – durch die gemeinsame Verantwortung der Professorenkollegien von Pullach (später München) und von Frankfurt am Main bestimmt waren. Doch sollten noch einmal einige Jahre ins Land gehen, bevor schließlich 1949 die „Scholastik" tatsächlich wieder erschien.

[19] Ob der erste Hauptschriftleiter, P. Lange, jemanden zur Seite hatte, der diese Arbeiten hätte erledigen können, ist nicht mehr auszumachen. Es kann davon ausgegangen werden, daß er die redaktionellen Arbeiten selbst durchführte.

Gleich nach dem Ende des II. Weltkriegs wandte sich P. Jungmann, der, wie schon in den 30er Jahren, weiterhin der Schriftleiter der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie" war, in einem Brief an die früheren Valkenburger Professoren. Sie hatten inzwischen im Immaculata-Kolleg in Büren (bei Paderborn) die Ausbildung der jungen Jesuiten wieder aufgenommen. Er regte in diesem Brief an, man solle die in früheren Jahren mehrfach gesuchte, aber nie geglückte Zusammenarbeit zwischen den beiden jetzt neu zu belebenden Zeitschriften noch einmal in Angriff nehmen. P. Meyer teilt darüber mit: „Bei einer Zeitschrift-Konferenz der Professoren unter dem Vorsitz von P. Rektor F. Frodl (1945–1946) faßte man den Wiederbeginn der ‚Zeitschrift für Katholische Theologie' für 1947 ins Auge und befürwortete Verhandlungen über ein Zusammengehen mit der ‚Scholastik'. Aber diese Verhandlungen führten wegen des Widerstandes der deutschen Patres und obwohl sich P. Assistent P. van Gestel 1947 in sie einschaltete, zu keinem anderen Ergebnis als der Erklärung, man wolle sich gegenseitig Manuskripte für die in der jeweils anderen Zeitschrift besonders gepflegten Fachgebiete zuschicken."[20]

Kurz nach dem Ende des II. Weltkriegs setzte sich P. Weisweiler trotz seiner erheblichen gesundheitlichen Beeinträchtigungen dafür ein, daß die „Scholastik" bald weitergeführt würde. Damals hielt er sich zunächst in München auf, wo ihn eine schwere Krankheit traf. Er suchte Heilung und Erholung in Bad Nauheim, von wo aus er dann auch die entscheidenden Verhandlungen mit dem Verlag Herder, der sich nun, wie 1926, wieder engagieren wollte und sollte, führte. Es wurde ein Verlagsvertrag entworfen, den P. Weisweiler als der im Entwurf erwähnte Vertragspartner seitens der Niederdeutschen Provinz unterzeichnete. Im Vertragsentwurf wurde der 1. Januar 1947 als Zeitpunkt des Wiedererscheinens der „Scholastik" genannt. Der Vertragsentwurf wurde dann noch diskutiert und geringfügig verändert, so daß der verbindliche Vertragstext schließlich Ende Juli und Anfang August 1947 unterzeichnet werden konnte – von P. Weisweiler als dem Schriftleiter, von Pater Fuhrmann als dem Ökonomen der Niederdeutschen Jesuitenprovinz und Herrn Theophil Herder-Dorneich für den Verlag Herder. Dieser Vertrag, der bis heute in Geltung ist, bestimmte – rückwirkend –, daß die „Scholastik" vom 1. Januar 1947 an wieder erscheinen sollte. Im Juli 1947 war P. Weisweiler nach Büren umgesiedelt, wo er gleich nach dem Inkrafttreten des Verlagsvertrags, also im August 1947, die Arbeit für ein erstes neues Heft aufnahm. Er sammelte und redigierte Artikel und Besprechungen und übergab sie auch schon dem Verlag Herder. Und doch traten dann unerwartete Störungen auf, die es verhinderten, daß die Zeitschrift tatsächlich wieder erschien. Der Verlag Herder erhielt von den zuständigen öffentlichen Behörden keine Lizenz zur Drucklegung und Verbreitung der „Scholastik". Dies ließ alle Beteiligten, besonders P. Weisweiler, sehr unruhig werden. Er forderte die Verantwortlichen im Verlag nachdrücklich auf, alles zu tun, daß die Lizenz erlangt würde. Dies war schließlich, nach eineinhalb Jahren des Drängens und Wartens, im Dezember 1948 der Fall.

Was läßt sich über die Gründe der Verzögerung der Lizenzerteilung heute noch ausmachen? Herr Burkhard Zimmermann, der sich im Verlagsarchiv umgesehen hat, teilt mit (am 15. Mai 2006): „Soweit aus den fragmentarisch erhaltenen Verlagsunterlagen rekonstruierbar, hatte die Verzögerung im Genehmigungsverfahren weder inhaltliche noch wirtschaftliche (Papierknappheit!) Gründe. Man gewinnt eher den Eindruck, als habe die französische Besatzungsbehörde (mit Sitz in Baden-Baden) die Erteilung der Drucklizenz mutwillig verschleppt, um ihre Stärke als Siegermacht zu demonstrieren. Eine Rolle mochte auch gespielt haben, daß zweimal Fahnenabzüge, die in Baden-Baden eingereicht wurden, dort verschwanden (man ist geneigt zu sagen: „verschlampt" wurden). Außerdem unterlief dem Verlag im Genehmigungsantrag anscheinend zunächst ein banaler Formfehler: Die Lizenz für den ersten neuen Jahrgang der „Scholastik" wurde nicht für eine „Zeitschrift", sondern für ein „Buch" beantragt – vielleicht versprach man sich davon auf seiten des Verlags auch einen strategischen Vorteil, was sich dann als Fehler erwies. Jedenfalls ließ der Verlag nicht locker: Er wurde sowohl beim französischen Armeebischof in Baden-Baden (Name nicht mehr feststellbar) vorstellig und bat Pater Jean du Rivau SJ, der damals noch Militärgeistlicher war und sich später

[20] *Meyer*, 26.

einen Namen wegen seiner Bemühungen um die deutsch-französische Versöhnung machen sollte, sich bei übergeordneten französischen Instanzen für die „Scholastik" zu verwenden. Am 3. November 1948 endlich konnte der damalige Verlagschef Dr. Theophil Herder-Dorneich an Pater Weisweiler telegraphieren: Scholastik genehmigt."

Und so konnte 1949 endlich wieder ein Band mit vier Nummern in dem Umfang, den die Einzelhefte vor 1944 gehabt hatten – d. h. vier Mal 160 Seiten –, erscheinen. Es wurde zur Überbrückung des Zeitintervalls von 1944 bis 1949 deklariert, es handele sich bei diesem Jahrgang um die Zusammenfassung der Jahrgänge 20 bis 24. Nun war die „Scholastik" wiedererstanden. Es war das Verdienst der Jesuiten des Immaculata-Kollegs, und unter ihnen vor allem von P. Weisweiler. Der Sitz der Schriftleitung war nun Büren.

Inzwischen war aber noch etwas Neues und für die Zukunft der „Scholastik" sehr Wichtiges hinzugekommen: Es waren nun nicht mehr ausschließlich die Theologieprofessoren von Valkenburg/Büren, die die „Scholastik" herausgaben, sondern nun auch und gleichberechtigt die Philosophieprofessoren der Philosophischen Fakultät SJ im Berchmanskolleg in Pullach (bei München)[21]. Von dort wurde Pater de Vries als Mitglied in die Schriftleitung entsandt. Er blieb in dieser Aufgabe bis 1983 tätig. Im Jahre 1935 war er von Valkenburg nach Pullach umgesiedelt und gehörte seitdem dem Pullacher Professorenkollegium an. Schon seit 1930, als er noch in Valkenburg lebte und wirkte, hatte er Texte für die „Scholastik" geliefert. Das setzte er nun von Pullach aus fort.

Von 1949 an hatte P. Weisweiler wieder einen Mitbruder, der ihm als Redaktionssekretär zur Hand ging. Es war Pater Bernhard Brinkmann, der ihm bis 1964 zuarbeitete. Die Redaktionsarbeit war nicht die erste Aufgabe, der P. Brinkmann nachging. Zunächst war er Professor für das Neue Testament und die Einleitung in die Heilige Schrift. Die Arbeit für die Zeitschrift war seine zweite Aufgabe, die er aber stets mit Sorgfalt und für lange Jahre – bis 1964 – wahrnahm.[22] Ebenfalls von 1949 an war der Kreis der vor allem gutachterlich tätigen Mitglieder der Schriftleitung wieder konstituiert. In der Mehrzahl handelte es sich um Vertreter aus Sankt Georgen, zu denen aber immer ein Pullacher Vertreter hinzukam.[23]

---

[21] Die Philosophische Fakultät SJ im Berchmanskolleg existierte damals schon seit mehr als zwanzig Jahren. 1921 war die bis dahin deutsche Jesuitenprovinz, der am Ende des I. Weltkriegs und aufgrund der Aufhebung des Jesuitengesetzes von 1872 die Rückkehr nach Deutschland möglich geworden war, geteilt worden. Es gab fortan eine Oberdeutsche Jesuitenprovinz, deren Zentrale in München lag, und eine Niederdeutsche Jesuitenprovinz, die von Köln aus geleitet wurde und in deren Zuständigkeitsbereich Valkenburg lag und weiter liegen sollte. 1925 nahm in Pullach bei München die vom ersten Provinzial der Oberdeutschen Provinz, P. Augustin Bea, auf den Weg gebrachte Philosophische Fakultät im Berchmanskolleg ihre Arbeit auf. Sie bekam und trug dann lange diesen Namen, bis sie fast ein halbes Jahrhundert später, im Jahre 1971, ins Zentrum Münchens verlegt wurde. Dort besteht sie bis heute und ist sie unter dem Namen „Hochschule für Philosophie" bekannt. Einige Professoren des „Berchmanskollegs" veröffentlichten schon vor dem II. Weltkrieg manchen Text in der „Scholastik". Es waren vor allem P. J. B. Schuster, der 1926 von Valkenburg nach Pullach übergesiedelt war, sodann P. A. Willwoll und P. M. Rast. Zu den Münchener Professoren, die nach dem II. Weltkrieg regelmäßig Texte in der „Scholastik" und dann in „Theologie und Philosophie" herausbrachten, gehörten unter anderem P. W. Brugger, P. J. de Vries, P. J. B. Lotz, später noch viele andere, die zum Teil bis heute für die Zeitschrift tätig sind.

[22] P. Bernhard Brinkmann wurde am 23. August 1895 geboren. Nach seinen ordensüblichen Studien war er zunächst in Valkenburg, dann in Büren und schließlich in Frankfurt am Main in der Bibelexegese tätig. Er erkrankte Ende 1965 und starb schließlich am 17. Februar 1966.

[23] Hier sind die Namen der Mitglieder der Schriftleitung: 1949: P. N. Junk (Frankfurt am Main), P. J. Ternus (Büren), P. J. de Vries (Pullach); 1954: P. A. Hartmann, P. J. Ternus, P. J. de Vries (Pullach); 1959: P. A. Hartmann, P. J. Ternus, P. J. de Vries (Pullach); 1964: P. H. Ogiermann, P. J. de Vries; 1969: P. K.-J. Becker, P. H. Ogiermann, P. J. de Vries; 1974: P. E. Kunz, P. H. Ogiermann, P. J. de Vries; 1979: P. W. Löser, P. H. Ogiermann, P. J. de Vries, P. Ch. H. Lohr (Freiburg i. Br.); 1984: P. W. Löser, Jörg Splett (Frankfurt am Main), P. J. de Vries, P. F. Ricken (München),

Im November 1949 fand noch einmal ein wichtiges Gespräch zwischen den Schriftleitern der „Scholastik“ und den Redakteuren der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie“ statt. Man suchte nach einer sinnvollen Aufgabenverteilung und vereinbarte, daß Beiträge aus dem Bereich der positiven und der praktischen Theologie eher in der Innsbrucker Zeitschrift veröffentlicht werden sollten, während Aufsätze aus der systematischen Theologie sowie aus der Philosophie besser in der „Scholastik“ untergebracht würden. P. Weisweiler war aufs höchste daran interessiert, daß die „Scholastik“ ein anspruchsvolles wissenschaftliches Niveau aufweisen sollte. Weil es ihm gelang, dieses Profil durchzusetzen, fand die „Scholastik“ auch schon bald die Aufmerksamkeit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, durch die sie dann viele Jahre hindurch finanziell unterstützt wurde. Von 1950 an befand sich der Sitz der Schriftleitung der „Scholastik“ in Sankt Georgen in Frankfurt am Main.

Es folgten nun fast eineinhalb Jahrzehnte, in denen die „Scholastik“ regelmäßig erschien und auch von denselben Patres erarbeitet wurde. So sind für diese Zeit keine Ereignisse, die von Bedeutung gewesen wären, in Erinnerung zu rufen.

Von größeren Bewegungen in der Geschichte der Zeitschrift ist für die Jahre 1964 und 1965 zu berichten. P. Weisweiler hatte 28 Jahre hindurch mit großer Gewissenhaftigkeit und starkem persönlichem Einsatz die Schriftleitung der „Scholastik“ wahrgenommen, bis er schließlich am 11. April 1964 starb. Erhebliche gesundheitliche Probleme hatten ihn nicht davon abhalten können, in dieser Aufgabe durchzuhalten, auch nicht die Einlieferung ins Frankfurter Elisabethenkrankenhaus am 6. Dezember 1962, das er bis zu seinem Tode nicht mehr verlassen hat. Im Nachlaß P. Weisweilers fand sich noch etwa ein Dutzend von zum Teil ausführlichen und gründlich erarbeiteten Buchbesprechungen, die er im letzten halben Jahr vor seinem Tod auf dem Krankenlager unter äußerster Kraftanstrengung geschrieben hatte. P. Weisweiler hat die „Scholastik“ nicht nur als Schriftleiter betreut, sondern auch selbst zahlreiche Aufsätze und Buchbesprechungen geschrieben und veröffentlicht.[24] Bald nach dem Tod von P. Weisweiler wurde P. Grillmeier mit der Schriftleitung betraut. Als P. Weisweiler starb, blieb P. Brinkmann einstweilen noch für die Zeitschrift tätig und trug so dazu bei, daß die Kontinuität in der Zeit des Wechsels in der Hauptschriftleitung gewahrt blieb. Im Herbst 1964 nahm sein Nachfolger, Pater Otto Winkes, seine Arbeit auf, so daß sich P. Brinkmann von der Aufgabe in der Redaktion zurückziehen konnte. P. Grillmeier, der schon 1964 seine Arbeit als Hauptschriftleiter, zunächst kommissarisch, sodann offiziell aufgenommen hatte, obwohl er einstweilen und noch bis Ende 1965 durch seinen Arbeiten für das II. Vatikanische Konzil stark beansprucht war, war in dieser Zeit verständlicherweise auf einen verläßlichen Mitarbeiter angewiesen. Ihn hatte er nun in P. Winkes gefunden. Das „neue Gespann“, P. Grillmeier und P. Winkes, organisierte schon bald ein „Symposion“ über die Situation der Zeitschrift, das am 17. Dezember 1964 in Sankt Georgen stattfand. Derartiges zu unternehmen entsprach dem Willen vieler Professoren in Sankt Georgen. In der Tagesordnung, die für das Symposion vorgesehen war, gab es einen Punkt: Titeländerung. Als er in der Sitzung, an der fast alle Sankt Georgener Professoren teilnahmen und in der auch die Erstellung eines Registerbandes über die ersten 40 Jahrgänge der „Scholastik“ beschlossen wurde, aufgerufen wurde, wurden zwei Stellungnahmen abgegeben. Die eine stammte von Pater Johannes Beumer.[25] Sie stand für die Position der

---

P. Ch. H. Lohr; 1989: P. W. Löser, Jörg Splett, P. F. Ricken, P. J. de Vries, P. Ch. H. Lohr; 1994: P. W. Löser, Jörg Splett, P. F. Ricken; 1999: P. W. Löser, Jörg Splett, P. F. Ricken; 2004: P. K. Schatz, Jörg Splett, P. F. Ricken.

[24] Ein Nachruf auf P. Weisweiler findet sich in Scholastik 39 (1964) 161–162.

[25] Sie hatte diesen Wortlaut: „a) Es handelt sich hier nicht darum, einer neuen Zeitschrift einen Namen zu geben; keiner würde heute dann für den Titel ‚Scholastik‘ eintreten. Es geht vielmehr um die Frage, ob ein alter, gut eingeführter Titel geändert werden solle. b) Gegen die Änderung spricht die Tatsache, daß die Zeitschrift unter dem Namen ‚Scholastik‘ eingeführt worden ist. Sie müßte sich praktisch von neuem durchsetzen, wenn sie einen anderen Namen erhielte. c) Eine Änderung des Titels unter den gegenwärtigen Umständen käme sozusagen einer Abkehr von der scholastischen Theologie und Philosophie gleich. Sie würde gedeutet als eine taktische Maßnahme, die aus nicht ganz reinen Beweggründen erfolgte. d) Sicher kann und muß angestrebt wer-

Ablehnung einer Titeländerung. Die zweite Stellungnahme wurde von Pater Norbert Lohfink vorgetragen. In ihr wurden die Gesichtspunkte genannt, die für eine Titeländerung sprachen.[26] Der Sache nach fand das zweite Votum eine nachdrückliche Unterstützung vor allem von P. de Vries aus Pullach, der am 13. Dezember 1964 einen entsprechenden Brief an P. Grillmeier gerichtet hatte. In ihm heißt es: „Der Titel der Zeitschrift muß geändert werden. Das wird mir immer mehr klar." Damit war eine Diskussion eröffnet worden, die sich dann über das ganze Jahr 1965 hinziehen sollte. Im Herbst nahm sie besonders intensive Formen an. Verschiedene Titelfassungen wurden diskutiert. Die Pullacher Professoren schalteten sich aktiv in die Debatte ein. Dabei zeigte sich, daß die für kurze Zeit favorisierten Titelfassungen „Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie" sowie „Frankfurter Zeitschrift für Theologie und Philosophie" abgelehnt wurden. Auch Dr. Robert Scherer vom Verlag Herder äußerte seine Vorbehalte diesen Vorschlägen gegenüber. Schließlich fand am 17. Dezember 1965 eine Professorenkonferenz in Sankt Georgen statt. In ihr kam es zu einer abschließenden Abstimmung der Frankfurter. Die Beibehaltung des Titels „Scholastik" wurde inzwischen gar nicht mehr befürwortet. So mußten die Anwesenden sich entscheiden zwischen folgenden zwei Titelfassungen: entweder „Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie" oder „Theologie und Philosophie". Für die erste Fassung stimmten vier der Anwesenden, für die zweite elf. Diese Abstimmung entsprach dem Votum, das zwei Tage zuvor, am 15. Dezember, von P. de Vries seitens der Pullacher Professoren telefonisch mitgeteilt worden war: er selbst und die meisten anderen in Pullach sprächen sich nach all den vorhergehenden Überlegungen abschließend für den Titel „Theologie und Philosophie" aus. So war es Ende 1965 endlich geklärt, daß eine Titeländerung vorgenommen werden würde.

Der Neueinsatz in der Geschichte der Zeitschrift entsprach den neuen Gegebenheiten in der Kirche – das II. Vatikanische Konzil war soeben zu Ende gegangen und hatte notwendige Schritte, die in die Zukunft führen sollten, gesetzt. Der neue Titel lag aber auch darum nahe, weil es auf den Feldern der Philosophie und der Philosophiegeschichte sowie der Theologie und der Theologiegeschichte unübersehbare Veränderungen gegeben hatte und weiterhin geben würde, denen es gerecht zu werden galt. Damals trennte man sich von dem Haupttitel der Zeitschrift – „Scholastik" –, weil er Assoziationen hervorrief, die man in Zukunft nicht einfachhin bedienen wollte. Es war den Gründern der Zeitschrift von Anfang an klar gewesen, daß der Blick in die Vergangenheit stets mit ei-

---

den, daß die ‚Scholastik' mehr als bisher ihren Aufgabenbereich erweitert und bewußt moderne Themen einbezieht. Dann kann später u. U. eine Änderung des Namens erfolgen."

[26] P. Lohfinks Votum lautete so: „a) Das Wort ‚Scholastik' ist in wissenschaftlichen Kreisen weithin ein negativ aufgeladenes Wort, wenn nicht ein Schimpfwort geblieben und schadet in einem unbewußten, kaum beeinflußbaren Bereich der Wirkungsmöglichkeit unserer Zeitschrift. Die zur Gründungszeit erhoffte emotionale Aufwertung des Wortes ist de facto nicht eingetreten. b) die katholische Philosophie und Theologie wächst immer mehr aus dem Raum des inzwischen schon historisch gewordenen Phänomens der ‚Neuscholastik' heraus. Das Wort wird auch immer weniger gebraucht. Es charakterisiert die Philosophie und Theologie der Pullacher und Frankfurter Fakultäten immer weniger, so sehr eine Rückbindung an die großen mittelalterlichen Traditionen mit Recht bejaht wird. c) Das Wort ‚Scholastik' impliziert im heutigen Gehör eine Einschränkung auf die systematischen Fächer der Theologie (obwohl das historisch unzutreffend ist). Deshalb werden exegetische und historische Veröffentlichungen (von der Erforschung der Geschichte der Scholastik abgesehen) vom normalen Wissenschaftler in einer Zeitschrift dieses Titels nicht erwartet. Davon ist gerade mein Fach, die Exegese, betroffen. Ich kann mehrere diesbezügliche briefliche und mündliche Urteile von Fachkollegen anführen. Ferner wird das bestätigt durch die Nichtbeachtung meiner exegetischen Veröffentlichungen in der ‚Scholastik' durch andere Exegeten im Gegensatz zur Beachtung entsprechender Veröffentlichungen in anderen Zeitschriften. Da die ‚Scholastik' sich de facto zu einem Veröffentlichungsorgan für alle an unserer Fakultät vertretenen Fächer entwickelt hat, ist es notwendig, diesem Faktum durch eine Titeländerung Rechnung zu tragen. d) Die Vollendung des 40. Jahrgangs bietet eine ausgezeichnete Situation, die Titeländerung vorzunehmen, da durch den geplanten Registerband sowieso eine gewisse Zäsur hergestellt wird."

nem „offenen Blick für die theologischen und philosophischen Fragen der Gegenwart“ verbunden sein müsse.[27] Weil diese Zielsetzung in der verbreiteten Wahrnehmung durch den Namen „Scholastik“ verdeckt erschien, entschied man sich, ihn aufzugeben. Der neue Titel – „Theologie und Philosophie“ – sollte den Blick für die Aufgaben der Zeitschrift freihalten. Sie wurden vor 40 Jahren so umschrieben: „Die Erforschung der reichen scholastischen Vergangenheit von Theologie und Philosophie wird ohne Frage weiterhin ihren gebührenden Platz erhalten; dies jedoch im Rahmen einer erneuerten, ganzheitlichen Theologie und Philosophie. Heilige Schrift (Exegese und biblische Theologie), Väterlehre und die Erörterung der Gegenwartsfragen in Theologie und Philosophie sollen damit eine stärkere Berücksichtigung finden.“[28] Der Jahrgang 41 aus dem Jahre 1966 trug zum ersten Mal den neuen Namen „Theologie und Philosophie“. Nun konnte der Weg in die Zukunft aufgenommen werden. Er sollte unter der Leitung von P. Grillmeier und seinem Redaktionssekretär P. Winkes für längere Zeit ruhig und verläßlich verlaufen.

P. Winkes versah die Stelle des Redaktionssekretärs acht Jahre hindurch. 1972, bald nachdem der Registerband zu Band 1 (1926) bis 40 (1965) erschienen war, gab P. Winkes seine Aufgabe an Frau Traute Reepen weiter. Sie war die erste externe Kraft in der Redaktion der Zeitschrift. Sie sollte diese Aufgabe dann bis 1979 wahrnehmen

Ein wichtiger Einschnitt in der Geschichte der Zeitschrift war die Ablösung von P. Grillmeier durch Pater Hermann-Josef Sieben. P. Sieben übernahm die Hauptschriftleitung im Jahre 1977 und nahm sie dann bis 2003 wahr.[29] 1979 erhielt P. Sieben in Frau Helena Doetsch, die Frau Reepen als Redaktionssekretärin ablöste, eine neue Mitarbeiterin. Sie blieb bis 1981 tätig, dann folgte ihr vom 1. August an Frau Doris Spross, die bis 1998 für die Zeitschrift arbeitete. Frau Sylvia Theel folgte ihr für etwa ein Jahr. Dann wurde Frau Maria Haines ihre Nachfolgerin. Sie ist bis heute mit den Redaktionsarbeiten für „Theologie und Philosophie“ betraut.

Zum 1. Juni 2003 übernahm P. Werner Löser SJ die Hauptschriftleitung von P. Hermann Josef Sieben SJ.

Seit den 90er Jahren veröffentlicht die Zeitschrift bisweilen auch Texte evangelischer Autoren.

Zum 17. August 2004 trat erstmals eine „Satzung“ für die Zeitschrift in Kraft. Sie wurde von Pater Provinzial Stefan Dartmann unterzeichnet. In ihr sind die Zuständigkeiten bei der Einsetzung des Hauptschriftleiters und der Mitglieder der Schriftleitung festgeschrieben.

Wie sich die in den 60er Jahren gefällten Entscheidungen ausgewirkt haben, läßt ein Rückblick auf die vergangenen 40 Jahre erkennen: Zum einen hat sich der Kreis der Verfasser der Texte verändert. Bis in die Mitte der 60er Jahre bildeten die SJ-Autoren die klare Mehrheit. Dann aber erweiterte sich der Kreis der Verfasser, die nicht der Gesellschaft Jesu angehörten und die in den verschiedensten akademischen Einrichtungen tätig waren. Seit Mitte der 70er Jahre hielten sich SJ- und andere Autoren in etwa die Waage. Nur wenige Jahre später bildeten die Nicht-Jesuiten unter den Verfassern der Abhandlungen und Beiträge die Mehrheit, während die Buchbesprechungen weiterhin zum größten Teil von Jesuiten geschrieben wurden. Im Laufe der dann folgenden Jahre und bis heute verschoben sich die Verhältnisse kontinuierlich zugunsten einer zahlen-

---

[27] Scholastik 1 (1926) 9.

[28] ThPh 41 (1966) 1 f.

[29] P. Sieben wurde am 12. Januar 1934 in Boppard geboren worden. Er trat 1953 in die Oberdeutsche Jesuitenprovinz ein. Seine Studien absolvierte er in Pullach und in Lyon-Fourvière sowie im Institut catholique de Paris, wo er sich im Bereich der patristischen Theologie spezialisierte. Der Titel seiner 1968 in Paris angenommenen Doktorarbeit lautet: „Studien zur Psalterbenutzung des Athanasius von Alexandrien im Rahmen seiner Schriftauffassung und Schriftauslegung“. Seit 1969 war P. Sieben in Sankt Georgen tätig. Er hat zahlreiche Bücher und Aufsätze und Buchbesprechungen verfaßt – auf dem Gebiet der Patristik und der Theologiegeschichte im ganzen und hier speziell im Bereich der Erforschung der Konzile der Kirche. Die meisten seiner Aufsätze und Besprechungen wurden in „Theologie und Philosophie“ veröffentlicht.

mäßigen Überlegenheit von Nicht-Jesuiten. So stammten im Jahre 2005 von 17 Abhandlungen nur drei von Jesuiten-Autoren. Bei den insgesamt 135 Besprechungen finden sich 54 Nicht-Jesuiten als Rezensenten und immerhin 81 Jesuiten der Münchener und Frankfurter Hochschule. War die Zeitschrift „Scholastik"/„Theologie und Philosophie" inhaltlich zunächst eine fast ausschließlich von Valkenburger, Frankfurter und Münchener Jesuiten getragene Zeitschrift, so erweiterte sich der Kreis der Autoren so sehr aus anderen Bereichen, daß die Jesuiten aktuell unter den Verfassern der Aufsätze nur noch eine Minderheit bilden, während sie auf dem Gebiet der Besprechungen nach wie vor stark vertreten sind. Einige Namen finden sich im Rezensenten-Verzeichnis besonders häufig, so z. B. P. von Nell-Breuning, der seit 1950 mit mehreren hundert Besprechungen vertreten war.

Mit der Erweiterung des Autorenkreises auf dem Gebiet der Abhandlungen und Beiträge ging zum anderen auch eine Öffnung des Feldes, auf dem die in dieser Zeitschrift bearbeiteten Themen angesiedelt sind, einher. Dabei wurde der Rahmen, der durch die Stichworte Theologie/Theologiegeschichte, Philosophie/Philosophiegeschichte markiert ist, stets beibehalten. Waren die Texte über lange Zeit hin der Welt der philosophischen und theologischen Scholastik verpflichtet, so fielen im Laufe der Entwicklungen die damit bezeichneten Grenzen. „Theologie und Philosophie" wird als philosophisches und theologisches Diskussionsforum verstanden. Für den Bereich der Philosophie bedeutet dies, daß die vielen unterschiedlichen Ansätze philosophischen Arbeitens dargestellt werden können. Die Vielfalt theologischen Denkens, in vorwiegend katholischer Perspektive, jedoch nicht ohne ökumenische Öffnung, sieht sich in „Theologie und Philosophie" ebenfalls repräsentiert. Also haben sich die Entscheidungen, die 1966 gefällt wurden, als gut und richtig erwiesen.

Die rasante Expansion der Welt der elektronischen Medien stellt auch die Herausgeber und die Schriftleitung von „Theologie und Philosophie" heute und in der nächsten Zeit vor neue und ernste Fragen: Sollen die Texte nicht nur in der bisherigen Form gedruckt, sondern auch auf digitalem Wege verbreitet werden? Ein erster, sicherlich nicht unbedeutender Schritt auf diesem Weg wird vom nächsten Jahrgang an getan: deutsch- sowie englischsprachige Abstracts der Abhandlungen und Beiträge werden auf der jeweils aktualisierten Internetseite der Zeitschrift (http://www.sankt-georgen.de/thph/index.html) bereits vor dem Erscheinen der neuen Ausgabe veröffentlicht. Schon jetzt werden die Titel der Bücher, die in „Theologie und Philosophie" besprochen werden, sowie die Namen der Rezensenten auf derselben Internetseite aufgeführt. So wird sich die Zeitschrift bibliographisch leichter, schneller und umfassender auswerten lassen. Seit langem ist „Theologie und Philosophie" weltweit verbreitet. Die neuen Formen der Erschließung ihrer Inhalte werden ihren Bekanntheitsgrad zweifellos steigern. Aber nicht nur die Offenheit für neue technische Entwicklungen wird die Wege in die Zukunft öffnen; ebenso wichtig wird auch weiterhin die deutliche Erkennbarkeit des besonderen Profils der Zeitschrift sein: daß sie ein Forum für den wissenschaftlichen Austausch neuer Erkenntnisse auf den Feldern der Philosophie und der Theologie ist.

40 Jahre „Scholastik", 40 Jahre „Theologie und Philosophie". Was wird man im Jahre 2046 zu berichten haben?

Buchbesprechungen

1. Philosophie

FOSTER, JOHN, *The Divine Lawmaker.* Lectures on Induction, Laws of Nature, And the Existence of God. Oxford: Clarendon 2004. VIII/191 S., ISBN 0-19-925059-6.

Ziel dieser an der Universität Oxford gehaltenen Vorlesungen ist ein Beweis für die Existenz Gottes, des personalen Gottes im Sinn der jüdisch-christlichen Tradition. Damit verbindet Foster (= F.) zwei Fragen: (i) Wie lassen sich die Regelmäßigkeiten in der Natur erklären? (ii) Wie ist der Begriff des Naturgesetzes zu verstehen? Ausgangspunkt ist das Problem der Induktion. Was berechtigt uns, aus einer begrenzten Anzahl von beobachteten Fällen auf ein allgemeines Gesetz zu schließen? F. kritisiert zunächst Lösungsvorschläge, die er für unzureichend hält. Er unterscheidet dann verschiedene Bedeutungen von ‚Naturgesetz'; nach dem Gebrauch, den er vertritt, sind Naturgesetze Notwendigkeiten, die den Ablauf von Naturvorgängen bestimmen und so deren Regelmäßigkeit gewährleisten. Das Induktionsproblem wird durch die „Nomological Explanatory Solution" gelöst, für die zwei Schritte wesentlich sind. Der erste ist ein Schluß auf die beste Erklärung: Die bisher beobachtete Regelmäßigkeit verlangt nach einer Erklärung, denn sie ist zu häufig vorkommend, um zufällig zu sein, und die beste Erklärung ist die Annahme eines Naturgesetzes. Der zweite Schritt besteht in einer Deduktion aus dieser Erklärung: Die so erklärte Regelmäßigkeit wird auch in Zukunft für die noch nicht beobachteten Fälle gelten. Dagegen erhebe sich jedoch der Einwand, daß der von F. verwendete Begriff des Naturgesetzes inkohärent ist, denn die in den Naturgesetzen vorliegende Notwendigkeit („nomic necessity") sei keine strikte oder absolute Notwendigkeit; so gebe es z. B. mögliche Welten, in denen das Gesetz der Schwerkraft nicht gelte; der Begriff einer nicht strikten Notwendigkeit sei jedoch offensichtlich selbstwidersprüchlich.

Wie aber können wir die Regelmäßigkeiten der Natur erklären, wenn wir den Begriff des Gesetzes aufgeben? Die einzig mögliche Lösung sieht F. in seinem „personal agency approach"; seine Antwort auf die Frage ‚Warum verlaufen die Ereignisse der Natur regelmäßig?' lautet: weil ein personales freies Wesen das bewußt so eingerichtet hat. Dieser *approach* kann in verschiedenen Formen durchgeführt werden, und F. versucht zu zeigen, daß allein die Form des jüdisch-christlichen Theismus überzeugend ist. Das ist jedoch eine cartesianische Position, und F. nennt zwei Einwände: (i) Wir können keinen Begriff von einem personalen Wesen außerhalb des physischen Universums bilden; (ii) selbst wenn das möglich wäre, könnten wir nicht verstehen, wie ein solches Wesen einen kausalen Einfluß auf die physische Welt ausüben könnte. Dagegen ist F. der Ansicht, auch bei der menschlichen Person sei das letzte Subjekt der mentalen Tätigkeiten völlig nicht-physisch, und es gäbe trotz dieses nicht-physischen Charakters keine Schwierigkeit, eine Kausalität des Mentalen auf das Physische und des Physischen auf das Mentale zu denken.

Wenn wir den Begriff des Gesetzes aufgeben, so ergibt sich also aus der Regelmäßigkeit der Natur ein Argument für die Existenz Gottes. Aber, so lautet die nächste Frage, müssen wir diesen Begriff tatsächlich aufgeben? Wie ist das Verhältnis von Gott und Gesetz zu denken? F. unterscheidet verschiedene Möglichkeiten, wie Gott die Welt schaffen könnte, und er argumentiert für folgende: Gott schafft das Universum im Anfangsstadium, und er bestimmt die Gesetze für dessen weitere Entwicklung; er legt fest, wie sich aus jedem gegebenen Zustand der Welt der folgende Zustand entwickelt. Von dieser Voraussetzung ausgehend, versucht F. nun seinen auf den ersten Blick selbstwidersprüchlichen Begriff des Naturgesetzes zu retten. Was nötigt, so sein Lösungsvorschlag, ist nicht das Gesetz selbst. Überall dort, wo es ein Gesetz ist, daß Dinge sich regelmäßig verhalten, (i) gibt es etwas, das verursacht und dadurch die Dinge kausal nötigt, sich in dieser Weise regelmäßig zu verhalten; (ii) durch diese Verursachung wird die Regelmäßigkeit nomisch *(nomically)* notwendig; (iii) aber es ist nicht das Gesetz selbst, das kausal nötigt, „but something whose existence consists in the fact of such necessitation". Auf diese Weise könne man eine nicht-strikte nomische Notwendigkeit denken, „since

we would not have to think of a regularity that was causally necessitated in the actual world as obtaining in all possible worlds" (156f.). Diese Argumentation überzeugt nicht; gegen sie ist einzuwenden, daß das Gesetz allgemeingültig und notwendig ist, daß aber Welten möglich sind, in denen die Antezedens- oder Anwendungsbedingungen dieses Gesetzes nicht gegeben sind. F. Ricken S. J.

Swinburne, Richard, *Gibt es einen Gott?* [Is there a God?, deutsch]. Aus dem englischen [sic] übersetzt von *Carl Thormann*. Bearbeitet und mit einem Vorwort versehen von *Daniel von Wachter* (Metaphysical Research; Band 4). Heusenstamm: Ontos Verlag 2006. VI/138 S., ISBN 3-937202-91-9.

Es handelt sich um eine redaktionell mit wenig Sorgfalt und mit ungewöhnlich vielen Druck- und Grammatikfehlern herausgegebene Übersetzung des 1996 erschienenen und nach dem Vorwort angeblich „denkerisch präzisen" (2) kleinen Buches „Is there a God?" Dieses ist seinerseits die Kurzfassung von „The Existence of God" aus dem Jahre 1979. Der durch dieses Werk berühmt gewordene Autor (= S.) meint, für seine Überlegungen das jüdisch-christlich-islamische Gottesverständnis (5) vorauszusetzen. Er möchte zeigen, „daß die Existenz, die Ordnung und die Feinabstimmung der Welt; die Existenz von bewußten Menschen in der Welt mit Möglichkeiten, sich selbst, einander und die Welt zu formen; eine Reihe historischer Indizien von Wundern im Zusammenhang mit menschlichen Nöten und Gebeten, besonders im Zusammenhang mit der Gründung des Christentums, weiter gestützt durch Erfahrungen seiner Gegenwart von Millionen von Menschen; daß all dies es erheblich wahrscheinlicher macht, daß es einen Gott gibt, als daß es keinen gibt" (131). Gott sei eine allmächtige, allwissende und vollkommen freie Person, die z. B. „zu jeder Zeit alles weiß, was zu dieser Zeit zu wissen logisch möglich ist. Dies schließt keine Kenntnis von dem ein, was Menschen nach Lust und Laune tun, bevor sie es getan haben. [...] Diese Beschränkung göttlicher Allwissenheit ist also nur eine (von Gott vorgesehene) Folge seiner Entscheidung, freie Wesen zu erschaffen" (9). Hier weist S. bereits darauf hin, daß dies wohl doch nicht „die übliche christliche (oder jüdische oder islamische) Auffassung" ist, wenngleich er meint, sie werde von der Bibel bestätigt. Er begründet die Wahrscheinlichkeit Gottes so: In den Wissenschaften werden Dinge erklärt, indem man sie auf andere Sachverhalte zurückführt. Es gebe unbelebte und personale Verursachungen. Eine Erklärung lasse die beobachteten Ereignisse erwarten; und falls sie zutreffe, beobachte man keine Ereignisse, deren Nichtvorhandensein sie uns erwarten lasse. Eine Erklärung müsse darüber hinaus einfach sein, und es dürfe keine anderen Erklärungen geben, die dieselbe Erklärungsleistung vollbringen (vgl. 26). Nach diesem Modell erkläre man bestimmte Ereignisse durch Naturgesetze. Nun müssen aber diese nach Swinburnes Meinung ihrerseits z. B. in ihrer allgemeinen Geltung wiederum erklärt werden. Als Letzterklärung komme mit hoher Wahrscheinlichkeit eben nur jenes „allmächtige und allwissende Wesen" in Frage, dem er dann bei der Schöpfung über die Schultern zu schauen versucht: „Da Gott allwissend ist, hat er wahre Überzeugungen darüber, was moralisch gut ist, und da Gott vollkommen frei ist, tut er das, was er für das insgesamt Beste hält" (15). S. meint aufweisen zu können, daß sein Gott sogar für die Verursachung von partiellem Leid in der Schöpfung gute Gründe gehabt haben müsse. Er habe dann „das Recht, natürliche Übel bis zu einer bestimmten Grenze zuzulassen, aus dem gleichen Grund, wie er das Recht hat, moralische Übel zuzulassen" (104). Spätestens nach Kenntnisnahme von solchen auch für ihn wohl eher nicht voraussehbaren Überlegungen wird sein Gott nun auch selbst mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit wissen, was er darf und was er besser bleiben ließe. Bei dem Ganzen fühlt man sich an die Vorstellungen vom „intelligent design" erinnert, die gegenwärtig Hochkonjunktur haben.

S. verkennt, daß in der jüdisch-christlich-islamischen Gotteslehre Gott nicht unter Begriffe fällt, sondern größer ist als alles, was man denken kann. Er ist weder Ausgangspunkt noch Gegenstand noch Ergebnis von Schlußfolgerungen und kein Bestandteil eines auch ihn selbst noch übergreifenden Systems. Man kann von ihm immer nur das von ihm Verschiedene begreifen, das auf ihn verweist. Dies läßt nur hinweisendes („analoges") Sprechen in bezug auf Gott zu und nicht das in diesem Buch vorgeführte übergrei-

fende Reden. Und wie sollte die Aussage der abrahamitischen Religionen, daß nichts ohne ihn sein kann, eine nur wahrscheinliche sein? Sie wäre als bloß wahrscheinliche selbstwidersprüchlich.

Das kurze letzte Kap. ist überschrieben: „Epilog: Was nun?" Im Inhaltsverzeichnis steht dafür versehentlich, aber für das ganze Buch treffend: „Epilog: Na und?" Von falschen Prämissen ausgehend gelangt es in scharfsinnig-unsinniger Weise zu frommen Folgerungen, die in dieser Fassung keinen Bestand haben können. Es mag ja die verschiedensten Gottesvorstellungen geben; aber immer wenn der betreffende Gott unter den in sich widersprüchlichen Allgemeinbegriff „eines Gottes" fiele, gehe ich von seiner Nichtexistenz aus. P. Knauer S. J.

Unwin, Stephen D., *Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes* [The probability of God, deutsch]. Mit einer einfachen Formel auf der Spur der letzten Wahrheit. Aus dem Englischen von *Max Delius*. Hamburg: Discorsi 2005. 287 S./graph. Darst., ISBN 3-9807330-7-6.

Wie wahrscheinlich ist es, daß der Gott des Judentums und des Christentums existiert? Die Antwort auf diese Frage wünscht man sich natürlich so exakt wie möglich, ist sie doch zugleich eine Antwort auf keine geringere Frage als die, ob der jüdisch-christliche Glaube Gründe dafür nennen kann, an der Annahme festzuhalten, daß es Gott gibt. M.a.W.: Ist der theistische Glaube jüdisch-christlicher Tradition rational? Mit der Frage nach der Existenz Gottes ist das Herz dieser Religionen getroffen, weil Gottes Existenz die notwendige Voraussetzung dafür ist, daß er sich uns offenbaren kann, und göttliche Offenbarungen nun einmal im Zentrum der jüdisch-christlichen Tradition stehen. Eine einfache Formel zur Beantwortung der Frage nach der Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz mag da wie ein Segen erscheinen, zumal, wenn er von einem presbyterianischen Pastor gespendet wird. Die Rede ist von Thomas Bayes, der mit dem nach ihm benannten mathematischen Theorem bis heute bleibende Bedeutung in der Wahrscheinlichkeitsrechnung hat. Dieses Theorem hat in den verschiedensten Bereichen Anwendung gefunden: Statistik, Medizin, Informatik (für den Spam-Filter!), Bioinformatik, Entscheidungstheorie usw. Grund genug, das Theorem auch auf die Frage nach der Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz anzuwenden. Genau das unternimmt der studierte Physiker Stephen D. Unwin (= U.) und kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß Gott mit 67 %iger Wahrscheinlichkeit existiert.

Nach einleitendem Dank und einem Vorwort zur deutschen Ausgabe findet sich ein zwölf Kap. umfassender Haupttext, an den sich ein Anhang anschließt, der eine Tabellenkalkulation für mathematische Theologen, die Literaturliste und ein Register aufweist. Der Haupttext läßt sich in drei Teile untergliedern: Kap. eins bis fünf versammelt Präliminarien zur eigentlichen, zentralen Errechnung der Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz, die mit den Kap. sechs und sieben vorgelegt wird. Daran schließen sich die Kapitel acht bis zwölf an, mit denen sich U. einigen Konsequenzen und einigen aus der Rechnung resultierenden Problemen stellt. Die diskutierten Konsequenzen und Probleme sind vor allem theologischer Natur.

Mit dem ersten Teil konturiert U. sein Vorhaben, definiert den zu Grunde gelegten Gottesbegriff, wendet sich gegen das Unternehmen klassischer Gottesbeweise und führt schließlich bei gleichzeitiger Explikation des intendierten Wahrscheinlichkeitsbegriffs mit Kapitel vier das Bayes-Theorem ein, um dann mit Kap. fünf der Frage nachzugehen, ob es überhaupt Sinn macht, dieses mathematische Theorem auf menschliche Überzeugungen anzuwenden. Das Theorem, so wie es bei U. in angepasster Form zur Anwendung gelangt, lautet: $P(G|E) = P(G) - P(E|G) / P(G) - P(E|G) + [100\% \times P(G) - P(E|G^*)]$. Diese Formel wird in verständlicher und nachvollziehbarer Weise eingeführt, so daß von technischer Seite dem Nachvollzug keine Hindernisse im Weg stehen. Die Formel ist so zu lesen: Die Wahrscheinlichkeit P, daß Gott existiert, also G wahr ist, gegeben die Evidenz E, gleicht dem Bruch, bestehend aus der gegebenen, vorevidenten Wahrscheinlichkeit für G multipliziert mit der Wahrscheinlichkeit, daß die Evidenz E vorliegen würde, wenn G wahr wäre als Dividend (Zähler) *einerseits* und dieses Produkt des Dividenden in Addition mit der Differenz von 100 % minus der gegebenen, vorevi-

denten Wahrscheinlichkeit dafür, daß G wahr ist, in Multiplikation zu der Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Evidenz E vorliegen würde, wenn Gott nicht existierte, also G* wahr ist, als Divisor *andererseits*. Da wir uns grundsätzlich, vor aller Evidenz zu Gunsten oder Ungunsten von G oder G*, im Zustand vollständiger Unwissenheit befinden, soll die gegebene, vorevidente Wahrscheinlichkeit für die Existenz Gottes 50 % betragen. Die 100 % im Divisor erklären sich daraus, daß in der Frage nach der Existenz Gottes mit G und G* die Möglichkeiten erschöpft sind: Entweder Gott existiert (G), oder aber er existiert nicht (G*).

Mit dem zweiten Teil werden dann in Applikation dieser Formel Evidenzbereiche identifiziert und mit einer sequentiellen Analyse wird die Gesamtwahrscheinlichkeit der Existenz Gottes ermittelt. Das heißt, daß das Ergebnis einer Rechnung unter Rekurs auf einen Evidenzbereich den Ausgangspunkt für die Rechnung zum zweiten Evidenzbereich bildet. Es werden insgesamt sechs Evidenzbereiche geliefert. Schauen wir uns einen Evidenzbereich und damit eine Rechnung genauer an: Nachdem die Fähigkeit des Menschen für die Erkenntnis des Guten als erster Evidenzbereich, die Wahrscheinlichkeit für die Existenz von der vorevidenten Wahrscheinlichkeit von 50 % auf 91 % ansteigen ließ, kommt als zweiter Evidenzbereich das moralisch Böse zur Berücksichtigung. Wider Erwarten führt dieser Evidenzbereich nur zu einer Abschwächung um acht Prozent, also auf 83 %. Dafür ist eine Theodizee verantwortlich, die im deutschsprachigen Raum vor allem von Armin Kreiner vertreten wird, die Theodizee vom freien Willen:

„Die Stärke theistischer Argumente zielt auf den freien Willen und begründet eine bewusste Entscheidung für das Gute. Nur deshalb verwerfe ich die extreme Schlussfolgerung, das Böse passe *viel wahrscheinlicher* in ein gottloses Universum. Dass das Böse zumindest *etwas wahrscheinlicher* für den Fall ist, dass G* wahr ist, halte ich für eine angemessene Schlussfolgerung. Dies entspricht einem Wert von 0,5 für den Divinen Indikator (siehe Tabelle D), und das ist die Zahl, mit der wir fortfahren werden" (134).

Die Tabelle D, auf die U. hier rekurriert, wurde vor der Evidenzabschätzung eingeführt, um die sequentielle Analyse zu erleichtern (vgl. 120). Sie enthält „ein paar repräsentative numerische Werte für den Divinen Indikator [...], auf die wir uns bei der Prüfung der einzelnen Evidenzbereiche beziehen können" (120). Der Divine Indikator errechnet sich aus dem Quotienten der Wahrscheinlichkeit, daß die Evidenz E vorliegen würde, wenn G wahr wäre, als Dividend *einerseits* und der Wahrscheinlichkeit, daß die Evidenz E vorliegen würde, wenn G* wahr wäre, als dem Divisor *andererseits*. So wird auch die oben angezeigte Formel übersichtlicher: $P_{danach} = P_{davor} \times D / P_{davor} \times D + 100\,\% - P_{davor}$. Hier können wir nun einsetzen, gegeben den Wert 91 % für „P_{davor}", weil ja die Prüfung von G unter Rekurs auf den ersten Evidenzbereich erfolgt war und mit 91%iger Wahrscheinlichkeit der Wahrheit von G ausfiel: $91\,\% \times 0,5 / 91\,\% \times 0,5 + 100\,\% - 91\,\% = 83\,\%$. Soweit ist G noch begründet.

Die Existenz des natürlichen Bösen hingegen schwächt den Wert auf 33 %. Aus dieser Talfahrt holen ihn auch nicht die Existenz innernatürlicher Wunder und übernatürlicher Wunder, aber die religiösen Erfahrungen, weswegen sich der Gesamtwert der sequentiellen Analyse auf 67 % einstellt.

Der dritte Teil stellt dann theologische Überlegungen an, Überlegungen, die sich aus der Frage ergeben, welche Konsequenzen und Probleme dieses Ergebnis nun mit sich bringt. U. verwendet viel Raum für eine Klärung des Verhältnisses von Glaube und Wahrscheinlichkeit, geht – wie zu Erwarten – auf Pascals Wette ein, liefert einige Anmerkungen nach, die den Existenzquantor in der Aussage G *(Gott existiert)* spezifizieren sollen und rundet den dritten Teil mit Anmerkungen dazu ab, inwiefern mit dem Ergebnis die Grundlage einer mathematischen Theologie gelegt ist. Mit Glauben im religiösen Sinn, so eine der zentralen, immer wiederkehrenden Thesen von U., habe die Wahrscheinlichkeitsrechnung nichts zu tun: „Glauben ist eine begründete und von begründeter Wahrscheinlichkeit unterscheidbare Größe" (200). Der Glaube tritt gleichsam zu dieser begründeten Wahrscheinlichkeit hinzu, so daß ein Theist – definiert als jemand, der davon ausgeht, daß G mit 95 %iger Wahrscheinlichkeit wahr ist – bei den gegebenen 67 % der Wahrscheinlichkeit der Wahrheit von G im Glauben weitere 28 % aufbringt. Glaube wirkt also wie ein „Stoßdämpfer, der stabilisiert, wenn sich die begründete Wahrscheinlichkeit verringert" (242). Dennoch wird eingestanden, daß die

Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht ganz so objektiv ist, wie das die Wahl eines mathematischen Theorems zur Errechnung der Wahrscheinlichkeit der Wahrheit von G erscheinen mag. Sie ist subjektiv, aber:

„In gewissem Sinne ist partielle Subjektivität eine unvermeidbare Eigenschaft von Wahrscheinlichkeiten. Es sei daran erinnert, dass der Wert der Wahrscheinlichkeitstheorie alles in allem darin liegt, Entscheidungen unter Bedingungen der Ungewissheit zu ermöglichen, und Ungewissheit ist sicherlich eine Eigenschaft des Betrachters; das heißt, Ungewissheit muss über ein stark subjektives Element verfügen" (86).

Eine mathematische Theologie hat U. wohl mit seinem Buch nicht grundgelegt. Dafür unterbieten die theologischen Ausführungen ein bestimmtes Niveau. So verschieben seine religionsphilosophischen Überlegungen eigentlich nur die klassische Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Glaube, weil der Glaube in seiner Definition als „Akzeptieren einer spirituellen Schönheit und Wahrheit" (207) ziemlich unvernünftig erscheint. U. ist hier zu oberflächlich:

„Ich muss zugeben, dass es viel zu schlicht ist, Glauben und Wahrscheinlichkeit als zwei sich nicht gegenseitig beeinflussende Elemente zu sehen, als unabhängige Aspekte einer Überzeugung. Doch obwohl nicht unabhängig in diesem Sinn, unterscheiden sie sich in meinem Denken trotzdem: Das eine ist das Resultat logischer Betrachtung, das andere von eher transzendenter, erfahrungsbedingter Natur" (243).

Das ist wenig erhellend, ja eigentlich verhängnisvoll vor dem Hintergrund der Tatsache, daß U. darum bemüht ist, trotz des subjektiven Elements die Wahrscheinlichkeitsrechnung ganz der Seite der Vernunft zuzuschlagen. Der Glaube verliert so mehr und mehr den Anschluß zur Vernunft; er füllt eigentlich nur noch die Lücke an Wert, mit dem der theistische Sollwert durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung unterboten wird. Der Bezug dieses Glaubens zur Vernunft wird unmöglich gemacht. Da erscheint U.s Erleichterung verständlich, wenn es abschließend heißt: „Die Schlussfolgerung, dass meine Überzeugung von Gott nicht ausschließlich auf Glauben beruht, verschafft mir intellektuelles Wohlbefinden" (261).

Ich teile die Befürchtung U.s, daß die eigentliche Stärke seines Buches darin liegt, „unwiderruflich in die Welt Bayes'schen Schließens eingeführt zu haben, wenn auch durch eine einigermaßen unorthodoxe Anwendung" (261). Das ist schon eine beachtenswerte Leistung, weil es auf moderate und nachvollziehbare Weise den Gewinn demonstriert, den eine Argumentation bietet, die formale Methoden wählt (vgl. auch 87). Die Anwendung des Bayes-Theorems auf die Frage nach der Existenz Gottes halte ich für angemessen und formal gewinnbringend, unabhängig von den Schwächen, mit denen Bayes' Interpretation der Wahrscheinlichkeit zu kämpfen hat. U.s darauf aufbauenden Beitrag für die diesbezügliche religionsphilosophische Diskussion halte ich aber soweit eher für unbedeutend. Das läßt sich damit begründen, daß sich die obige Rechnung auf ganz einfache Weise zu Ungunsten von G modifizieren läßt. Ich selbst z. B. halte die Theodizee vom freien Willen für theologisch unplausibel – aus Gründen, die hier und jetzt nicht zu entfalten sind –, und müßte daher mangels weiterer, seitens U. gelieferter Theodizeen den Divinen Indikator angesichts des natürlichen Übels schwächer, also mit 0,1 ansetzen und so U. in seinem intellektuellen Wohlbefinden stören: Das Indiz des moralisch Bösen wird viel wahrscheinlicher hervorgebracht, wenn Gott nicht existiert, als wenn er existiert. Damit ändert sich die Rechnung wie folgt: 91 % × 0,1/ 91 % × 0,1 + 100 % - 91 %. = 0,5 %. Von diesem Rückschlag erholt sich G nicht mehr. Dieses Ergebnis läßt sich natürlich korrigieren, wenn man anderen Theodizeen folgt oder die sequentielle Analyse anders anlegen will. Damit stehen wir aber schon wieder am Anfang der religionsphilosophischen Diskussion um Gottes Existenz – mit oder ohne Pastor Bayes.

J. H. Y. Fehige

Schark, Marianne, *Lebewesen versus Dinge.* Eine metaphysische Studie. Berlin: de Gruyter 2005. 324 S., ISBN 3-11-018540-7.

Die Biologie ist dabei, die Physik als Leitwissenschaft abzulösen. Einerseits haben junge Wissenschaftszweige wie Genetik, Molekularbiologie und Bioengineering in den letzten Jahrzehnten dank neuer technologischer Entwicklungen einen enormen Auf-

schwung erfahren. Andererseits scheinen Fortschritte in der Robotik und den Computerwissenschaften die Unterschiede zwischen künstlich hergestellten Maschinen und Lebewesen zu relativieren. Diese Entwicklungen haben zu einem verstärkten philosophischen Interesse geführt, sich zu fragen, was Leben eigentlich ist und ob sich Lebewesen prinzipiell oder nur graduell von immer komplexeren und funktionstüchtigeren Maschinen unterscheiden.

Schark (= S.) setzt sich mit diesen Fragen auseinander. Ihr Anliegen ist, das Spezifische von Lebewesen herauszuarbeiten, um ihnen einen angemessenen Platz innerhalb der Ontologie geben zu können. Insofern verfolgt die Autorin nicht nur eine spezifische Fragestellung innerhalb der Philosophie der Biologie, sondern bemüht sich um die Einordnung ihrer Ergebnisse in einen weiteren ontologischen Kontext.

Das Buch kann in zwei Teile gegliedert werden. Im ersten Teil werden Lebewesen allgemein als Unterkategorie von Kontinuanten eingeführt und von Dingen abgegrenzt. Im zweiten Teil geht S. speziell auf die Kategorie der Lebewesen ein und versucht, diese von ihren Vermögen bzw. Fähigkeiten her näher zu bestimmen. ‚Lebewesen' als Begriff der Alltagssprache bezeichnet nach S. ein Einzelwesen, dem als Ganzes bestimmte Vermögen und Tätigkeiten zugesprochen werden. In seiner Ganzheit ist es mehr als die Summe seiner biologischen Prozesse bzw. Teile. Die Biologie hingegen sieht von Bestimmungen der Lebewesen ab und untersucht sie unter der speziellen Rücksicht ihrer inneren Konstitution. Sie stellt somit vom Alltagsbegriff ‚Lebewesen' ausgehend spezifische Untersuchungen zum inneren Aufbau des Organismus und zum Zusammenwirken seiner Teile an.

Um Lebewesen ontologisch einordnen zu können, entwickelt S. folgendes Kategorienschema (25–55): Es gibt abstrakte und physische Gegenstände. Unter dem Begriff der physischen Gegenstände faßt S. alle Entitäten zusammen, die in Raum und Zeit vorkommen. Zu diesen gehören neben Kontinuanten (z B. Menschen, Gegenstände) auch Vorkommnisse (z. B. Fußballspiele, Morde). Kontinuanten unterteilen sich wiederum in Dinge und Lebewesen. Dinge können in Materieaggregate und strukturierte Dinge eingeteilt werden. Kontinuanten sind mit sich selbst identisch bleibende Entitäten, die in der Zeit als dieselben weiterexistieren und zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz als Ganze existieren. Vorkommnisse sind hingegen in der Zeit ausgedehnt. Sie bestehen aus zeitlichen Phasen und liegen nicht zu jedem Zeitpunkt ihrer Existenz als Ganze vor. Lebewesen gehören folglich in die Kategorie der Kontinuanten, ihre Lebensgeschichte in die Kategorie der Vorkommnisse.

Kontinuanten unterscheiden sich von Materieaggregaten dahingehend, als daß sie eindeutige Referenzobjekte darstellen: Sie sind zählbar und nicht beliebig teilbar. Eine Teilung von Kontinuanten erzeugt im Gegensatz zur Teilung von Aggregaten keine Teile derselben Art. Daraus folgt, daß bei Kontinuanten das Ganze etwas anderes ist als die bloße Summe der Teile. Für Materieaggregate hingegen ist die bloße Anhäufung ihrer Teile ausschlaggebend. Sie sind die bloße Summe ihrer Teile (146–157). Die Identität von Materieaggregaten definiert sich einzig und allein über die Identität der sie konstituierenden Teile. Für ihren ontologischen Status ist es deshalb irrelevant, in welcher Gestalt sie vorliegen: Das Wasser in einem Glas ist dasselbe Wasser wie das, das ausgeschüttet ist. Für Dinge gilt diese kumulative Auffassung ihrer ontologischen Struktur hingegen nicht.

Nach dieser Abgrenzung versucht S. in einem weiteren Schritt, ‚Dinge' näher zu bestimmen. Sie gibt folgende Bedingung für die Existenz eines Dinges an:

„P_{MC}: (Discrete material objects $P_1 \ldots P_n$ are united into a mereological compound at t) ≡ (At t, $P_1 \ldots P_n$ are connected via the joining relation)" (164).

Bestimmte Teile ($P_1 \ldots P_n$) sind also in ein Ding vereint genau dann, wenn sie durch die sogenannte „joining relation" verbunden sind. Diese „joining relation" ist bestimmt durch ein Kräftegleichgewicht zwischen den Teilen, so daß kein Teil bewegt werden kann, ohne das Ganze zu bewegen. Diese Bedingung unterliegt aber folgenden Einschränkungen: i) Die funktionale Ganzheit muß berücksichtigt werden. Wichtig für die Existenz eines Dinges ist seine funktionale Ganzheit, die seine Teile zu einer Einheit zusammenfügt. ii) Das Sortal, d. h. der Artbegriff, muß berücksichtigt werden. Ein Ding ist in seiner Existenz abhängig von seinem Sortal. Werden zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedliche Sortale angewandt, so liegt (meist) eine substantielle Veränderung vor.

Sind die Bedingung P_{MC} und die dazugehörigen Beschränkungen von den jeweiligen Teilen eingelöst, kann auf die Existenz eines Dinges geschlossen werden. Bei einem Ding sind Teile austauschbar, ohne daß es selbst zu existieren aufhört. Für den Fortbestand eines Dinges sind vielmehr die Kontinuität seiner funktionalen Form und Vermögen notwendig und hinreichend (192).

Die Autorin versucht nach dieser Bestimmung von Dingen im zweiten Abschnitt des Buches (201–289) das Spezifische von Lebewesen zu erfassen. Der Begriff „Leben" wird zunächst zweideutig verwendet: i) als Lebensgeschichte und ii) als Lebensaktivität. Leben i. S. von Lebensaktivität ist für die Autorin kein biologisches Ereignis, sondern vielmehr eine genuine Aktivität des Lebewesens. Lebensfähigkeit ist, so verstanden, der Inbegriff all derjenigen Vermögen, die Lebewesen von Dingen unterscheiden. Leben wird als Aktivität i.S. der Aktualisiertheit einer Lebensfähigkeit bestimmt (211–221). Eine Verwirklichung kann aber (nach Aristoteles) zweifach verstanden werden: i) als ein Prozeß *(kinesis)* oder ii) als ein Zustand bzw. eine Aktivität *(energeia)*. Leben ist Aktivität im Sinne von ii), d. h., es ist Aktualisiertheit als Aufnahme und Fortführung der Lebenstätigkeit. Eine solche Aktivität liegt immer vollständig vor – im Gegensatz zur Aktivität im Sinne von i), die erst im Erreichen des Ziels als deren Vollendung vollständig wird. Wird also Lebensfähigkeit aktualisiert, so ist Leben als Aktivität immer schon vollständig vorhanden (ansonsten wäre erst der Tod die Vollendung des Lebens).

Worin besteht jetzt die Persistenz von Lebewesen (264–289)? Die Persistenz von Lebewesen ist nicht gleich der von Dingen. Lebewesen haben Stoffwechsel und existieren so durch einen Fluß von Zellen hindurch. Bei Dingen werden Teile hingegen nur durch externe Eingriffe ausgetauscht. Die Zusammensetzung eines Lebewesens ist notwendigerweise nicht konstant, da ständig Stoff aus der Umwelt aufgenommen und in dieselbe abgegeben wird. Stoffwechsel ist somit die abgrenzende Eigenschaft des Lebens (291). Entgegen der Persistenz von Dingen muß die von Lebewesen ständig aktiv aufrechterhalten werden. Wie bestimmt also S. letztlich Leben? Wichtig ist, daß Lebewesen nicht trotz, sondern gerade aufgrund des ständigen Stoffwechsels persistieren. Die Autorin fragt an, ob das Bestimmende von Lebewesen nicht darin liegt, daß sie von sich aus aktiv werden können, d. h. daß sie aktive Dispositionen haben (296). Obwohl viele Akte von Lebewesen Reaktionen auf extrinsische Reize und nicht selbstinitiierte Akte sind, ist dennoch das Verhalten von Lebewesen nicht eine bloße Folge der Umweltbedingungen (304). Der Auslöser für die Akte eines Lebewesens ist ein Reiz aus der Umwelt. Die Energie für die Bewegung kommt nicht aus dem auslösenden Ereignis, sondern vom Lebewesen selbst. So gesehen hätten Lebewesen das Vermögen zur Selbstbewegung, da sie die Energie für die Bewegung selbst aufbringen. Stoffwechsel ist folglich das definierende Merkmal von Lebewesen. Für S. sind durch diese Bestimmungen, v. a. durch den Stoffwechsel, Lebewesen hinreichend von Dingen abgegrenzt.

S. grenzt in „Lebewesen versus Dinge" die für die Untersuchung relevanten Kategorien sehr präzise voneinander ab und gibt verständlich die Merkmale an, die zu diesen ontologischen Einteilungen führen. Unter dieser Rücksicht ist ihre Argumentation klar und überzeugend. Mir scheinen aber zwei Kritikpunkte angebracht: Zum einen bemerkt S. gegen Ende des Buches, daß Roboter auch Energie von sich aus aufbringen können, um auf die Umwelt zu reagieren. Die Art der Aktivität, sofern sie als *differentia specifica* bei Lebewesen gelten soll, bleibt im Buch also problematisch bzw. zumindest offen und unbestimmt. Zum anderen scheint mir, daß S. mit Stoffwechsel kein ausreichendes Abgrenzungsmerkmal für Lebewesen gibt. Sie gibt damit zwar eine Bestimmung an, die meist als Unterscheidungskriterium für Lebewesen geeignet scheint, aber gerade bei der subtilen Unterscheidung von komplexen Maschinen vermutlich nicht ausreicht. So ist es prinzipiell vorstellbar, daß ein Roboter selbst Treibstoff („Nahrung") aus der Umwelt aufnehmen, dann verarbeiten („Verdauung") und Abgase („Ausscheidung") abgeben kann. Hier könnte zumindest analog von einem Stoffwechsel gesprochen werden, da ein solcher Roboter nur im Austausch mit der Umwelt existieren kann. Zudem können solche Maschinen in gewissen Graden von sich selbst aus auf die Umwelt reagieren, da sie für eine solche Reaktion selbst Energie bereitstellen. S. gibt aufgrund der letztgenannten Schwierigkeit zwei Punkte an, um Roboter dennoch als Lebewesen auszuscheiden: i) Lebewesen sind als Ganze Motoren! Es stellt sich aber die

Frage, warum nicht auch hinreichend komplexe Maschinen als Ganze Energie für die Reaktion auf die Umwelt aufbringen können. Handelt es sich hier nicht bloß um eine Komplexitätsfrage in dem Sinn, daß bei bestimmten Lebewesen die Energiebereitstellung komplexer abläuft als bei (einfachen) Maschinen? ii) Lebewesen können sich regenerieren. Hier scheint eine Bestimmung vorzuliegen, die auf das m.E. wesentliche Abgrenzungskriterium hinweist: Berücksichtigt man die Fortschritte der Technik, so sind durchaus hinreichend komplexe Maschinen denkbar, die (zumindest analog gesehen) Stoffwechsel mit der Umwelt haben. Und dennoch würden wir im Alltag (in dem der Begriff ‚Leben' „vorphilosophisch erschlossen" ist) solche Maschinen nicht als Lebewesen bezeichnen! Warum nicht? Wenn Lebewesen von ihrer Umwelt vollkommen isoliert werden, so gehen sie zugrunde, da ihre Aktivität im Stoffwechsel besteht und sie somit auf einen Austausch mit der Umwelt angewiesen sind. Maschinen hingegen, die Energie von selbst aus der Umwelt beziehen, würden sich bei einer Isolation von der Außenwelt nur abschalten. Diese Isolierung würde einen Stillstand bedeuten, aber nicht zu irreversiblen Folgen wie das Eintreten des Todes bei einem Lebewesen führen. Sobald die isolierenden Faktoren aufgehoben sind, würde die Maschine wieder zu funktionieren anfangen; von einem Lebewesen, das einmal gestorben ist, kann dies nicht mehr gesagt werden. Dennoch scheint diese Unterscheidung keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Lebewesen und Dingen bereitstellen zu können, da sogenannte „ruhende Lebensformen" sehr nahe an das Beispiel stillstehender Maschinen heranrücken: Die Aktualität der Lebensfähigkeit scheint sich bei solchen Lebewesen unter speziellen Umweltbedingungen zum bloßen Vorliegen der Lebensfähigkeit zu wandeln. Bestimmte Bakterien, Algen, Pilze etc. bleiben jahrelang keimfähig, obwohl sie insofern nicht leben, als sie keine der Aktivitäten zeigen, in denen das Leben für Lebewesen von ihrer Art gemeinhin besteht. Sie können aber nicht als tot bezeichnet werden, da sie ihre Aktivitäten unter bestimmten Umständen wieder aufnehmen können.

Vielleicht hätte S. an dieser Stelle einen Punkt zur näheren Bestimmung von Lebewesen mehr ausarbeiten können: Lebewesen sind nach Aristoteles bestimmbar durch Bewegungen, wobei er (auch) Wachstum anführt (*De Anima*, insb. 413a). Man könnte diesen Aristotelischen Gedankengang weiterführen: Sobald eine Substanz sich von sich aus entwickelt, unabhängig davon, ob sie artifiziell geschaffen wurde oder nicht, gäbe es wohl keinen Zweifel daran, daß sie lebt. Stoffwechsel und Regeneration könnten somit etwas eingeschränkt als notwendige Bedingungen für die Definition von Lebewesen angesehen werden. Eine hinreichende und notwendige Bedingung wäre dagegen die Zuschreibung der aktiven Entwicklung und des Wachstums. Wenn eine Entität sich in ihrer organischen Existenz entwickelt und dabei ihre Vermögen ausbildet, so wird sie lebendig genannt. Lebewesen zeichnen sich dadurch aus, daß sie sich im Laufe ihrer Existenz als Lebewesen einer bestimmten Art entwickeln. Dinge hingegen sind in ihrer Existenz immer schon fertig vorhanden. Wenn S. Regeneration als Abgrenzungskriterium anführt (306), so zielt sie auf diesen Entwicklungsgedanken hin. Eine weitere Ausführung dieses Gedankens hätte ihre Argumentation stärken können.

Diese knappe Kritik soll den Wert des Buches aber nicht schmälern. „Lebewesen versus Dinge" verdeutlicht, wie schwierig es ist, Lebewesen von Dingen hinreichend abzugrenzen. Das Buch ist für die gegenwärtige Diskussion zur Ontologie der Lebewesen auf jeden Fall bereichernd: Viele Probleme werden verständlich dargestellt und von einem sehr fruchtbaren Ansatz her ausführlich diskutiert. Insofern stellt es einen wertvollen Beitrag sowohl für Interessierte dar, die sich einen Überblick über die aktuelle Debatte verschaffen wollen, als auch für Fachleute, die aktiv an der ontologischen Diskussion beteiligt sind. M. Stefan

Alkofer, Andreas-Pazifikus, *Konturen der Höflichkeit*. Handlung – Haltung – Ethos – Theologie. Versuch einer Rehabilitation. Würzburg: Books on Demand 2005. 625 S., ISBN 3-8334-3629-8.

Unter dem Titel „‚Was tut Ihr, wenn Ihr nur die Euren grüßt?' – Höflichkeit: Spuren einer ethisch-theologischen Verortung" wurde die umfangreiche Abhandlung (für die Veröffentlichung gekürzt – 11) 2004 an der Universität Regensburg als Habilitations-

schrift angenommen: 16 Kap. bilden 6 Teile, von A. „An-grenzen" / über Grenzen: Höflichkeit als Zwischenraumgestaltung; B. „Weite(re) Räume": Historische Spurenelemente und Konzepte der Höflichkeit, bis zu E. Rekurse: Theologische Inspirationen eines „Ethos der Cortesia"; F. Schlußbetrachtungen, Ausblicke ... „Nicht der Hof des Adels ist der Referenzpunkt, sondern der ‚Hof der Person', ihr ‚Feld', ihr ‚Bedeutungshof' oder gar ‚Aura' (ob W. Benjamin dies gemeint hat?) ist angezielt" (31). Nach einem Vorblick in Kap. 3: Streiflichter: U-Topien, Dys-Topien oder Syn-Topien des Höflichkeitsdiskurses (Höflichkeit [=H.] 3.1 als Schein und Betrug, 3.2 als minimal-initiale Tugend, 3.3 als Verkehrszeichen im täglichen kleinen Grenzverkehr) und (Kap. 4) „Mutmaßungen gegen das Verschwinden" der H. (historisch, genetisch, soziofaktisch), dient Teil B. dem historischen Rückblick: zunächst (Kap. 5) auf höfische Kultur und Ethos, sodann (6.), im „Galopp durch die Epochen" (100), auf theoretische Erörterungen von der Antike (Aristoteles, Cicero, v. Eyb, Castiglione, Montaigne, Bacon, Gratian, Shaftesbury, Bruyère, Tatler/Spectator, Rousseau, Knigge, Garve ... bis zur „neuen Unverschämtheit" (132). Eine Zwischenbilanz trägt den Titel: (Ver-/Um-)Formungs- statt Schwundstufen. – Zum historisch-diachronen tritt das phänotypische Panorama: C. Diskret, vorläufig: Kleine Typik und Topik „cortesialer" Phänomene. Verbaler, die soziolinguistisch angegangen werden (8.), wie non-verbaler (9. – Grundbewegung I: Zuwendung und Raumüberbrückung, Grundbewegung II: Distanz- und Raumbewahrung).

Aus diesen Vorläufigkeiten kommt der Verf. [= APA] nun zu „systematisierenden Überlegungen zu Genese, Formen, Funktionen, Motiven und Sinndimension der H". (218): D. Handlungstheoretische Konturen der „Cortesia" – systematische Spuren. In drei Kap.: Zunächst geht es (10.) um „Face"-tten und Bausteine einer Handlungstheorie (Generierung, Motive, Funktionen ... bis zur Frage der Sinndimension; sodann – „Muse des Mittelwegs" – um H. im Kontext anthropologischer Perspektiven (N. Elias, H. Bergson, C. Pernot, T. Todorov); schließlich um die Sittlichkeit der H. (sekundär, ubiquitär?). – Damit haben wir den theologischen Ziel-Teil erreicht. Er ist wiederum – historisch / systematisch – zweigeteilt. APA stellt (Kap. 13) „kursorisch" Clemens von Alexandrien (Logos-Paidagogos), Thomas v. Aquin (affabilitas, mit Rückblick auf Aristoteles), Franz v. Sales vor, sodann die Manualtradition mit bedenkenswerten Formulierungen und als zwei jüngere Konzeptionen H. Thielicke (der die H. protestantisch zwischen Konvention und Lüge situiert) und R. Guardini: Höflichkeit zwischen Kultur, Tugend und Anstand als Abstand. Mit dessen Wiedergabe einer Grabinschrift über dem Lago Maggiore hat (nach Motti und Vorwort) das ganze Unternehmen eingesetzt (13): „Fu affetuosa, pia, cortese." Zu einem entsprechenden Ethos sammelt Kap. 14 ethisch-theologische Spuren und Konturen: „Sensible Räume" (Koordinaten), „Sensible Wege" (Charakteristika), „Sensible Tiefe" (theologische Momente unter dem Stichwort „Aufmerksamkeit", biblisch, systematisch, spirituell [Röm 12,10; Tit 3,4; Gal 5,22]). Im Zielabschnitt des Zielkap.s (535–561) porträtiert APA dem Leser als Inspiration und Vorbild seinen Ordensvater Franziskus.

Schlußbetrachtungen und Ausblicke bringt erst in Kap. 15 der „Versuch einer Zusammenfassung": „Aufmerksamkeit, H. und Geistesgegenwart klingen zusammen", gerade für eine Zeit „der Blöße und der entschämten Indiskretion", die „den schützenden Kreis der Sichtigkeiten (aus Vorsicht, Umsicht, Nachsicht Rücksicht und Einsicht)" verläßt (572). Endlich Kap. 16 „Au Revoir!" – Angetippt: Langwirkung, Mehrwert und Macht eines Grußes. „Drei Schlußsteine": 1. das „Fingerspitzengefühl" zwischen Schöpfer und Adam in der Sixtina; 2. Sätze K. Rahners zum Thema „Alltagstugenden"; 3. („ein zugleich weiter und gefährlicher Sprung") eine Erzählung Y. Eliachs von einem Danziger Rabbi, der in Auschwitz dem Tode entgeht, weil er den jetzt selegierenden SS-Mann seinerzeit allmorgenlich herzlich gegrüßt hat.

Das Buch stellt eher eine Bibliothek zum Thema dar (48 Seiten Bibliographie in Kleindruck. Unter den Verweisen finden sich freilich auch solche wie 434, zu einem Satz, der exemplarisch seinerseits mitzitiert sei: Das [es geht um das Gebot, im Gespräch einen Wechsel des Themas anzuzeigen] ist „nicht allein ein funktionalistisches Argument, sondern verweist zuerst auf enorme Leistungen*, die in der trans- und interaktionellen En- und Decodierung, in der Gestaltung und Strukturierung von Kommunikationen als

punktuelle Realisationen der ‚permanenten' Verfaßtheit des Menschen als kommunikativ-relationales Wesen eine eminente Rolle spielen." Dazu nun: „* Vgl. unter dieser Hinsicht die komplexen Überlegungen bei R. B. Brandom, Expressive Vernunft. Begründung, Repräsentation und diskursive Festlegung, Frankfurt am Main 2000, zum Zusammenhang von Normativität, Expressivität und Interferenz." Und um ein zweites Beispiel zu nennen: Hat der Verf. das „How to do" von Schleichert, das er 570[24] empfiehlt, gelesen? Ein Aufklärichter unter der Ägide von Voltaire und Nietzsche, unwillig, zwischen praktischer und sogenannter „dogmatischer Intoleranz" zu unterscheiden [dort 120f.], ja, zum Konflikt der Wahrheitsansprüche sogar mit dem Paralogismus einer „subversiven Toleranz" als der „logisch einzig möglichen Einschätzung" auftrumpfend [143], „daß auf dem strittigen Feld überhaupt keine Wahrheiten zu holen sind, d. h. alle miteinander streitenden Positionen falsch oder gar sinnlos sind"). Das Werk ist in der Tat eine Fundgrube zur Sache und der Geschichte von Sichten und Wertungen ihrer. Leider wird gerade diese Stärke durch einen empfindlichen Mangel gemindert: Es gibt weder ein Sach- noch ein – doch relativ leicht zu erstellendes – Namenregister, für solch ein Werk mehr als nur höflichkeitsgeboten. Und wenn wir schon bei Ausstellungen sind: die Letzt-Revision hat nicht bloß Buchstabenauslassungen stehen lassen, die die Verständlichkeit nicht tangieren, sondern auch solche von Wörtern und vermutlich Satzteilen, oder Satzbau-Änderungen übersehen (so müßte es 382,II,4 statt ‚stehen' ‚stellt er' heißen; ähnlich 445, 4). 14: das Buch von H. Jonas heißt Prinzip Verantwortung [so auch im Lit.-Verz.]; 258, 8: statt ‚unterbleibt': ‚-läßt'; 385, 9: statt ‚heißt' ‚weist'; 502: das Telos; 511: ἐχθρός, ἔχθρα; 541: 12: Grat; 546, 2 v.u.: gelegen; 548, 3 v. u.: Dominus; 611: Rassem nach Ranft. Stilistisch mag man über Dinge streiten wie die oben zitierten „Face"-tten, aber wohl nicht über zu erdende Gipfel (37). Unter den Kasusfehlern sei nur der falsche Dativ in Appositionen genannt (45,7; 57,25; 98,13; 117,10; 384,11; 387,115f.; 407, Anm. 376; 429,2 v. u.; 439,2; 444,12; 463,III,3; 537,II,4f.). Eindrucksvoll – wie schon belegt – die Aprosdokesen; wenigstens eine noch (569): die „Retinität" des Ethischen. Doch auch die komplette Corrigenda-Liste würde weit übertroffen durch eine Aufzählung von Einzelfunden, Lesefrüchten, den Erträgen dia- wie synchroner Überblicke zu einem mitnichten bloß abgelegenen Thema. Man wird einen bedenkenswerten Weg geführt, von kluger Reibungsvermeidung im Alltag bis zur „Theocortesia". „Dio è cortesia." (Diesem Franziskuswort entspricht dann beim Aquinaten das Zitat aus Sap. 12, 18: „cum magna reverentia disponis nos" – ScG III 112.) J. Splett

Wimmer, Reiner, *Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht* (Studien zur theologischen Ethik; 111). Freiburg i. Ue.: Academic Press Fribourg 2005. 332 S., ISBN 3-7278-1533-7.

Der Aufsatzbd. umfaßt insgesamt vierzehn religionsphilosophische Abhandlungen des Tübinger Philosophieprofessors Reiner Wimmer (= W.). Es handelt sich um ausgewählte Veröffentlichungen aus den letzten fünfzehn Jahren sowie um eine Handvoll Erstveröffentlichungen. Das Buch ist in einen themen- und problemzentrierten sowie einen autoren- und werkzentrierten Abschnitt unterteilt.

Für eine Religionsphilosophie in lebenspraktischer Absicht stellt es keinen Makel dar, daß sie an einen konkreten lebens- und geistesgeschichtlichen Ort rückgebunden ist. Der Ursprung des religionsphilosophischen Anliegens W.s wird im ersten Aufsatz „Gott und der Sinn des Lebens. Religions- und Existenzphilosophische Reflexionen" von ihm selbst klar benannt. Die therapeutische und religionskritische Absicht W.s geht aus einem Bruch mit einer zum Teil noch immer vertretenen dogmatischen Grundüberzeugung der katholischen Kirche hervor, nach der der Glaube rational begründbar und Gottes Dasein beweisbar sei. Den Anspruch, diese Rationalitätskriterien auf den christlichen Glauben applizieren zu können, betrachtet W. jedoch als prinzipiell nicht einlösbar. Von hier aus bestimmt sich zugleich das konstruktive Moment seiner religionsphilosophischen Grundlegung: Aus der Einsicht, daß der Glaube nicht vernünftig begründet werden kann, gelangt W. zu der Überzeugung, daß dieser Rationalitätsanspruch selbst gegenüber dem Glauben weder vernünftig noch gerechtfertigt sei. Dieser Denkweg, der letztlich als eine Gesundung des Gottesverhältnisses anzusehen ist, wird

als Prozeß dargestellt, der nicht ohne Erfahrungen des Verlusts, des Leidens und des Scheiterns vonstatten geht und damit selbst als ein existentieller Vollzug zu begreifen ist.

Doch welches Glaubensverständnis ergibt sich aus der Absage an die Standards objektivistisch-rationalistischer Begründbarkeit? Wird der Glaube an das Dasein Gottes damit nicht zu einer irrationalen Angelegenheit, zu einer Fiktion, in der Gott die Funktion eines Lückenbüßers für alle menschliche Unzulänglichkeiten einnimmt? W. stellt heraus, daß dies keine Konsequenzen sind, die sich infolge einer Loslösung vom Rationalismus einstellen, sondern eben dieser Denkweise geschuldet sind. Eine Alternative zu ihr eröffnet sich im Anschluß an die Philosophie Wittgensteins. Auf der Grundlage einer sprachkritischen Methode, die die Divergenz der Oberflächen- zur Tiefengrammatik religiöser Rede offenlegt, soll eine philosophische Therapie lebensbedeutsamer Fehlorientierungen vorangetrieben getrieben werden. In diesem Programm, das im zweiten Aufsatz Anwendung in der Frage nach der „Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit monotheistischer Religiosität" findet, konvergieren Religionsphilosophie und eine geläuterte Form der Theologie, die sich als „Theologie als Grammatik" begreift, insofern sie sich in der „kritischen Analyse dieser aporetischen Situation von Glauben und Erkennen [...] einig wissen" (45) können.

Die Frage nach der Vernünftigkeit und Glaubwürdigkeit monotheistischer Religiosität bricht immer dann hervor, wenn sowohl interreligiös als auch intrareligiös widerstreitende Wahrheitsansprüche aufeinandertreffen. Durch die fundamentale Einsicht, daß monotheistische Praxisformen weder vernünftig begründbar sind noch einer Begründung bedürfen, trägt W. zu einer Entschärfung der Konfrontation bei, ohne dabei eine relativistische Position einzunehmen. Es geht um ein bestimmtes Maß an Praktikabilität im Umgang miteinander, nicht aber darum, die Unterschiede gegenüber den Gemeinsamkeiten zum Verschwinden zu bringen. Denn man wird „so nicht alle Unterschiede betrachten können, ohne in einen Relativismus zu verfallen, der religiöse Wahrheitsansprüche nicht ernst zu nehmen erlaubt" (47). Die Religionen sind dazu aufgefordert, ihre moralische Glaubwürdigkeit, die durch eine von Intoleranz und Feindseligkeit geprägte Geschichte bereits zutiefst erschüttert ist, nicht weiter aufs Spiel zu setzen. Es wäre wünschenswert, daß sich die monotheisthischen Religionen verstärkt auf gemeinsame Glaubensinhalte rückbesännen und auf gemeinsame Aufgaben in der heutigen Welt verständigten.

In Hinblick auf die Suche nach gemeinsamen Fundamenten verweist W. auf Traditionen, die die zentralen Unterschiede zwischen den Religionen in der „Praxis der mystischen Kontemplation übersteigen wollen auf eine die Vielgestaltigkeit der Religionen vorausgehende oder ihr zugrunde liegende, absolute, aber unaussagbare Wirklichkeit hin" (47). Da sich aber über eine unaussagbare Wirklichkeit naturgemäß nicht mehr sagen läßt, als daß sie unaussagbar ist, wäre der Versuch, von dem transzendenten Bezugspunkt her nach Gemeinsamkeiten zu suchen, vergebens. Deshalb schlägt W. eine Wendung der Perspektive vor, die darin besteht, „diese Religiosität nach ihrer subjekt- und weltbezogenen Seite hin" zu betrachten. Religiosität wird dabei als die Einstellung bestimmt, die sich auf das Ganze des Lebens und der Welt bezieht. Anhand dieses Leitfadens unterscheidet Wimmer drei Typen von Religiosität: 1) Religiosität als Glaube an die [reine] Immanenz des menschlichen Lebens ohne transzendenten Bezug (Zen-Buddhismus), 2) als Glaube an die [reine] Transzendenz des einen Gottes als des sinnstiftenden Grundes von Mensch und Welt (Judentum und Islam) und 3) als Glaube an die Synthese von Immanenz und Transzendenz, die Identität in Differenz von Mensch und Gott (Christentum). Bezüglich der Ausgangsfrage nach einer möglichen Aufhebung der Konkurrenz der abrahamitischen Religionen geht aus dieser Analyse hervor, daß die Gemeinsamkeit von Judentum, Christentum und Islam im Glauben an die göttliche Offenbarung angesetzt werden kann, der „einerseits die Transzendenz und Einzigkeit Gottes, andererseits die Geschöpflichkeit der Welt und des Menschen" (56) zugrunde liegt.

Der Kern monotheistischer Religiosität besteht nach W. also in ihrem Offenbarungscharakter. Im dritten Aufsatz „Gott, Glaube, Liebe", mit dem ein erster epistomologisch-systematischer Themenblock abschließt, wird diese Position genauer expliziert. Offenbarung wird als Selbstmitteilung eines transzendenten Gottes verstanden, die nur

im Glauben begreifbar ist. Selbstoffenbarung und Glaube sind damit als strikte *correlata* zu verstehen. „Das heißt: Der Glaube ist selbst eine Weise göttlicher Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung, […]" (67). Der Glaube kann so nur als ein voraussetzungslos geschenkter Glaube, als eine von Gott erwirkte „Annahme Seiner Selbstmitteilung im Menschen […]" (67) gedacht werden. Der Aspekt der „Gottgewirktheit" ist aber lediglich die eine Seite der Medaille. Der Glaube ist zudem wesentlich als ein Akt personaler Zustimmung und Aneignung zu verstehen. Diese wechselseitige Beziehung wird als „Liebe" bestimmt und ist „intrapersonal" aufzufassen. Einen entsprechenden Ausdruck findet sie im christlichen Trinitätsdenken: „Diese Liebe ist somit das Gott und Menschen gemeinsame Leben im Geist" (73). Religiosität, verstanden als ein Glaube an eine transzendente Gottheit, die sich in diesem Glauben selbst mitteilt, ist – obschon ohne fundamentalistischen Impetus – in existentieller Hinsicht mit einer Form von Radikalität verbunden, die aus einer moralischen Perspektive durchaus anstößig werden kann. Dies wird in den folgenden drei Abhandlungen, die sich auf moraltheologischem Gebiet bewegen, deutlich.

In dem an C. F. von Weizsäcker anschließenden Aufsatz „Bedarf die Moral der Religion?", wird das Verhältnis von Religion und Moral auf die Frage hin zugespitzt, ob eine moralische Grundentscheidung – mit Kant gesprochen eine „Revolution der Denkungsart" – angemessen als autonome Vernunftentscheidung begriffen werden kann, oder, was Kant ablehnt, als eine dieser vorausliegende, rechtfertigende Einflußnahme beschrieben werden muß. Nach W. geht die Bedeutung der Religion für die Moral nicht in einem motivationalen Aspekt, im Sinne einer „göttlichen *Mit*wirkung" (91) auf. Was in der christlichen Rede von Rechtfertigung zum Ausdruck kommt, ist der Umstand, daß „der böse, unfrei gewordene Mensch […] der Wiederherstellung seiner Freiheit [bedarf], und zwar ab extra, nämlich durch Gott" (91)! Das Verhältnis von Religion und Moral kann man bei W. als eine Überbietung der vernunftbasierten Moral durch die Erfahrung der Rechtfertigung des Menschen durch Gott bestimmen, wenn es heißt: „Damit die Moral wahrhaft menschlich, nämlich menschenliebend werde, bedarf sie der Erfahrung, dass sie nicht das Letzte, sondern nur das Vorletzte ist" (102). Daß diese Position Anstoß erregen kann, kommt im fünften Aufsatz zum Vorschein, der die Frage nach der Möglichkeit einer bedingungslosen Schuldvergebung auf dem Hintergrund der Verbrechen des Holocaust behandelt. Die existentielle Radikalität eines Ansatzes, der Glaube und Offenbarung als begriffliche Correlata behandelt, kommt im sechsten Aufsatz zum Ausdruck, der die Aufgabe eines jeden Individuums zum Thema hat, sich der „Hiob-Situation" des Menschen zu stellen.

Im zweiten Teil, der acht interpretatorische, werkbezogene Abhandlungen unter sich versammelt, liegt der Schwerpunkt auf der Religionsphilosophie Kants: Drei Abhandlungen setzen sich konstruktiv und kritisch mit dessen Werk von den vorkritischen Schriften bis zum *Opus Postumum* auseinander. Zwei weitere Abhandlungen stellen vergleichende Studien zu Feuerbach und der Kantrezeption Albert Schweitzers dar. Die Werkinterprationen sind in unterschiedlicher Weise an den ersten systematischen Teil anschlußfähig. Anselms *Proslogion* wird mit Hilfe des Werkzeugs der Sprachphilosophie des 20. Jhdts. als „performativ-illokutionärer und als kognitiv-propositionaler Text" betrachtet und dient damit zugleich der Illustration einer zweifachen Aufgabe der Theologie: zum einen die einer Theologie als Grammatik und zum anderen einer Theologie als (geläuterte) Dogmatik, die die „in den jeweiligen Praxisformen eingeschlossenen kognitiv-propositionalen Gehalte" (178) expliziert. Die kritische Würdigung der Religionsphilosophie von Heinrich Scholz schließt mit der Feststellung, daß diese Form der Religionsphilosophie bereits im Ansatz zum Scheitern verurteilt sei, insofern sie den Versuch darstelle, dem Wirklichkeitsgehalt von Einstellungen der Anhänger einer theistischen Religion auf einem erkenntnistheoretischen Weg zur Objektivität zu verhelfen und zu bewahrheiten. Die abschließende Abhandlung zu Simone Weil macht deutlich, daß die existentielle Radikalität der von W. herausgearbeiteten Form von Religiosität auch außerhalb des engeren konfessionellen Rahmens zu finden ist.

Das Programm einer Religionsphilosophie „in lebenspraktischer Absicht" ist zunächst ein negatives. Durch kritische Analyse wird gezeigt, wie sich Religion gegenüber anderen Lebensvollzügen abhebt, und es wird offengelegt, auf welche Weise das Wesen

von Religion mißverstanden werden kann. Positiv wird Religiosität in ihrer monotheistischen Ausprägung als Offenbarungsglaube bestimmt, der je an den existentiellen Vollzug des einzelnen rückgebunden ist. Es bleibt jedoch offen, wie die Selbstmitteilung Gottes im Glauben aus einer philosophischen Perspektive gefaßt werden kann, zumal W. Konzeptionen, die sich auf religiöse Erfahrung berufen, eine Absage erteilt. Religionsphilosophie kann jedoch nicht auf jede Form rationaler Rekonstruktion verzichten – seien diese Ansätze auch stets vorläufig und ungenügend –, da an diesem Punkt die Konvergenz von Philosophie und Theologie endet, insofern nur letztere ein Offenbarungsgeschehen als unstrittiges Faktum voraussetzen kann. K. Thörner

Riconda, Giuseppe, *Manzoni e Rosmini* (Collana del bicentenario promossa dal Comitato Nazionale per il bicentenario della nascita di Antonio Rosmini; Band 12). Rom/Stresa: Fondazione Capograssi 2005. 158 S., ohne ISBN.

„Manzoni und Rosmini" bezeichnet nicht nur ein national-italienisches Thema zur Kultur-, Literatur-, Theologie- oder Philosophiegeschichte des 19. Jhdts., sondern erweist sich bei näherem Hinsehen von aktueller europäischer Dimension. Diese aktualisierende Fokussierung vollzieht Riconda (= R.), indem er drei übereinstimmende Kernpunkte beider Persönlichkeiten des 19. Jhdts. in den Mittelpunkt seiner Studie stellt: Keineswegs mechanisch-leblos, sondern organisch die Interferenzen beider durchdringend, stellt er deren Menschenbild, ihr vergleichbares Verständnis der „Revolution" und ihre übereinstimmende Idee einer „Christlichen Philosophie" systematisch-kritisch dar, wobei er bei aller Vergleichbarkeit auch die jeweiligen Differenzen nicht unterschlägt. Als „aktuell" gelten diese drei Aspekte, da sie mittlerweile zu Zentralthemen der heutigen Frage nach dem, was Europa „ist" oder „sein soll", avanciert sind – und ihnen ist gemein, daß der Beitrag, den die italienische geistesgeschichtliche Tradition dazu liefern kann, in der deutschsprachigen Diskussion weitgehend ausgeklammert bzw. überhaupt nicht erst beachtet wird.

Der interpretative Schlüssel zur Lektüre dieser Untersuchung findet sich allerdings erst am Ende des Bds., nämlich im Anhang mit dem Titel *Augusto del Noce und die Idee des Risorgimento* (117–152). Dessen Grundgedanke läßt sich auf die Worte bringen: Der charakteristische Beitrag Italiens zu den Problemen eines geistigen Fundaments der neuen Einheit „Europa" lautet *europäisches Risorgimento* (140). Diese These ist wohlgemerkt nicht diejenige des Verf.s selbst und findet sich genausowenig bei Manzoni und Rosmini, sondern geht auf einen der versiertesten Interpreten des italienischen *Risorgimento* des 20. Jhdts., Augusto Del Noce, zurück. Ihm zufolge leidet die gängige Interpretation des *Risorgimento* unter dem großen Mißverständnis, dieses nach dem herrschenden Schema der europäischen Revolution bzw. Reaktion zu erklären (Spaventa, De Sanctis, Labriola, Croce und Gentile; 118, 126, 128). Diese „politische" Interpretation des italienischen *Ottocento* geht freilich Hand in Hand mit der philosophischen Entwicklung des italienischen Neoidealismus, welcher der italienischen Philosophie dadurch wieder in Europa Geltung zu verschaffen suchte, daß er das Denken Kants und v. a. des deutschen Idealismus „importierte". Auf der Ebene des politischen Denkens bedeutete dies natürlich die Ausdeutung des *Risorgimento* im Sinne des in Marx kulminierenden Begriffs der „Revolution". Zentrale Figur für die – nach Del Noce – geradezu gegenteilige Intention des *Risorgimento* sei Vincenzo Gioberti gewesen, der in zwei wesentlichen Punkten als exemplarisch für die wirkliche Bedeutung dieser Epoche gelten könne: Erstens habe er sich – sich darin auf Möhler berufend – um die Trennung des positiven Aspekts des deutschen Denkens von seinem antireligiösen Affekt bemüht und andererseits sei er – die Idee vom „Primat" Italiens ablehnend – für ein antirevolutionäres *Risorgimento* als authentische Antwort auf die marxistische Herausforderung eingetreten (123, 130). Positiv sei die Demokratie auf einem spezifischen Menschenbild begründet, das sich in der Neuzeit in der Herausbildung der Gewissensfreiheit seinen signifikantesten Ausdruck verschafft und das anthropologische Grunddatum des Menschen als *capax Dei* zur Basis genommen habe (132). Das „europäische Risorgimento" wird damit als die Wiederentdeckung dieses Menschenbildes für das künftige Europa näher individuierbar (136). Als „geistige Väter" dieses „risorgimentalen" Europabegriffs

sieht Del Noce neben Gioberti in Italien in erster Linie Rosmini, den er im Vergleich zu Gioberti weniger als politischen Denker (eine Aussage, die nach den gegenwärtigen Untersuchungen zur Politik Rosminis wohl nochmals diskutiert werden sollte) denn mehr als Kulminationspunkt einer Entwicklung ansieht, die eine unerwartete Alternative zur herrschenden Auffassung einer geradlinigen Entwicklung der neuzeitlichen Philosophie „von Descartes bis Hegel und Marx" bildet und Denker der franko-italienischen Tradition vereint, wie Malebranche, Pascal und Vico (139, 142). Außerhalb Italiens findet sie Niederschlag beispielsweise in Möhler, Newman oder Solo'ev. In dieser Perspektive weitet sich die von Del Noce fokussierte Fragestellung auch *über* den kulturellen Raum Europas *hinaus* und erweist vielleicht gerade darin ihre Bedeutung *für* Europa (143).

In welcher Weise nun die beiden Persönlichkeiten Manzoni und Rosmini in diesem Zusammenhang von Bedeutung sind, behandelt nun das *corpus* der Studie R.s. Manzoni und Rosmini lernten sich 1826 kennen, als Rosmini in Mailand den zunächst in den Kreisen der *idéologues* beheimateten, zwischenzeitlich allerdings bereits von ihren Lehren distanzierten Manzoni kennenlernte (7–9). Genau das, was Manzoni bei den *idéologues* vermißte, schien er bei Rosmini zu finden: eine metaphysische Basis der Erkenntnis und der Moral sowie das Konzept einer Rationalität, welche die Religion bzw. das Christentum nicht bereits in ihrer Definition ausschließt, sondern ein gültiges Fundament für dieses bereitstellt. All dies vermag die rosminische „Idee des Seins" *(idea dell'essere)* zu leisten (11–29); in diesem „Göttlichen im Menschen" erblickten beide Denker ihre substantielle Übereinstimmung bezüglich des im ersten Kap. thematisierten Menschenbildes (31). Dieses Ergebnis erhält Verf. nach einer minutiösen Gegenüberstellung des zentralen Werks Manzonis *Dell'invenzione* (1850) und der Rosminischen Schrift *Il Rinnovamento* (1836). Als objektiv-transzendentale Instanz im Menschen gewinnt die „Idee des Seins" für das Subjekt die Dimension der Wahrheit zurück und begründet dadurch ontologisch dessen Transzendenzbezug (32). Hier ergibt sich für R. der erste Hinweis auf die argumentative Kraft der beiden Denker des *Risorgimento* für die heutigen Herausforderungen des „Immanentismus" bzw. „Atheismus", die in mancher Hinsicht als Erbe des Rationalismus des 18. und 19. Jhdts. angesehen werden können (33–35).

Im zweiten Kap. analysiert Verf. den Begriff der „Revolution" bei Manzoni. Deutliche Parallelen zu De Maistre oder Dostoevskij erkennend, führt er aus, wie sich Manzoni gegen jenes Menschenbild Robbespierres, das den gesamten Rationalismus gleichsam als *basso continuo* durchzieht, richtet: Indem dieses auf der Ablehnung der durch den Sündenfall gekennzeichneten Natur des Menschen basiere (50f.), führe es zu einem abstrakten Philanthropismus oder Humanitarismus, der im Grunde an einem innerweltlich-wissenschaftlichen Fortschritts- und Perfektionsbegriff ausgerichtet sei. Hierin stimmt Manzoni mit der rosminischen Rationalismuskritik bis ins Detail überein (53f.) und setzt die Philosophie in eminent praktisch-politischer Bedeutung als „deideologisierende Funktion" ein (56). Manzoni rechtfertigt die „Revolution" als „schwerwiegende Veränderung in der Regierung eines Staates, wie die Zerstörung der Regierung selbst" nur unter der Bedingung eines „wesentlichen und gerechterweise von den jeweiligen Gesellschaften gewollten Gut[s]" (zit. 58). Mit Vorsicht gelte es insbesondere dann vorzugehen, wenn die Revolutionäre zwar dieselben Worte wie „Gerechtigkeit", „Rechte" o.ä. verwenden, aber in Wirklichkeit nicht die „göttliche Würde des Menschen" im Blick haben – darin sind sich Manzoni und Rosmini einig (60–68). Diese Kritik Manzonis an der Französischen Revolution integriert sich freilich in seiner allgemeinen Einschätzung der Neuzeit bzw. Moderne (69–74). Eine ganz andere Einstellung begegnet gegenüber der italienischen Revolution von 1859: Hier sei, so Manzoni, die Freiheit nicht ihrer eigenen negativen Engführung zum Opfer gefallen, sondern in ihrer Positivität durchgesetzt worden, weswegen diese Revolution dem freien Bürger gerechte Gesetze und stabile Institutionen garantieren bzw. der Tyrannei wirksam entgegentreten könne (74). Was der Französischen Revolution abging, das kennzeichne die italienische: die moralische Notwendigkeit (75, 78). Diese moralische Einbettung des italienischen *Risorgimento* weitet sich natürlich zum Konzept einer kontinuierlichen Reform, die an der Wahrheit und absoluten Werten ausgerichtet ist, aus (79) – daher auch das Diktum Manzonis von der „moralischen Notwendigkeit" der italienischen Revolution. Rosmini geht mit dieser Idee, wenngleich in anderen wesentlichen Punkten

von dessen Begriff des *Risorgimento* abweichend und natürlich auch die italienische Revolution aufgrund seines Todes 1855 nicht mehr erlebend, im Grunde konform (97, Anm. 55). Das bei beiden im Hintergrund stehende christliche und von ihrer neuzeitlichen philosophischen Reflexion geprägte Menschenbild steht jedenfalls ihren Konzeptionen Pate (81 f.).

Beider Idee einer „christlichen Philosophie" (3. Kap.) versteht sich in kritischer Stoßrichtung gegen den bereits erwähnten neuzeitlich-modernen Rationalismus, der den Menschen um seine transzendentale Dimension reduziert und somit der Religion apriori jeden Boden entzieht (99). Manzonis Verständnis wird dabei v. a. in dessen Auseinandersetzung mit Cousin deutlich, in welcher er zwischen solchen Wahrheiten unterscheidet, die für den Menschen erreichbar sind, und jenen, die es nicht sind und ihm daher nur durch die Offenbarung mitgeteilt werden können. Gleichzeitig unterstreicht er den personalen Charakter der Offenbarung (104). Ausdrücklich Pascal aufnehmend, erwehrt sich Manzoni einer Reduktion des Gottesbegriffs auf eine rein rationale „Größe", da er darin den Keim eines jeden Atheismus entdeckt. Andererseits erreicht er eine positive Vereinbarung von Glaube und Vernunft in der Betonung ihrer jeweiligen Eigenständigkeit und Charakteristik (106 f.). In *Dell'invenzione* wendet er sich gegen eine äußerlich-additive Hinzufügung des Glaubens zu einem rein sinnlichen Wesen und spricht in Kontrast dazu von einer *filosofia naturaliter christiana*, in welcher die Vernunft im Glauben ihre Erfüllung, nicht Unterwerfung, findet (107). Im Gegenteil, der Glaube führe – wiederum ganz in pascalscher Tradition – den Menschen zu sich selbst (109).

Mit dieser an dem zentralen Werk Manzonis *Dell'invenzione* ausgerichteten Vorstellung der beiden europäischen Persönlichkeiten des 19. Jhdts., Manzoni und Rosmini, macht R. auf einen von der „herrschenden Interpretation" der neuzeitlich-modernen europäischen Geistesgeschichte weitgehend vernachlässigten Aspekt aufmerksam. Nicht zuletzt seinem ansprechenden Stil und seiner Fähigkeit, beide Denker für die heutige Philosophie interessant zu machen, ist es zu verdanken, daß die Lektüre dieses Bds. als überaus bereichernd empfunden wird. Sein Italienisch ist gut verständlich und nicht allzu kompliziert. Dem für die italienische Geistesgeschichte des 19. Jhdts. aufgeschlossenen und mit passiven Italienischkenntnissen ausgestatteten deutschen Leserkreis wird dieses Buch daher uneingeschränkt anempfohlen. M. Krienke

Srubar, Ilja/Renn, Joachim/Wenzel, Ulrich (Hgg.), *Kulturen vergleichen.* Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2005. 419 S., ISBN 3-531-14333-6.

„Weder ist klar, was unter Kultur zu verstehen ist, noch sind die Prozesse des Fremdverstehens geklärt oder gar die methodologischen Grundlagen des Vergleichens – etwa dessen tertium comparationis – formuliert" (8). Mit dieser Zustandsbeschreibung markieren die Herausgeber in ihrem Vorwort den Problembestand einer Lage, die die Gegenwart sowohl theoretisch als auch praktisch aufs äußerste herausfordert. Die Grundfrage: „Wie ist Gesellschaft möglich?" (7) ist dementsprechend in der Klärung ihrer „empirischen Verfahren und [...] theoretischen Voraussetzungen" (7) um die Komplexitätsstufe des *„cultural turn* in den Sozialwissenschaften" (7) zu steigern. Die „Co-Präsenz von gleichursprünglichen Kulturen" (7) stellt nicht bloß dadurch eine besondere Aufgabe dar, daß diese Kulturen irreduzible Lebenspraxen, Sprach- oder Wertesysteme hervorgebracht haben: Als Kulturen können sie gleichsam den wissenschaftlichen Respekt einfordern, daß ihre eigenen Begriffe und Kategorien gegenüber üblichen (und das heißt: westlichen) Wissenschaftskompetenzen inkommensurabel sind. Es geht also darum, ob es tatsächlich stets dieselbe Wirklichkeit ist – oder ob der „radikale Relativismus" (8) sticht. Dann gäbe es weder eine gemeinsame Welt noch einen Grund für Verstehen oder gar Kooperation.

Dieser ambitionierten Fragestellung wird in Form einer Fülle von 16 Beiträgen Rechenschaft gezollt. Umgekehrt ist es daher aber nicht möglich, jeden einzelnen zu würdigen und in seinen Problematiken zu benennen. Auch wenn keiner durch einen der anderen ersetzt werden könnte, kann im folgenden nur exemplarisch auf je einen Artikel

der vier Sektionen eingegangen werden, in die der Bd. unterteilt ist: (1.) Topologien, (2.) [Pragmatik, (3.) Medien und (4.) Fallstudien.

1. Topologien: *P. Janich*, der sich als Weiterentwickler des Konstruktivismus zum Kulturalismus versteht, greift im ersten Beitrag „Beobachterperspektive im Kulturvergleich" das Problem der Nostrifizierung auf. Hierbei handelt es sich jedoch nicht um ein spezifisches Problem der Kulturwissenschaften, das bloß den tagesaktuellen Rang einer Mode hätte („Multi-Kulti-Meta-Syndrom", 18), sondern um eines, das der abendländischen Zivilisation in allen Wissenschaftsbereichen zu eigen ist. Die prägende „Episteme in Form einer Theorie nach platonischem Missverständnis" (24) überträgt nämlich didaktisch das Modell des Handwerklichen ins Denkerische. Im Anschluß hieran diskreditiert sie die Handlungen (Poiesis) gegenüber dem Theoretischen. Diese Hierarchie übersieht jedoch, daß jede kinetische, poietische oder sprachliche Erscheinung auch eine Lernphase voraussetzt. Darin wird sie durch die Gesellschaft zu einer Wirklichkeit, die als Handlung gedeutet (23) und normativ zugeschrieben (26) werden kann. Demnach gelingen weder der anti-poietische Reduktionismus des Theoretikers noch der naturalistische des (Neuro-)Biologen: Ohne eine poietische Grundlage kann es keine Wissenschaft geben, weshalb ein Reduktionismus in einen Selbstwiderspruch gerät.

„Die ‚Konstitution von Kultur' besteht also in Analogie zur Poiesis darin, Stränge einzelner Entwicklungen im Rahmen zweckrationaler Praxen" (29) zu verfolgen. Als Oberbegriff hierzu setzt Janich den Terminus technicus „kultürlich" an. Dabei handelt es sich formal um einen bottom-up-Begriff bzw. einen „Reflexionsterminus" (29). Er erlaubt es, einzelne Aspekte menschlicher Existenz als zu einem gemeinschaftlichen Geschehen zugehörig zu sortieren, wie es in der Analogie der Poiesis die Auswahl von Mitteln zu einem Ganzen einer Handlung vormacht. Das stellt keinen Widerspruch zur These von den vielen konkreten Rationalitäten der einzelnen Kulturen dar, wie ihn ein Relativist vorwerfen würde. Gerade umgekehrt meint Janich, hierdurch den eigentlichen Kategorienfehler des Relativisten erläutern zu können: Wissenschaft kann nicht unter der Kategorie Beobachtung-Teilnahme gebildet werden (Theorie vs. Praxis), wie es der Relativist unternimmt. Statt dessen ist von der Beschreibungsperspektive des „Vollzugs- zur Beschreibungsperspektive des Handelns" (35) zu wechseln, wenn es um eine wissenschaftliche Aussage geht. Und dieses allgemeine Modell scheint Janich auch im Feld des Kulturvergleichs anwendbar zu sein.

Rez. kann jedoch dieser „Idee protowissenschaftlicher Grundlagen" (10) nicht folgen, wenn der Basisbegriff „Handeln" definiert wird als: Zuschreiben von „Verdienst oder Verschulden" (21). Die Beobachterperspektive eines Zuschreibens von Verdienst oder Verschulden als Grundlage für den „Vollzug des Wissenschaftstreibens" (35) erfordert doch gerade Begriffe oder ähnliche Vorstellungsweisen von schuldfähigen Personen (sowohl der eigenen, als auch der fremden Kultur). Damit würde vorausgesetzt, daß alle Kulturen auf dieselbe Weise ihr Handeln gesellschaftlich normieren, was es doch eigentlich erst zu begründen gilt. Janich diskutiert diese Prämisse nicht, sondern setzt sie implizit voraus. Seine Argumentation ist mit der Realität durch die These der *naturalen* Grunderfahrungen (Geburt, Tod, körperliche Grundbedürfnisse; 20) verankert. Den Realismus der moralischen Person deckt diese Annahme jedoch gerade nicht ab.

2. Pragmatik: Ebenso ambitioniert streiten auch die Autoren im Abschnitt Pragmatik um eine Exposition der Grundlagen des Kulturvergleichs, die teils forschungspragmatisch, teils alltagswirklich verankert wird. Einen dritten Weg zwischen einer per se vergleichenden Soziologie und einer speziellen kultursoziologischen Methode des Vergleichs sucht *M. Fuchs* im Rahmen seiner Analyse des Begriffs des Vergleichs: Sein Ansatz ist eine Interpretation der Hermeneutik als „eher historisch-explorativ", so daß er an Max Weber anknüpfen kann (116). Mit Blick auf seinen Forschungsschwerpunkt Hinduismus werden so in zahlreichen Beispielen „problématiques" (136 und öfter) deutlich, deren Lösungsansatz auf die Praxisunterscheidung „zwischen interkulturellem Verstehen (als zweiseitigem Prozess) und transkultureller Erfassung (d.h. aneignender Subsumption)" (132) führt. Angewandt auf das Paradigma der Übersetzungskomplexität (136), wonach immer beiden Seiten eines Dialogs ein aktiver Part der Übersetzung zukommt, ergibt sich ein diffiziles Ergebnis: Anstelle von einem „Modell der Interrela-

tion" (138) tritt selbst in einem von beiden Seiten bestgemeinten Kosmopolitismus (143) „ein reziproker Frage-Antwort-Prozess" (146). Diese „interaktiv-interkulturelle hermeneutische Analyse riskiert die eigene Perspektive" (146) dabei, um den anderen hinreichend würdigen zu können. Rez. ist nur nicht klar, wie jemand den Schritt von einer praxisorientierten zu einer praktischen Position schaffen soll (Forschung vs. Politik): Wenn es nämlich bei diesem Prozeß auch um die „Geltungsansprüche" (146) gehen soll, kann es sich hierbei doch nur um einen Ausgangspunkt oder eine anfängliche Arbeitshypothese handeln, die mit dem Risiko einer „Korrektur der leitenden Theoreme" (146) verbunden ist. Fuchs benennt dieses Problem zwar, aber er läßt die Anschlußfrage (etwa nach der Möglichkeit von Menschenrechten) unausgesprochen und unberücksichtigt.

3. Medien: Anders als der Bereich Pragmatik ist die Zugänglichkeit zum Bereich Medien der interkulturellen Kommunikation keineswegs direkt gegeben. *K. Lösch* entwickelt, wie alle Autoren in dieser Sektion, entgegen den Erwartungen, die die Überschrift (bei Rez.) weckt, keine Theorie über Funktion und Wirkung globalisierter Medien. Statt dessen begründet er einen Begriff der Transdifferenz, der als ein Komplement zu binären Differenzierungen im Dialoggeschehen verstanden werden soll. Medien (genauer: das Palimpsest) sind (ist) hier das Paradigma einer entsprechenden Grundlagendiskussion, nicht das Thema selbst. Exemplarisch zeigt Lösch so, daß aus einer Mehrheitsgesellschaft „exorzierte" (253) Narrationen sowohl immer zu einem *re-entry* fähig sind (256), also auch in Form von „Echos" niemals zu Unmöglichkeiten werden können. Anregend stellt sich so der Begriff einer transdifferenten „Schwelle" bzw. „Heterotopie" (259) heraus: ganz gleich, wie man sich selbst monologisch charakterisieren will, so ist die Selbstwahrnehmung immer durch Echos der Fremdwahrnehmung kontaminiert (M. Foucault), so daß es eine grundlegende Ausrichtung auf ein dialogisches Moment gibt. Eine vollständig isolierte Selbstbeschreibung oder Diktatur der Narration kann es demnach nicht geben. Dies illustriert Lösch insbesondere anhand der Phänomene der Diaspora oder der hybriden Lebensformen, wodurch sein Ansatz weitere dynamische Zugangsweisen anbietet.

4. Fallstudien: Der Bd. mündet schließlich in drei Fallstudien zum (a) Hinduismus, (b) den nordamerikanischen Ureinwohnern (den ‚Indianern') und (c) dem (radikalen) Islamismus. Den Abschluß hiervon bilden die Ausführungen von *G. Bohmann* zum Islamismus als einer politischen Religion (nicht: der Islam als Religion). Hierzu erläutert die Autorin ihren Grundbegriff der politischen Religion nicht hinreichend. Ohne diese Theorie bleibt ihre zentrale Prämisse jedoch gegenstandslos: „die Sakralisierung der Politik" (388) sei insofern paradox, daß sie zu einer Säkularisation führen würde, da es sich insgesamt um eine Bemächtigung durch das Subjekt handele, die einer bereits vorgelebten geschichtlichen Matrix folge. Das historische Modell hierfür sei der Westen, was etwa auch die Einbeziehung der Französischen oder Kemalistischen Revolution in die islamistische Theoriebildung zeigen könnten (405). Dies geschähe im einzelnen durch die Einbindung moderner Semantiken (und Techniken) in die islamische Logik, wodurch „überschießende Kommunikationspotentiale" (392) erwüchsen. Der Islamismus müsse an einer derartigen Integration von Begrifflichkeiten in tradierte Sinnmuster an der „Realität" (414) scheitern.

Die Ansicht, daß diese Rekonstruktion den Islamismus als eine politische Religion vorstellt, teilt Rez. Aber aufgrund der Fokussierung auf eine solche Theorie verbleiben andere Aspekte auf der Ebene der Präsentation. So erscheint es Rez. anregend, die Idee einer islamistischen „Theo-Demokratie" zu referieren – ohne eine angemessene Kritik bleibt dieser Hinweis jedoch fruchtlos. Die argumentationsstrategische Funktion findet Rez. letztlich ausschließlich in der Dekonstruktion der islamistischen „politischen Theologie" (397). Das Potential zum interkulturellen Vergleich (worum es in dem Bd. doch gehen sollte) wird vollständig übersehen.

Problematisch erscheint es Rez., daß der Begriff der politischen Religion den Islamismus als Paradoxon der säkularisierenden Sakralisierung als Friedensbotin prognostiziert. Der klassische Ansatz zur Erforschung politischer Religion (E. Voegelin: Die politischen Religionen) hätte hier als Abgrenzungsfolie eine Klärung von Bohmanns Methodik liefern können. Gerade mit Voegelins Theorie etwa würde man zu dem Ergebnis eines prinzipiell auf Dauer gestellten internationalen Terrorismus gelangen. Auf-

grund dieser diametralen Ergebnisse, die sich aus der Methodenausbildung ergeben, muß Rez. hier eine unzureichende Grundlagenexposition bemängeln, so sehr die materialen Eindrücke in diesem Beitrag nur Lob verdienen können. Zudem übersieht Bohmanns Deutung der politischen Religion entlang einer westlichen Matrix zu viele vergleichsfähige Details der christlichen Säkularisation.

Fazit: Der Bd. versammelt einige der Ergebnisse des interdisziplinären Graduiertenkollegs „Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz" der Universität Erlangen. Dementsprechend ist durchaus ein Nachklang der dortigen konstruktivistischen Schule nicht zu überhören. Ein um diese Delikatesse wissender Leser wird jedoch nach Ansicht von Rez. viel von dem Bd. profitieren können: Sowohl die methodischen Reflexionen als auch die exemplarischen Materialien erscheinen gleichsam anregend wie erhellend. Ebenso eröffnen die verschiedenen Darstellungen des Forschungsstands der Kultursoziologie den Zugang zu diesem Thema gerade auch demjenigen, der als Fachfremder (als Philosoph oder Theologe) den interkulturellen Vergleich bearbeiten möchte. Einzig, was tatsächlich leidet, ist die Frage nach der Möglichkeit weitergehender interdisziplinärer Anreicherung neben der Soziologie, Ethnologie, Philologie, Anthropologie und Wissenschaftstheorie bzw. Philosophie: Könnte auch die Theologie als ein rationaler Diskurs religiöser Wahrheit(en) einen Beitrag zum Verstehen, Vergleichen und Verwirklichen eines interkulturellen (oder entsprechend: interreligiösen) Austauschs leisten – handelt es sich hierbei doch um ‚Wahrheiten', die keine der anderen Wissenschaften als solche auffassen kann? Th. Nawrath

Schmidt, Josef, *Philosophische Theologie* (Grundkurs Philosophie; 5). Stuttgart: Kohlhammer 2003. 303 S., ISBN 3-17-017958-6.

Die philosophische Theologie gehört gegenwärtig weder in der deutschsprachigen Theologie noch der deutschsprachigen Philosophie zu den zentralen Themen. Um so begrüßenswerter ist Josef Schmidts (= S.) Buch zur philosophischen Theologie, mit dem er eines der klassischen systematischen Themenfelder der Philosophie (13) wieder in den Blickpunkt rückt. In der Einleitung (15–36) widmet sich S. u. a. der Frage, ob Gott überhaupt ein Thema der Philosophie sein kann, und der Unterscheidung von Religionsphilosophie, Religionswissenschaft und philosophischer Theologie. Obwohl S. betont, daß es in der philosophischen Theologie um „argumentativ vermittelte Einsichten, die aus der Mitte der Philosophie kommen" (21), geht, hat er keine Berührungsängste vor der Theologie, sondern weist auf wichtige Entsprechungen zwischen Philosophie und Theologie hin (32–36). Im umfangreichen ersten Teil (37–212) stellt er die klassischen Gottesbeweise vor und berücksichtigt dabei auch neuzeitliche und zeitgenössische Kritiken und Weiterführungen. S. verteidigt in einer differenzierten Auseinandersetzung mit Einwänden den philosophischen Wert der Gottesbeweise für die Gegenwart, wenn er sie dazu auch zum Teil modifizieren muß. Im zweiten Teil (213–288) fragt S. nach der Personalität des Absoluten (inklusive ihrer trinitarischen Fassung im Christentum) und einer befriedigenden Bestimmung des Gott-Welt-Verhältnisses, in dem er Transzendenz und Immanenz Gottes zur Geltung bringt. Er widmet sich außerdem dem Theodizeeproblem, das er für theoretisch nicht lösbar hält (272), und schließt mit einer Reflexion auf das Verhältnis von philosophischer Theologie und christlichem Glauben. Seine These von einem „wechselseitigen Ancilla-Verhältnis von Philosophie und Theologie" (283) ist überzeugend dargelegt. S. verbindet gekonnt historische Darstellung mit der systematischen Frage nach dem bleibenden Wert der Gottesbeweise. So ist seine „Philosophische Theologie" allen zu empfehlen, die an einer historisch zuverlässigen Darstellung der Gottesbeweise interessiert sind, welche nicht bei bloßer Historiographie stehenbleibt. Daß man gerade bei den Gottesbeweisen in manchen Punkten anderer Auffassung als S. sein kann, steht bei einem solchen zentralen philosophischen Thema zu erwarten. Ein wesentlicher Punkt in S.s Argument für den (Mono-)Theismus, der auch Auswirkungen auf S.s Behandlung der Trinität hat, wird nachfolgend beispielhaft herausgegriffen, weil gerade dieses Argument von S. für die Einzigartigkeit eines unendlichen Seienden mich nicht zu überzeugen vermag: S. argumentiert, daß das unendliche Seiende (= ueS) singulär zu denken ist, weil zwei unendliche Seiende „ueS$_1$" und „ueS$_2$" durch ihre Beziehung

der Verschiedenheit voneinander charakterisiert und somit bedingt wären (62). Dieses Argument hätte zumindest noch weiterer Absicherung bedurft; denn wenn S. „unendliches Seiendes" als das definiert, das durch sich und somit ohne anderes ist, steht für ihn wohl die „Unbedingtheit" des unendlichen Seienden im Vordergrund, d. h., ein unendliches Seiendes ist weder in seinem Da- noch Sosein auf andere Seiende (seien sie endlich oder unendlich) angewiesen. Daraus aber läßt sich nicht, wie S. es tut, auf die (logisch notwendige?) Singularität eines unendlichen Seienden schließen. Denn dies würde voraussetzen, daß allein aufgrund seiner bloßen Existenz ein anderes unendliches Seiendes schon eine (notwendige) Bedingung für die Existenz des ersten unendlichen Seienden ist. Dies ist aber nicht der Fall. Allein durch die Existenz von ueS_2 wird ueS_1 nicht (notwendigerweise) in seinem Dasein abhängig von ueS_2 (und verliert auch nicht bereits aufgrund der Existenz von ueS_2 seinen Status als unendliches Seiendes). Und daß ueS_1 allein auf Grund seiner Existenz und der Existenz von ueS_2 bereits eine Relation auf ueS_2 hat, charakterisiert auch das Sosein von ueS_1 nicht wesentlich. Denn bei dieser Beziehung handelt es sich bloß um eine sogenannte „Cambridge-Eigenschaft", d. h. eine Eigenschaft, die nicht die Natur des jeweiligen Trägers der Eigenschaft betrifft, sondern deren Wechsel nur eine (von P. Geach) genannte „Cambridge-Veränderung" bedeutet, d. h. eine Veränderung, die das „Objekt der Veränderung" nicht wesentlich betrifft. Genausowenig, wie die (Cambridge-)Veränderung, daß ich kleiner als mein jüngerer Bruder „geworden" bin, da dieser größer geworden ist als ich, eine Veränderung an mir anzeigt oder mich in meinen Eigenschaften von meinem Bruder abhängig macht, ändert sich durch die reine Existenz von ueS_2 notwendigerweise etwas am ontologischen Status von ueS_1.

Daß manche Leser mit der Auswahl der behandelten Autoren nicht ganz zufrieden sind, sieht S. selbst voraus. Auch wenn er sich durchaus mit Einwänden von analytischer Seite, wie denen von Kutschera oder Mackie auseinandersetzt, hätte zumindest der Rez. gerne S.s Beurteilung der analytischen Form der philosophischen Theologie erfahren, die seit einiger Zeit eine Blüte erlebt. Besonders in bezug auf das ontologische Argument und das Problem des Übels wäre dies sicher von Interesse gewesen. Diese Anmerkungen sollen aber nicht den Wert von S.s Buch schmälern, das als Ganzes ein überzeugendes Plädoyer für die alles andere als populäre Auffassung ist, daß „die Begegnung und das Zusammenwirken von Christentum und Philosophie seit der Antike durch die Zeiten hindurch als Geschichte der gegenseitigen Förderung und Vertiefung zum beiderseitigen Gewinn die eigentliche gemeinsame Geschichte ist, unter deren Zeichen auch die Zukunft wieder stehen kann, und daß die Loslösung beider voneinander bis hin zur gegenseitigen Destruktion eher eine vorübergehende Erscheinung ist" (288). O. J. Wiertz

Cohnitz, Daniel, *Gedankenexperimente in der Philosophie*. Paderborn: mentis Verlag 2006. 353 S., ISBN 3-89785-539-9.

Gedankenexperimente wurden der Sache nach in der Philosophie seit der Antike ausgeführt. So fragt Plutarch (vgl. *Vita Thesei*, 23) in bezug auf das Schiff des Theseus', wie viele Planken man eigentlich auswechseln kann, ohne daß das Schiff aufhört, dasselbe Schiff zu sein. Folgt man diesem Gedankenexperiment, so steuert man geradewegs in die gegenwärtige Debatte um die Identität von Personen. Gerade in dieser äußerst wichtigen Debatte ist in den letzten Jahren die Applikation der Methode des Gedankenexperiments geradezu explodiert.

Dem Begriff nach wurde diese umstrittene Methode aber erst seit Ernst Mach einer philosophischen Analyse zugänglich, obgleich die eigentlich systematische Reflexion bereits mit Immanuel Kant unter dem Schlagwort von den Experimenten der reinen Vernunft einsetzt und in Fortführung dieses Ansatzes eine Vertiefung der epistemischen Problematik durch den Kantianer Hans Christian Ørstedt erfährt. Die radikale, unangemessene und überzogene Kritik an Machs Verteidigung der Methode des Gedankenexperiments durch Pierre Duhem, Alexius Meinong und deren Approbation seitens eines der einflußreichsten Begründer der analytischen Philosophie, Bertrand Russell, ließ eine Methodologie der Gedankenexperimente in analytischer Tradition gerade zu dem Zeitpunkt unmöglich werden, als diese sich anschickte, sich die Methode des Gedankenexperiments in herausragendem Maße zu eigen zu machen und Einstein zur Formulierung

seiner Relativitätstheorie findet, wozu ihn nach landläufiger Meinung gerade das Gedankenexperimentieren gebracht haben soll. Diese gerade für eine vollständige Methodologie der analytischen Philosophie folgenreiche Absetzung des Themas *Gedankenexperiment* war aber eindeutig verfrüht und nicht hinreichend begründet. Das zeigte sich ohne Umschweife, als der kanadische Wissenschaftsphilosoph James R. Brown Ende der 1980er Jahre die analytischen Philosophen mit einer rationalistischen Epistemologie des Gedankenexperiments überraschte. Die Überraschung war groß, weil der Rationalismus in den eigenen Reihen für überwunden erachtet wurde; sie war aber auch gewinnbringend, da sich u.a. auf Grund dieses Beitrags eine momentan wohl auf ihrem Höhepunkt befindliche epistemologische Diskussion um das Gedankenexperiment entfaltet hat, zu der Daniel Cohnitz (= C.) nun einen Beitrag liefert.

Mit diesem Beitrag bereichert die deutschsprachige Philosophie bereits mit einer zweiten umfassenden Monographie die jüngste Debatte um das Gedankenexperiment. Nachdem Ulrich Kühne (*Die Methode des Gedankenexperiments*, Frankfurt am Main 2005) vor allem auf Grund eines starken modalepistemologischen Skeptizismus zu der Einschätzung gelangt ist, daß es sich beim Gedankenexperimentieren nicht um eine Methode der empirischen Wissenschaften handelt und wir nicht Zeugen einer bedeutenden Methodenrevolution in den Naturwissenschaften werden, die etwa der vergleichbar wäre, die die Statistik mit sich gebracht hat, findet C. in erster Linie zu einer Verteidigung des Gedankenexperimentierens als einer Methode der Philosophie, weniger jedoch zu einer Theorie des Gedankenexperiments, mit der erklärt wäre, wie und warum sie funktioniert. Der hauptsächliche Gesprächspartner von C. ist der Skeptiker; neben dem Rationalisten und dem Empiristen derjenige am Runden Tisch, für den die naturwissenschaftlichen oder geisteswissenschaftlichen Gedankenexperimente keine kognitive Effektivität haben, auch wenn ihnen illustrative, mnemotechnische oder ähnliche Funktionen zukommen mögen.

Die äußerst lesenswerte Verteidigung der Methode des Gedankenexperiments erstreckt sich über neun Kap. hinweg. Das erste Kap. bietet dem Leser einen ersten Einblick in den Gegenstand der Untersuchung und benennt die einschlägigen Ergebnisse, die ihn erwarten. Von hier blickt C. auf die Gedankenexperimente aus der Sicht der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaft und diskutiert die Beiträge von Mach, Carl G. Hempel und Karl Popper sowie die Arbeiten von Thomas S. Kuhn. C. selbst qualifiziert das Vorgehen mit diesem Kapitel so, daß dadurch ein Einblick in die Geschichte des Ausdrucks *Gedankenexperiment* in der Wissenschaftstheorie der Naturwissenschaften geliefert wird, wodurch Transparenz in bezug darauf hergestellt werden soll, wie und wozu dieser Begriff überhaupt eingeführt wurde (vgl. 31). Eine Abgleichung von C.s Perspektive mit der von Kühnes scheint mir geraten. Interessant ist dieser Teil der Untersuchung aber auf jeden Fall auch für diejenigen, die bereits mit dieser Thematik vertraut sind, liefert C. doch eine diskussionswürdige Erklärung dafür, warum das Gedankenexperiment trotz Machs einschlägigem Beitrag von der Tagesordnung verschwand. Das liege darin begründet, daß die Wissenschaftstheorie sich so verstand, in erster Linie nur die wirklich gerechtfertigten Überzeugungen historischer Wissenschaftler einer rationalen Nachrekonstruktion zu unterziehen (vgl. 51). Paradigmatisch kann hier in der Tat Rudolf Carnap als Vertreter genannt werden. Mit einem solchen Selbstverständnis vermochte weder die neopositivistische noch deren Kehrseite, die kritisch-rationalistische Wissenschaftsphilosophie, dem Gedankenexperiment einen Platz von kognitiver Effektivität einzuräumen, die über die Aufdeckung theorieinterner Widersprüche hinausgeht. Diese Erklärung vom thematischen Verschwinden des Gedankenexperiments läßt sich gut mit derjenigen von Kühne abgleichen, demzufolge dies vor allem auf die durch Russell approbierte Kritik an Mach zurückzuführen ist (Kühne, 216). Es erhebt sich nämlich doch die Frage, warum die sich gerade erst etablierende Wissenschaftstheorie sich dieses von C. nachvollziehbar charakterisierte Selbstverständnis angeeignet hat und so das Gedankenexperiment aus dem Blick verlieren konnte. Wahrscheinlich ist der letztendliche Erklärungsgrund keine anderer als der, daß der tragende empiristische Impuls, der zur Gründung der analytischen Philosophie führte, sowohl das wissenschaftsphilosophische Selbstverständnis in seiner Beschränkung als auch die Approbation der Kritik an Machs Ausführungen seitens Russell bedingte, wodurch na-

türlich das rationalistisch anmutende Gedankenexperiment außen vorblieb. Einig sind sich Kühne und C. darin, daß sich das Thema des Gedankenexperiments ungeachtet dieser Faktoren vor allem deswegen als Thema behauptete, weil „die Physik eine dramatische Entwicklung vollzogen hatte, in der an exponierter Stelle (Relativitätstheorie, Quantenmechanik) der Eindruck erweckt wurde, man forsche hier hauptsächlich mit Gedankenexperimenten" (53–54).

Mit dem dritten Kap. hebt C. systematisch zu der von ihm offensichtlich beabsichtigten Verteidigung an. Eine allgemeine Theorie des Gedankenexperiments wird in Aussicht gestellt, was wohl besser als allgemeine begriffliche Bestimmung des Phänomens hätte bezeichnet werden sollen. Allgemein soll diese Bestimmung deswegen sein, weil sie sowohl die naturwissenschaftlichen als auch die geisteswissenschaftlichen, besonders eben philosophischen Gedankenexperimente treffen soll. Alle Instanzen von Gedankenexperimenten in den Blick bekommen zu wollen, ist eine wesentliche Stärke dieses Kap.s und erscheint mir für eine Theorie des Gedankenexperiments, die auch die fundamentalen, vor allem modalepistemologischen Fragen dieser Methode klärt, obligatorisch. An späterer Stelle wird C. die Quintessenz seiner begrifflichen Präzision des Terminus vom Gedankenexperiment in sehr großer Nähe zu Kühne und Tamar Szabo Gendler so auf den Punkt bringen, daß Gedankenexperimente genau dann auf den Plan treten, wenn kein allgemeines Argument zur Stützung oder Kritik einer Theorie präsentiert werden kann, weil dazu allgemeine Prinzipien auszubuchstabieren wären, die vermutlich noch lange diskussionswürdig blieben, weswegen statt dessen ein imaginärer Fall konstruiert wird, in dem das allgemeine Prinzip auf eine solch unproblematische Weise instantiiert ist, daß man den Nebenkriegsschauplatz der genauen Formulierung und Etablierung dieses Prinzips zunächst gar nicht zu eröffnen braucht (vgl. 266–267). Gedankenexperimente werden also im dritten Kap. als Argumente vorgestellt, die mit ihren die Wirklichkeit treffenden Konklusionen nicht eliminierbar sind, und deren Prämissen in Intuitionen gerechtfertigt sein mögen, wobei sie auf einen Fall spezialisiert eine Überzeugungsänderung induzieren, weil zum jeweiligen Zeitpunkt in bezug auf das theoretische Problem, den der Fall aufwirft, keine allgemeinen Prinzipien zur Verfügung stehen, um mit dem imaginierten Fall fertigzuwerden. Besonders der Rekurs von C. auf die Intuitionen in diesem Zusammenhang scheint mir unbedingt zustimmungswürdig.

Nach der Durchsicht paradigmatischer Instanzen von Gedankenexperimenten in der theoretischen und praktischen Philosophie mit Kap. 4 werden dann die ersten Einwände des Skeptikers in bezug auf philosophische Gedankenexperimente mit Kap. 5 einer wirklich erschöpfenden Analyse unterzogen. Dazu zählt etwa der Einwand, daß es keine Erklärung dafür gäbe, warum Gedankenexperimente in der Philosophie funktionieren sollten. Insgesamt kann man sich der Analyse nur anschließen und ebenso wie C. zu einer Verteidigung des Gedankenexperimentierens angesichts solcher Einwände gelangen. Mit dem sechsten Kap. geht es dann in die zweite Etappe der Verteidigung, nachdem die etwas allgemeineren Einwände ausgeräumt sind. Eine weitere funktionale Ausdifferenzierung der Methode des Gedankenexperiments zur Überzeugungsänderung wird unternommen, weil die Gedankenexperimente sich gegen Überzeugungen verschiedenen Typs richten können (vgl. 177). Was C. für den Rest seiner Untersuchung interessiert, sind daher keine allgemeinen Kritiken an der Methode des Gedankenexperimentierens überhaupt, sondern spezifische Kritiken an der Verwendungsweise von Gedankenexperimenten zur Diskussion bzw. Kritik bestimmter Theorien bzw. bestimmter Typen von Definitionen (vgl. 182). Als erstes gelangen da die Nominaldefinitionen in den Blick, sind aber schnell abgehandelt, weil „sie doch nicht für unser Hauptproblem adäquat zu sein" (184) scheinen – was ich für überzeugend halte. Daher geht C. ausführlicher die Realdefnitionen und die Begriffsexplikationen mit Kap. 7 an, was ebenfalls in einer Verteidigung des Gedankenexperimentierens mündet, auch wenn festzustellen ist, „dass die Zuverlässigkeit von Gedankenexperimenten zur Überzeugungsbildung bzw. Revision sehr davon abhängt, welche Art von Überzeugung zur Debatte steht" (263). Soweit hatte C. bei seiner Verteidigung des Gedankenexperimentierens die für das Gedankenexperimentieren in erster Linie relevante Fähigkeit modalen Urteilens als primitiv vorausgesetzt. Diese Voraussetzung will C. mit dem achten Kap. einholen. Zwei Stoßrichtungen der Kritik am Gedankenexperimentieren gelangen in den Blick,

die deswegen ins Spiel kommen, weil man in der Philosophie davon ausgeht, daß modale Urteile auf der Grundlage von Vorstellbarkeitstests gefällt werden. Es erscheint fraglich, wie vom psychischen Vermögen des Vorstellens ein Weg zur Beurteilung von Möglichem und Notwendigem führen soll. Zur Klärung dieser Frage konzentriert sich C. auf die einflußreiche Theorie von Stephen Yablo – was eine gelungene Entscheidung ist. Zudem können wir, so die zweite Stoßrichtung der Kritik, uns alles vorstellen, ohne daß wir in irgendeiner Hinsicht einen Unterschied in der Art der Vorstellung feststellen könnten. Wann stellen wir uns also etwas in berechtigter Weise vor? Damit ist die Frage nach einer Schlußweise gestellt, die unter Idealbedingungen in gerechtfertigter Weise von implizit gewußten Beschränkungen als Grundlage unseres intuitiven Urteilens über Möglichkeiten zu den modalen Urteilen führt. Die Antwort des Deduktivisten setzt die Standards für die Rettung der Methode des Gedankenexperiments wohl zu hoch an. Das andere Extrem verneint die Frage und ist damit angezeigt, daß bloß insofern von einer Rechtfertigung der modalen Urteile ausgegangen werden kann, als bei den Vorstellbarkeitstests das implizite Wissen nur expliziert wird, nicht aber in einem Schluß von bestimmten Überzeugungen auf andere Überzeugungen besteht. Von einem modalen Urteil läßt sich so wohl kaum noch sprechen. Mit der bloßen Angabe zweier Extreme bleibt C. zwar eine Antwort auf das für das Gedankenexperimentieren zentrale epistemologische Problem, woher wir Wissen von Möglichkeiten haben, schuldig. Er fängt dies aber dadurch mit dem neunten Kap. auf, daß er die Methode des Gedankenexperiments nur insofern als Methode der Philosophie verteidigt haben möchte, als mit dem Gedankenexperiment (i) Anfangshypothesen entwickelt, (ii) Daten für die Psychologie bereitgestellt, (iii) interne Theoriekritiken geliefert und (iv) zur Bedeutungsexplikation Adäquatheitskontexte individuiert werden können. Mit diesem Kap. hinterläßt die Untersuchung einen abgerundeten Eindruck.

Formal sieht das leider anders aus und bedarf bei einer zweiten Auflage der dringenden Überarbeitung. Insgesamt erscheint die Monographie von C. leider in großer Diskrepanz zum sehr guten Inhalt, der an einigen Stellen aber trotzdem etwas straffer hätte ausfallen können.

C. hat eine sehr informierte Arbeit zu einem zentralen Problem gegenwärtiger Epistemologie vorgelegt, die durch sorgfältige und subtile Analysen in der Verteidigung gegenüber Anfragen an die Methode des Gedankenexperiments besticht. Es sind eigentlich sehr schlechte Nachrichten für den Skeptiker, der ohnehin in der Debatte kaum Fuß zu fassen vermochte, weil die Mehrheit der Epistemologen davon überzeugt ist, daß die Gedankenexperimente kognitive Effektivität haben, es jedoch fraglich ist, wie sich diese Effektivität erklären lassen soll. C. liefert zwar keine Erklärung, plädiert aber erneut für einen Mittelweg in der Erklärungsrichtung, sofern man sagen kann, daß mit der Position von John D. Norton einerseits und Brown anderseits die beiden Wege benannt sind, die es nach Mehrheitsmeinung zu vermeiden gilt. Während jener meint, Gedankenexperimente auf deduktive und induktive Argumente reduzieren zu können, weswegen man sie auch eliminieren kann, geht dieser davon aus, daß hier Intuitionen am Werk sind, die uns einen Einblick in die Welt der Universalien erlauben, womit wir selbst zu empirischen Einsichten gelangen, die wir sonst nur einer Naturwissenschaft zutrauen, die ihre Behauptungen mit Rekurs auf tatsächliche Experimente argumentativ stützt. Bei C. spielt sowohl der Argumentbegriff als auch der Intuitionenbegriff eine zentrale Rolle. Jedoch ist der für C.s Präzision des Begriffs vom Gedankenexperiment eingeführte Argumentbegriff nicht von Eliminationsthesen begleitet und der Intuitionenbegriff frei von platonischen Assoziationen. Diese Stoßrichtung sollte auch unbedingt beibehalten werden, was die Analysen von C. ein weiteres Mal in überzeugender Weise vor Augen führen.

J. H. Y. Fehige

Swinburne, Richard, *Epistemic Justification*. Oxford: Oxford University Press 2001. VIII/262 S., ISBN 0-19-924379-4.

Im Mittelpunkt der gegenwärtigen epistemologischen Diskussion steht der Begriff der epistemischen Rechtfertigung, der Gegenstand vieler miteinander scheinbar unvereinbarer Theorien ist. Mit „Epistemic Justification" (= E.) versucht Richard Swinburne (= S.)

einerseits einen Überblick über die verschiedenen Auffassungen von „epistemischer Rechtfertigung" und „Wissen" geben. Andererseits will er eine Antwort auf die Frage geben, welche Arten von epistemischer Rechtfertigung welchen epistemischen Wert besitzen. In der Einleitung und dem ersten Teil des ersten Kap. erläutert S. zwei wichtige metaepistemologische Unterscheidungen. Erstens unterscheidet er, wie allgemein üblich, zwischen internalistischen und externalistischen Rechtfertigungstheorien. Nach dem Internalisten sind die Gründe, die eine Überzeugung rechtfertigen, dem epistemischen Subjekt notwendig intern in dem Sinn, daß das Subjekt durch Introspektion einen privilegierten Zugang zu ihnen hat. Im Externalismus dagegen benötigt das epistemische Subjekt überhaupt keinen Zugang zu den seine Überzeugungen rechtfertigenden Gründen. Rechtfertigungstheorien können in dreifacher Hinsicht nach dem Intern-extern- Schema klassifiziert werden: in bezug auf die rechtfertigenden Gründe für eine Überzeugung (genauerhin in bezug auf die Beziehung dieser Gründe zum epistemischen Subjekt), in bezug auf die Begründungsrelation und in bezug auf die Adäquatheit der Gründe. Diese Differenzierungen des Interalismus-Externalismus-Schemas machen deutlich, daß die verbreitete allgemeine Rede von internalistischen oder externalistischen Theorien zu undifferenziert ist. Die am meisten verbreitete Form des Externalismus in bezug auf die Adäquatheit der Gründe ist der Reliabilismus. Nach ihm ist eine konkrete Überzeugung Ü genau dann gerechtfertigt, wenn die Hervorbringung von Ü zu einem zuverlässigen Typ von Überzeugungsbildungen gehört, wobei ein Überzeugungsbildungstyp zuverlässig ist, wenn die meisten der auf diese Weise hervorgebrachten Überzeugungen wahr sind. S. favorisiert aufgrund des seines Erachtens immer noch ungelösten Generalitätsproblems (eine konkrete Überzeugungshervorbringung läßt sich in verschiedene, unterschiedlich zuverlässige Typen von Überzeugungshervorbringungen zuordnen) internalistische Ansätze und darunter vor allem eine doxastische Variante des epistemischen Fundationalismus: letztlich liegen all unseren Rechtfertigungen basale Überzeugungen zugrunde, die keine weitere „Begründung" benötigen (auch nicht durch Erfahrung, wie in einigen Fassungen des generischen Fundationalismus). Die zweite wichtige Unterscheidung in E. ist die ausdrückliche Differenzierung zwischen synchroner und diachroner epistemischer Rechtfertigung. Synchrone Theorien fragen, was die Überzeugung eines epistemischen Subjekts zu einer gerechtfertigten Antwort auf die Situation macht, in der sich das epistemische Subjekt zu einem bestimmten Zeitpunkt befindet. Diachrone Theorien fragen darüber hinaus, was es für eine synchron gerechtfertigte Überzeugung bedeutet, auf adäquaten Untersuchungen zu beruhen, die sich über einen längeren Zeitraum erstrecken. Die meisten zeitgenössischen Rechtfertigungstheorien sind synchron. E. läßt sich u. a. als ein Plädoyer für eine stärkere Beachtung des diachronen Aspekts der epistemischen Rechtfertigung lesen. Die Vielzahl unterschiedlicher Theorien der epistemischen Rechtfertigung begründet S.s Verdacht, daß diese sich nicht auf denselben Begriff beziehen. Für ihn lautet demzufolge die entscheidende Frage nicht, welche Rechtfertigungstheorie die korrekten Erklärungen und Kriterien epistemischer Rechtfertigung vorlegt, sondern welche Rechtfertigungsbegriffe den Wert gerechtfertigter Überzeugungen sichtbar machen können. Dieser Frage geht er in den Kap. 6 und 7 nach. Dazu muß er vorher einzelne grundlegende Elemente der diversen Rechtfertigungstheorien eingehend analysieren. Er untersucht in den Kap. 2 bis 5 die Begriffe der Überzeugung, der Wahrscheinlichkeit (und ihre Kriterien) und der Basalität von Überzeugungen. Auf diesen Analysen aufbauend, untersucht er im sechsten Kap. den Wert synchroner Rechtfertigungen und im siebten Kap. den Wert diachroner Rechtfertigungen. S. vertritt die These, daß die meisten Arten epistemischer Rechtfertigung wertvoll, weil wahrheitsanzeigend sind. D. h., Überzeugungen, die im Sinne einer dieser Arten gerechtfertigt sind, sind wahrscheinlich wahr, und der Besitz wahrer Überzeugungen ist wertvoll. Die meisten Arten epistemischer Rechtfertigung besitzen insofern einen instrumentellen Wert, als sie ein Hilfsmittel bei der Wahrheitssuche sind. Aber nur objektive internalistische Rechtfertigungen und die darauf basierenden Arten von Wissen sind intrinsisch wertvoll. Für S.s detaillierte Beurteilung des Wertes verschiedener Gruppen von Rechtfertigungstheorien müssen an dieser Stelle drei Beispiele genügen. Eine synchron objektiv internalistisch gerechtfertigte Überzeugung, d. h. eine Überzeugung Ü des epistemischen Subjekts A, die durch A.s (korrekt) basale Überzeugungen B logisch

verursacht und wahrscheinlich gemacht wird und von der A glaubt, daß sie durch B verursacht und logisch wahrscheinlich gemacht wird, ist für S. intrinsisch wertvoll, weil Ü paradigmatisch die Tugend bewußter Wahrheitssuche repräsentiert. Der extrinsische Wert subjektiver diachroner Rechtfertigung hängt davon ab, ob die „Kosten" der diachronen Rechtfertigung (Zeit, Geld etc.) in einem angemessenen Verhältnis zu ihrem Nutzen (der Gewinnung wahrer Überzeugungen) steht. Diachrone (subjektive und objektive) internalistische Rechtfertigung von moralisch relevanten Überzeugungen sind auch dann (intrinsisch) wertvoll, wenn diese falsch sind, weil in diesem Fall das epistemische Subjekt getan hat, was es konnte, um seine Pflicht zu erfüllen, nämlich wahre Überzeugungen zu gewinnen. Nur gemäß internalistischen Rechtfertigungstheorien gerechtfertigte Überzeugungen sind eine Hilfe für die Entscheidung, wie man handeln soll.

Das achte Kap. beinhaltet eine Analyse verschiedener Möglichkeiten, wie Überzeugungen Wissen sein können, und Überlegungen zum Wert des Wissens gemäß verschiedenen Wissenstheorien. In einem Anhang argumentiert S. (gegen Popper), daß es für den Einfluß des relevanten Beweismaterials auf die logische Wahrscheinlichkeit einer Hypothese (die epistemische Rechtfertigung einer Hypothese) gleichgültig ist, ob das Evidenzmaterial bei der Formulierung der Hypothese schon bekannt war oder nicht. Dieser Anhang ist u. a. für die Verteidigung der Theologie gegen den Vorwurf des kritischen Rationalismus relevant, daß theologische Hypothesen den epistemisch problematischen Charakter von Ad-hoc-Hypothesen haben, da sie nur nachträglich das Beweismaterial erklären und keine Voraussagen erlauben. E. bietet einen hilfreichen Überblick über einen wichtigen Ausschnitt der gegenwärtigen epistemologischen Theorienlandschaft, der mehr darstellend und zusammenfassend als kritisch ist. Im einzelnen kann man sicher anderer Meinung als S. sein, z. B. in bezug auf seine äußerst knappe Behandlung kohärenztheoretischer Ansätze oder seine fraglose Reduktion von Erklärungen auf Kausalerklärungen (74 f.). Auch S.s doxastischer Fundationalismus und seine Theorie der logischen Wahrscheinlichkeit mit der bei ihm zu erwartenden Betonung der Einfachheit als Wahrscheinlichkeitskriterium dürften nicht nur Zustimmung finden. Insgesamt handelt es sich bei E. aber um einen nützlichen Reiseführer für wichtige Regionen der recht unübersichtlichen zeitgenössischen epistemologischen Landschaft. Gerade denjenigen Philosophen und Theologen, die sich mit der Frage beschäftigen, ob bzw. wie religiöse Überzeugungen sich rational rechtfertigen lassen, sei dieses Buch als hilfreiches Werkzeug ans Herz gelegt.

O. J. Wiertz

Groys, Boris/Hagemeister, Michael (Hgg.), *Die neue Menschheit.* Biopolitische Utopien in Russland zu Beginn des 20. Jahrhunderts (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1763). Aus dem Russischen übersetzt von *Dagmar Kassek.* Kommentare von *Michael Hagemeister.* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 688 S., ISBN 3-518-29363-X.

1967 gab Herbert Marcuse, einer der geistigen Mentoren der Studentenbewegung, in einem Interview mit dem „Spiegel" zu bedenken, daß in einer repressionsfreien Gesellschaft sogar die Grausamkeit unter den Tieren zurückgedrängt werden würde. Dem Vorwurf eines von ihm gelehrten „Garten Edens" widersprach er entschieden: „Die Idee der Befriedung der Natur ist eine geschichtliche, keine metaphysische. Sie muß von den Menschen selbst kommen und von der menschlichen Gesellschaft erarbeitet werden."

Daß Marcuses Aussagen keine kuriose Einzelmeinung darstellten, belegt der vorliegende Sammelbd. anhand von acht ausgewählten Vertretern biopolitischer Utopien in Rußland zu Beginn des 20. Jhdts. Ein wesentliches Ziel dieser russischen „Biokosmisten" war nichts Geringeres als die Abschaffung der menschlichen Sterblichkeit, die Überwindung des biologischen Todes.

Es ist dem Herausgeber Michael Hagemeister (= H.) hervorragend gelungen, in seinen Kommentaren die Hintergründe der verschiedenen Strömungen dieser Utopisten zu beleuchten. Bereits in früheren Studien hatte H. auf den Religionsphilosophen Nikolaj Fedorov (1829–1903) hingewiesen, der einen vollkommen eigenen Denkweg gegangen war. Der spartanische Einzelgänger Fedorov (= F.) verstand sich als gläubiger russisch-orthodoxer Christ und pflegte den geistigen Austausch mit russischen Denkern wie Lev Tol-

stoj oder Vladimir Solov'ev. In seinen Schriften, die fast ausnahmslos erst nach seinem Tode von Anhängern herausgegeben worden waren, plädierte F. in durchaus eindrucksvoller Weise für sein Projekt einer „Philosophie des gemeinsamen Werkes", in welcher er eine Auferweckung der bereits Verstorbenen als ethisch-moralische und sittliche Verpflichtung der Lebenden ansah. Die gottgegebene Aufgabe der Menschheit liegt nach F. in der Bezwingung der Natur. Umfassend theologisch und philosophisch gebildet argumentiert F. auch mit naturwissenschaftlichen Kategorien und streift dabei höchst aktuelle Themen wie die Knappheit natürlicher Ressourcen, Fragen der Ökologie oder die Zweifelhaftigkeit einer primitiven „Freizeitkultur". Die egoistische Ausrichtung des modernen Menschen hin auf Komfort und oberflächliche Vergnügungen verhindere, was ursprünglich der Menschheit als gottgegebener Auftrag aufgegeben sei. Den Tod unhinterfragt hinzunehmen kommt der Entwicklungsstufe von Tieren gleich.

Den Zerfall der eigentlichen Aufgaben verantwortet nach F. auch die Abspaltung des Wissens von der Theologie, so „dass selbst das Wort Gottes, das Frieden und gegenseitige Beziehung bedeutet, das wahre Ziel vergessen hat, nachdem es zur Theologie, zu einer speziellen Wissenschaft, geworden ist". Aus christlicher Sicht gibt es für F. keinen Grund, warum das Gebot einer umfassenden Nächstenliebe nicht eingehalten werden kann; es fehlt lediglich am Eingeständnis, daß nichts unternommen wird, diese Nächstenliebe bis hin zur Wiedererweckung zu verwirklichen. F.s Überlegungen eines prometheischen Aktivismus fielen im Rußland der 10er und 20er Jahre auf fruchtbaren Boden. Die Ideen eines Konstantin Ciolkovskij (1857–1935), der als „Vater der sowjetischen Raumfahrt" bezeichnet wird, fügten sich den euphorischen Tagträumen der bolschewistischen Revolution. Eine hybride Synthese biopolitischer Spekulationen war im Zusammengehen mit dem Bolschewismus als einer extremistischen Form der Aufklärung gegeben. Längst war das theologische Gewand zugunsten immanenter Legitimationen abgestreift. Insofern verwundert es auch nicht, daß unverhüllt einem Verfahren biologischer Auslese das Wort geredet wird. Auch Lev Trotzkij (1879–1940) spricht davon, einen „höheren gesellschaftlich-biologischen Typus zu erschaffen". Die Wissenschaft im Dienste der revolutionären Weltanschauung war zum Demiurgen allumfassender Erlösungsprojektionen geworden. Die sich der Sterblichkeit entziehende Menschheit wurde dazu auserkoren, in einem gigantischen technisch-zivilisatorischen Anlauf den kosmischen Raum und ferne Planeten zu erschließen. Theoretiker wie Aleksandr Svjatogor (1889-?), Aleksandr Jaroslavskij (?-1930), Valerian Murav'ev (1885–1930/31) oder Aron Zalkind (1889?-1936) werden mit verblüffenden biokosmistischen Visionen vorgestellt. Sie entfalten medizinisch-soziale Ideen einer Menschenverbesserung oder des menschlichen Zusammenlebens ebenso wie spekulative kulturelle Zukunftsentwürfe. Es liegt eine eigentümliche Tragik darin, daß diese Autoren an ihrem Lebensende direkt oder indirekt dem Moloch des Stalinismus zum Opfer fielen. Lediglich Aleksandr Bogdanov (1873–1928), der 1926 das weltweit erste „Institut für Bluttransfusionen" in Moskau gegründet hatte, starb an den Folgen eines seiner Selbstversuche. V. Strebel

2. Historische Theologie

Stare, Mira, *Durch ihn leben*. Die Lebensthematik in Joh 6 (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge; Band 49). Münster: Aschendorff 2004. VIII/366 S., ISBN 3-402-04797-7.

Die von Martin Hasitschka S. J. begleitete Doktorarbeit der Slowenin Mira Stare zum johanneischen Textabschnitt 6, 1–71 mit besonderem Blick auf die typisch johanneische „Lebensthematik" wurde im Dezember 2002 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Leopold-Franzens-Universität Innsbruck angenommen. Die mehr synchrone fünfteilige Studie legt ein besonderes Augenmerk auf das Wortfeld ζωή, ζωὴ αἰώνιος, ζῶ und ζῳοποιέω. Nach einer kurzen Einleitung (1–13) zum ζωή-Vokabular im Johannesevangelium (1–5), Stand der Forschung (5–8) und zudem der Kommunikationsanalyse (9–12) als „Beziehungs- und Kommunikationsgeschehen" (317) folgen in Teil II

(14–31) die Stellung, die Abgrenzung und der Kontext von Joh 6,1–71 unter Beachtung der Chronologie des vierten Evangelisten (17–18) sowie die Gliederung von Joh 6 in vier „Hauptteile" (19): VV. 1–15.16–21.22–24.25–71. Eine Einteilung von Joh 6,1–71 in Äußerungseinheiten mit textkritischen Anmerkungen beschließt den zweiten Teil. Der größte Teil III der Studie (32–260) analysiert und interpretiert die vier Hauptteile von Joh 6 in jeweils gleichen Arbeitsschritten: Übersetzung, Gliederung, Auslegung, synoptischer Vergleich bei 1.4 (45–52), 2.5 (77–85), 3.4 (94–98) und 4.2.3 (206–219). Die so am Text gewonnenen Beobachtungen zur Lebensthematik werden im vierten Teil (261–315) aufgegriffen und in Hinblick auf die Fragestellung unter Einbezug traditionskritischer Bezüge zur hebräischen Bibel wie Ex 16,4; Num 11,6–7.9; 21,4–9; Dtn 8,3; Weish 16,6–8 oder Jes 55,1–3.10 ausgewertet. Der letzte Teil V „Schlußfolgerungen und Ausblick" (316–325) wird durch verschiedene Verzeichnisse (326–366) abgerundet.

Die graphische Übersicht zum Wortfeld ζωή mit 56 Belegstellen innerhalb des vierten Evangeliums (2) verdeutlicht, daß das ζωή-Vokabular besonders in Joh 3–6 vorkommt – 47mal in den direkten Personenreden Jesu und allein 18mal in Joh 6. Schon der Blick in diese Tabelle bestärkt das Urteil, daß aufgrund des Fehlens des Wortfeldes ζωή in den ersten drei Hauptteilen (22–99) mehr Zurückhaltung mit Äußerungen „zur Lebensthematik" geboten ist, wie zum Beispiel die Aussagen „lebensspendende Gaben" oder „die Rettung aus den lebensbedrohlichen Mächten" (86), „Lebenserwartungen und Lebensvorstellungen", „Lebensverständnis" (99), „lebensbedrohliche Situation", „Lebenszusagen Jesu" (261), „lebensnotwendige Nahrung" oder „das lebensspendende Wort Jesu" (318). Darüber hinaus würde sich m.E. auch der synoptische Vergleich jeweils erübrigen bzw. würde einen geringeren Stellenwert einnehmen. Die absolut gefaßte Aussage in Hinblick auf Joh 6,52–59, „die Bezeichnung ‚eucharistischer Abschnitt'" sei „nicht adäquat" (219), hinkt auf der Grundlage der nicht miteinander vergleichbaren Abendmahlsdarstellungen in Mk 14,22–25 par. Mt 26,26–29; Lk 22,15–20 und 1 Kor 11,23–25, zumal dies eine bewußte johanneische Anspielung auf die „gemeindliche Tischgemeinschaft" ist. Zudem ist auch statt von Unglauben (233, 234, 242) im johanneischen Textsinn besser von Nicht-Glauben (242) zu sprechen. Von der Fragestellung und Anlage der Arbeit her wäre die Textanalyse besonders von Joh 3,15.16.36; 4,10.11.14.36.50.51.53 und 5,24.25.26.29.39.40 wünschenswert und stimmiger; da eine mikrostrukturelle Analyse durch eine makrostrukturelle (vgl. die Behauptung bei 320) ergänzt würde.

Überzeugend hingegen ist die Analyse der Gespräche Jesu mit ihrer „Dialog- bzw. Gesprächstruktur" (106) in Form von kurzen Fragen der Gesprächspartner und langen, monologartigen Antworten Jesu zu bewerten. Die Gespräche mit den unterschiedlichen Gesprächspartnern greifen vorher angeführte Motive beziehungsweise Aspekte wie Speise, Brot, Vater, Gott, Geist, geben, hinabsteigen, ewiges Leben usw. auf und vertiefen bzw. entwickeln den Gedankengang weiter (116): Jesus ist sowohl der Geber und die Gabe (154–155) als auch die Lebenszusage vom ewigen Leben (316) durch seinen Vater (131), so der Inhalt der Selbstaussagen Jesu. Letztendlich sind nicht nur die Gesprächspartner Jesu in Joh 6,25–71 aufgefordert, sich persönlich für oder gegen ihn und somit für oder gegen das ewige Leben zu entscheiden (163), sondern jeder einzelne „zu allen Zeiten" (324) hat sich im Glauben an Jesus festzulegen, und dies „führt zum Leben" (156) „durch ihn".

Alles in allem ist die vorgelegte Arbeit eine insbesondere im Blick auf Joh 6,25–71 interessante aber zum Teil redundante Lektüre für Lehrende und Lernende in Theologie, die in diesem Buch viele nützliche Anregungen in ansprechender Darstellung an die Hand bekommen. M. Diefenbach

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). Berlin: de Gruyter 2004. XIX/573 S., ISBN 3-11-018103-7.

Im Sommersemester 2003 wurde die von Michael Theobald begleitete Dissertation seines Assistenten Weidemann (= W.) von der Katholisch-Theologischen Fakultät der

Eberhard-Karls-Universität Tübingen angenommen. W. bereitet in Teil A (= Kap. 1–3) mit Hilfe eines Forschungsberichtes über die Zeit seit dem 19. Jhdt. bis zum aktuellen Forschungsstand der Johannesexegese unter Berücksichtigung der Diskussion um die „theologia crucis" des vierten Evangeliums (16–18) seine Arbeitshypothese vor. Demnach ist die erste Abschiedsrede in Joh 13,31–14,31 als entscheidender Schlüsseltext im Sinne eines vorangestellten Kommentartextes (63–64) für den Passions- und Osterbericht in Joh 18,1–20,31 anzusehen. Unter Teil B (= Kap. 4–10, 75–216) analysiert W. zunächst die erste Abschiedsrede und im Anschluß daran in Teil C (= Kap. 11–17, 217–526) den Passions- und Osterbericht. Am Ende der umfangreichen Studie stehen eine Bibliographie (527–558), ein Bibelstellen- (559–565) und ein Autorenregister (567–573).

In gebotener Kürze ist nun kapitelweise der Ertrag der Teile B und C wiederzugeben. In Kap. 4 wird die Gattung der ersten Abschiedsrede und ihre dreiteilige Gliederung bestimmt: Einleitung in Joh 13,31–38, Hauptteil und Schluß in Joh 14,28–31. Diese Rede wird anschließend in eigenen Kap. sowohl synchron („Endtextbetrachtung") als auch diachron („Textgenesebetrachtungsweise") analysiert. Im 5. Kap. (97–128) wertet W. Joh 13,32 „als Programmvers" (128), dem „eine Schlüsselrolle für den Passionsbericht" (127) zukomme und dieser zugleich „als theologischer Meta-Text […] aufzufassen" (128) sei. Der Einleitung bzw. dem „Proömium der Abschiedsrede" (129) folgt nach einer Selbstaussage Jesu in V. 33 – W. geht im Hinblick auf die Verse 34–35 von einer „literarkritischen Ausscheidung" (97) aus – ein Dialog mit Petrus in den Versen 36–38 mit den Ankündigungen sowohl dessen Verleugnung als auch seines Märtyrertodes (138). Der erste Hauptteil in Joh 14,1–14 mit seinen drei Teilabschnitten – „Dialog mit Thomas" (VV. 1–6), „Dialog mit Philippus" (VV. 7–11) und „das abschließende Amen-Amen-Wort" (143) (VV. 12–14) – thematisiert den Weggang Jesu und die Immanenz zwischen ihm und seinem Vater. Diese „Logien Jesu" rufen bei den Jüngern Thomas und Philippus unlösbare „Rätsel" (151, 156, 182, 214, 516) hervor. Der zweite Hauptteil in Joh 14,15–27 läßt sich in zwei Verheißungen (VV. 15–20.21–24a), zu einer Aussage zum Thema οἱ λόγοι μου (VV. 24b-26) und „Jesu Friedensgruß und der Schluß" (192) in Vers 27 untergliedern. Besonders Joh 14,18–20 spreche „deutlich von Ostern, aber ohne spezifisch österliche Terminologie" mit dem Ziel der „*Vergrundsätzlichung* von Ostern" (183) als „Typos" (193, 214). Der Schluß der Abschiedsrede beinhalte besonders mit Joh 14,29 „den hermeneutischen Schlüssel für den sich direkt anschließenden Passions- und Osterbericht" (199), und in Vers 30 werde ausgesagt, daß der „Satan" (201) als „Herrscher der Welt" (260, 262) in Judas Iskariot (vgl. 13,26–32; 18,3–6) das „menschliche Werkzeug des Teufels" (276) gefunden habe.

In Teil C wird erneut der johanneische Passions- und Osterbericht in Joh 18,1–20,31 synchron und diachron interpretiert. Im Anschluß an I. de la Potterie spricht W. in Kap. 12 im Zusammenhang von Joh 18,1–11 „Jesus vor dem Garten" vom „Prolog im Garten", der mit dem „Epilog in einem Garten" in 19,38–42 (245) eine Inclusio für die johanneische Passionsdarstellung sei (275). Die Inszenierung des Jüngers Petrus in 18,10–11 diene „dem Evangelisten zur äußersten Zuspitzung seiner These von der Unmöglichkeit vorösterlicher Nachfolge Jesu" (267; vgl. auch 275, 300, 310). Die Verleugnungen des Petrus (VV. 15–18, 25–27) haben ihre „Vorhersage und Kommentierung" (300) in Joh 13,33–36.38. Im Unterschied zu 12.3 und 13.3 räumt W. unter 14.3 für den „Akt" „Jesus und Pilatus (18,28–19,16b)" ein, daß „man im Falle des Pilatusprozesses nicht von einer expliziten Kommentierung des Textes in der ersten Abschiedsrede sprechen" (366) könne. Ferner gibt W. auch für die Kreuzesszene in Joh 19,16c–42 ebenso wie für „den vorangehenden Pilatusprozeß" in Joh 18,28–19,16b zu, daß er diese „im Unterschied zu den ersten beiden und der letzten Szene seines Passions- und Osterberichts keiner expliziten, vorab erfolgten Kommentierung in der Abschiedsrede unterzogen" (404) habe. Drei Ostererscheinungen werden durch zwei Christophanien vor zwei Einzelpersonen (Maria Magdalena und Thomas) und einer vor der Gruppe der „Zwölf" (453–493) als „sicht- und berührbare(r) ‚Zwischenzustand' Jesu" (492) vorwiegend pneumatologisch gedeutet.

Der redaktionskritischen Analyse in dieser synchron-diachronen Studie ist prinzipiell zwar zuzustimmen, ebenso der Feststellung, daß der johanneische Text einen „Prozeß der Entstehung" durchlaufen hat, aber die spekulativen Hypothesen, Vermutungen

bzw. Mutmaßungen usw. – oft im Konjunktiv formuliert – bleiben letztendlich unverbindliche mitunter subjektive Aussagen zur Textgenese. W. versucht demnach aufs neue, zwischen einer Grundschrift und ihrer Überarbeitung zu unterscheiden, wie dies schon einst J. Wellhausen und E. Schwartz taten. In der Grundschrift habe 14,31 in 18,1 seine unmittelbare Fortsetzung gefunden und das Dazwischengeschaltete sei später hinzugefügt worden, so in Kürze die redaktionelle Diskussion bei Eduard Lohse (Die Entstehung des Neuen Testaments [ThW 4], Stuttgart ^{3}1979, 107). Mit der Arbeit von W. feiert diese These vom direkten Bezug besonders zwischen 14,29–30 und 18,1–20,1.11–31 mehr oder weniger fröhliche Urständ, wobei W. in seinem Forschungsbericht (13; 213) nur indirekt auf diese Hypothese von Wellhausen und Schwartz zu sprechen kommt und diesbezüglich erst auf 497 auf die Beiträge von F. Porsch, Chr. Dietzfelbinger, M. Theobald und S. Ruschmann verweist. Unverständlich und m.E. unbegründet ist zudem das Auslassen von Joh 13,34–35 (97); 20,2–10 (453, 509) sowie das Fehlen einer Begründung des Weglassens von Joh 21 bei der Analyse des Osterberichtes.

Im Hinblick auf die These von einer „satanologische(n) Dimension" (520–521; vgl. aber auch 265, 356, 422, 423–450: „*Exkurs*: Der Teufel und das Blut des Lammes", 517) und „Deutung des Todes Jesu als Entmachtung des Teufels, des Herrschers der Welt (12,31) und des Herrn des Todes (8,44)" (426) hätte der inzwischen verstorbene und einst in Tübingen lehrende Schweizer Alttestamentler Herbert Haag vehement widersprochen. Der Begriff „Unglaube(n)" (253–254, 310, 323, 326, 345, 349, 384, 521) ist, um einen Antijudaismus zu vermeiden, vielmehr im johanneischen Sinne von „Nicht-Glaube(n)" wiederzugeben. Bedenkenswert wäre zudem auch, anstelle des negativ besetzten Ausdrucks „Dualismus" (z.B. 208, 211 u.ö.) eher je nach johanneischem Textzusammenhang differenzierter von einem johanneischen Gegensatz, Kontrast oder einer johanneischen Korrektur oder Alternative zu sprechen.

Das Buch ist dennoch all jenen empfohlen, die sich mit der johanneischen ersten Abschiedsrede in Joh 13,31–14,31 einerseits und dem Passions- und Osterbericht innerhalb von Joh 18,1–20,31 andererseits wissenschaftlich zu beschäftigen haben.

M. Diefenbach

Retsö, Jan, *The Arabs in Antiquity.* Their history from the Assyrians to the Umayyads. London/New York: RoutledgeCurzon 2003. XIII/684 S., 5 Karten, ISBN 0-7007-1679-3.

Die Monographie von Jan Retsö (= R.), dem Inhaber des Lehrstuhls für Arabisch an der Universität Göteborg am Fachbereich für Orientalische und Afrikanische Sprachen, behandelt enzyklopädisch alle Belege über Araber von 900 v. C. bis zu den Umayyaden. Am Ende faßt er seine Theorie in eine historische Erzählung vom Aufstieg und Fall der Araber zusammen (624–626).

Ursprünglich bezeichnete der Terminus „Araber" eine Gemeinschaft, die das besondere Eigentum eines halbgöttlichen Helden (den ein Führer repräsentierte) war, der sie als eine Art Polizei während bestimmten Erneuerungsfesten leitete. Sie existierten in verschiedenen Orten in Arabia wie auch in den Grenzgebieten. Mitglied wurde man durch eine Initiationszeremonie, zu der eine Nachtwache gehörte und das Abschneiden der Haare als ein äußeres Zeichen der Abhängigkeit vom halbgöttlichen Führer-Helden. Die Initiation fand an einem bestimmten Asylort oder Heiligtum statt. Die Araber blieben eine geschlossene Gemeinschaft, die in besonderen Dörfern siedelte, verstreut unter den anderen Siedlern oder an der Grenze zwischen Wüste und Ackerland. Sie standen unter besonderen Tabus (keine gebauten Häuser, kein Ackerbau, kein Wein-Genuß) und lebten oft in Symbiose mit Bauern und Händlern (= den Nabatäern), denen sie als Beschützer dienten. Hauptmerkmal der Araber aber über diese Lebensart hinaus ist die Domestizierung des Kamels und sein Gebrauch als Reittier (um 900 v. C.). Araber konnten als Wächter und Polizei bei kultischen Zusammenhängen dienen; sie wurden aber auch von anderen Herrschern in Dienst genommen, etwa von den Assyrern unter Tiglat Pileser III. (die ersten Belege) oder später den Achaemeniden. Sie waren in Grenzregionen stationiert, in Ägypten, in Syrien und Mesopotamien. Die Blütezeit der Araber in der Antike umfaßt den Zeitraum zwischen 500 und 100

v. C. Hauptzentrum der Araber war das arabo-nabatäische Reich zwischen Palästina und Ägypten, das, ursprünglich in der späten assyrischen Periode gegründet, bis zum 1. Jhdt. n. C. Bestand hatte. Den Kern dieser Größe bildete, abgesehen von den nabatäischen Bauern und Händlern, der Stamm der Qedar, der seinerseits von einem arabischen König geführt wurde. Zu dieser Bastion arabischer Präsenz kam das Arabia des Zweistromlandes, Ḫābūr und Singar-Gebirge, das schon in der späten assyrischen Periode existierte und bis zum 3. Jhdt. n. C. fortlebte. Nach der Aufhebung des arabo-nabatäischen Reiches i. J. 106 spielten die Araber in der Ǧazīra noch ein Jhdt. lang wegen des Kampfes zwischen Rom und den Parthern eine Schlüsselrolle, bis das arabische Reich in Ḥatra während des 3. Jhdts. demontiert wurde. Die letzten Araber im Norden lebten im Reich von ʿAmr b. ʿAdī und Imru' al-Qais, das nach dem Fall von Palmyra mit römischer Unterstützung errichtet wurde. Als durch die Verwendung des Pferdes und der bewaffneten Kavallerie ein neues Militärsystem eingeführt wurde, rekrutierte man Wüstenbewohner, die man Sarazenen nannte, darunter viele Abkömmlinge der Araber, die als Institution ihre Bedeutung verloren hatten. Nach den Arabern benannte man eine Sprache, die sakral war und seit alters her gebraucht wurde, um göttliche Botschaften zu übermitteln und die irgendwann als Alltagssprache säkularisiert wurde (592–593).

Die Institution der Araber als Hilfs- und Grenztruppen blieb dagegen in Südarabien, zumindest ab dem 1. Jhdt. n. C., ungebrochen bis zum Aufkommen des Islam. Obwohl sie durch die Einführung der neuen Militärtechnologie ihr ursprüngliches militärisches Gewicht verloren hatten (Prozeß der „Sarazenisierung"), behielten sie einen besonderen Status. Den nachhaltigsten Einfluß hatten sie durch die Verbreitung der nach ihnen benannten Sprache, ursprünglich von Wahrsagern und Orakelpriestern gebraucht, jetzt wiederverwendet in der mündlichen Dichtung, die sich rasch unter den Stämmen in Arabia nach 450 n. C. ausbreitete. Wichtige Wurzeln der poetischen Tradition gehen auf die Araber zurück, die in Südarabien lebten.

Der Begriff „Araber" war nahe daran, ganz zu verschwinden, als in den ersten Jahrzehnten des 7. Jhdts. n. C. die Botschaft des Propheten in der Sprache der Araber ausgerichtet wurde – ein Zeichen ihrer göttlichen Herkunft. Bei der Konstituierung der islamischen Gemeinde in Medina wurde ein Teil der traditionellen Araber einverleibt, die als Wache dieser Oase rekrutiert waren und anfangs zu den niederen Rängen der neuen Bewegung gehörten. Als das Heiligtum von Mekka um 630 n. C. zum Sammelpunkt des Islam wurde, wurden die Araber, die bei den Ritualen als Wache und Schutztruppen fungierten und in den „Dörfern der Araber" im Ḥiǧāz wohnten, mit der neuen Bewegung verbunden, und spielten im ersten Jahrzehnt eine gewisse Rolle. Darüber hinaus wurde der Terminus „Araber" wiederbelebt, und zwar als Bezeichnung für einige der Stämme, die sich als Unterstützer des Propheten erwiesen. Die traditionellen Araber aus den Dörfern im Ḥiǧāz gehörten zu jenen Gruppen in der früh-islamischen Geschichte, die kontinuierlich ihren Einfluß gegenüber der Aristokratie der Quraiš und der großen Stämme in Zentral- und Ost-Arabien verloren. Ab den 650ern begannen diese Araber und die Muslime aus Medina eine sozusagen natürliche Allianz zu bilden, da beide die Rolle von Helfern und Assistenten der Kerngruppen der islamischen Bewegung gespielt hatten. Von nun an wurde „Araber" die Bezeichnung einer Partei innerhalb der islamischen Gemeinschaft und konnte von Gruppen verwendet werden, die mit ihrer Stellung unzufrieden waren. Während des zweiten islamischen Bürgerkriegs in den 680ern wurde die Bezeichnung sogar von der Stammesaristokratie selbst angenommen, durchgesetzt von einer Opposition von Gruppen aus dem Iraq und Iran, die nie irgendeine Verbindung mit Arabia hatten. Die Sprache der Araber wurde als die offizielle Sprache des islamischen Reiches unter ʿAbd al-Malik promulgiert, und schließlich lancierte man unter der Herrschaft von ʿUmar ibn ʿAbd al-ʿAzīz die Bezeichnung „Araber" für die ganze muslimische Gemeinschaft. Von nun an bezeichnete man (durch diesen propagandistischen Kunstgriff) mit „Araber" die vollen Stammesglieder des islamischen Staates, und seither ist es der Terminus für einen echten Stammesangehörigen, ohne Rücksicht darauf, wo oder wie er lebt. Der Partei der Yemeniten gelang es, zumindest die Historiker und Genealogen späterer Zeiten zu überzeugen, daß sie den ursprünglichen Arabern am nächsten kamen, einer Institution freilich, die zu dieser Zeit vollkommen ver-

schwunden war, sogar aus Arabia, und deren Charakteristika vergessen waren. Man erinnerte sich nur vage an sie als die „verlorenen Araber".

Soweit eine Darstellung der komplexen Theorie R.s, die sich aus einer Unzahl von Einzeluntersuchungen speist. Da zeitgenössische arabische Quellen aus der Zeit 500–700 n. C. nur aus dem Qur'ān, einem Teil der Dichtung und wenigen Dokumenten, die von späteren Historikern zitiert werden, bestehen (15) und die Perspektive der islamischen Geschichtsschreibung (meist erst nach 750 entstanden) nicht weiter als 500 n. C. zurückgreift, ist der erste Teil des Werkes „The Remembered Origins" (11–102, Summary: 99–101) vergleichsweise kurz. Um so umfangreicher fällt der zweite Teil „The Forgotten Origins" (103–574) aus, in dem die Belege über die Araber in akkadischen, hebräischen und aramäischen, griechischen und lateinischen Quellen, in Alt- und Mittelpersisch und in der südarabischen Epigraphik textkritisch untersucht werden, angefangen von der ersten Bezeugung bei der Schlacht von Karkar in Syrien im Jahre 853 v. C. bis ins erste islamische Jhdt. Ein klares Ergebnis ist, daß ab dem 4. Jhdt. n. C. (belegt durch Ammianus Marcellinus) das Wort „Araber" in den griechischen und lateinischen Quellen verschwindet und durch „Sarazenen" ersetzt wird, bzw. durch „tayyāyē" im Syrischen ab dem 5. Jhdt. n. C. (520–521). Im Unterschied zu Nordarabien wird jedoch in Südarabien (Summary: 562–566) weiter von „Arabern" gesprochen, und dies gilt bis zu den Anfängen des Islam, wie insbesondere die epigraphischen Belege zeigen. Der dritte Teil der Studie bringt die „Lösung eines Rätsels" (575–622), dem die Zusammenfassung der oben erwähnten These (623–626) folgt. Eine ausführliche Bibliographie (627–667) und ein Index (incl. Ortsindex) sind beigegeben.

Angesichts der wachsenden Zahl von Einzelstudien wollte R. hier eine Gesamtanalyse bieten, den Versuch einer interdisziplinären Studie unternehmen und die relevanten Quellen in den Originalsprachen neu lesen und auswerten. Mit Recht ist zu sagen: „The scope of this book is enormous" (xi). Es braucht allerdings Kenntnisse in Assyriologie, AT-Studien, klassischer Philologie, Archäologie des Nahen Ostens, Patristik, Jüdische und Sabäische Studien, Arabistik und Islamwissenschaften, um die Quellen und die Prozesse, die zu den weltweiten Eroberungen der Stämme und des Aufbruchs des Islam im 7. Jhdt. führten, im einzelnen nachverfolgen zu können. Hilfreich sind die Zusammenfassungen am Schluß und am Ende vieler Kap., leider jedoch nicht aller. Die Materialfülle, der engzeilige Druck und die Endnoten machen das Werk für den Leser nicht sehr einfach. Bereits Edward J. Keall notierte in BASOR 330, 96–98, hier: 98, daß das Buch in seinem Ausgriff enzyklopädisch (aber auch schwer verdaulich) sei. Keiner, der die Stämme des Nahen Ostens diskutiert, könne ohne dieses Buch auskommen. Es werde außerordentlich praktisch sein für den, der einfach ein Referenzbuch über den Nahen Osten vor dem Islam sucht, unabhängig von der besonderen revolutionären „Araber"-These des Autors, die die Spezialisten weiter beschäftigen wird. Eine internationale Tagung vom 7.–8. Januar 2005 an der Universität Lyon hat sich bereits mit dem Werk befaßt. Druckfehler sind trotz des Umfangs selten: Justin (statt: Justine) (608); zu Justin wäre aber auch Dial. 117 mit den ἐν σκηναῖς κτηνοτρόφων οἰκούντων (= Gen 4,20 LXX) nachzutragen; 657 (Mordtmann): korrigiere ZDMG 26 (1875) (statt: 1876). Im Literatur-Verzeichnis ist Caussin de Perceval nicht aufgeführt. T. Hainthaler

Rabanus Maurus. Auf den Spuren eines karolingischen Gelehrten. Herausgegeben von *Hans-Jürgen Kotzur*, verfasst von *Winfried Wilhelmy*. Mainz: Philipp von Zabern-Verlag 2006. 120 S./Ill./Kt., ISBN 3-8053-3613-6.

Im Jahre 856, also vor 1150 Jahren, starb in Mainz der Mönch, Bischof und Gelehrte Rabanus Maurus, der wegen seiner großen Verdienste für Kirche und Reich in der Zeit nach der Teilung des Karolingerreiches als „primus praeceptor Germaniae" bezeichnet wird. Das Bischöfliche Dom- und Diözesanmuseum Mainz hat aus Anlaß dieses Gedenkjahres eine Ausstellung von Skulpturen und Dokumenten durchgeführt, die die Erinnerung an diese bedeutende Gestalt der Karolingerzeit aufleben läßt. Das vorliegende Buch ist der Katalog zu dieser Ausstellung und gleichzeitig mehr als dies: ein in sich stehendes, großzügig und überaus gefällig gestaltetes Buch, das Texte und Bilder vereint.

Hans-Jürgen Kotzur steht für die Ausstellung, Winfried Wilhelmy für das Buch – beide durch weitere Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen unterstützt.

Das Buch wird mit Informationen zum Leben und Wirken des Rabanus Maurus eröffnet (13–22). Es wird durch einen Katalog zur Mainzer Ausstellung (83–117) und eine Bibliographie (117–119) abgeschlossen. Der Katalog bietet Photographien der wichtigsten Ausstellungsobjekte und kommentierende Texte. Den Mittelteil des Buches bildet eine Vorstellung des berühmtesten und bewegendsten Werkes des Rabanus Maurus: *De laudibus sanctae crucis*. Die bekannteste und schönste der etwa existierenden Handschriften ist die Prunkhandschrift „Codex Vaticanus Reg. Lat. 124". Diese Handschrift ist auf abenteuerlichen Wegen vor etwa 300 Jahren in die Vatikanische Bibliothek gelangt, aus der sie nun ausgeliehen werden konnte. So ist sie dort noch einmal zu sehen, wo sie im frühen 9. Jhdt. entstanden ist: in Mainz. Ein erster Aufsatz stellt dieses wunderbare und in seiner Gestalt auffallende Werk in die theologie- und kirchengeschichtliche Entstehungszeit hinein. Sie war durch die in der Ost- und der Westkirche intensiv diskutierte Frage bestimmt, ob und wie Christus dargestellt werden kann. Sie mündeten ostkirchlich in die Entscheidungen des II. Konzils von Nizäa (787), die die Verehrung (nicht Anbetung) der Bilder, sofern sie als Abbilder ihre Urbilder vergegenwärtigen, und westkirchlich in die Beschlüsse des Frankfurter Konzils (794) und die Festlegungen der „Libri Carolini" ein. Letztere betonten die Angemessenheit der Bilderbeachtung und -betrachtung, sofern die Bilder die, die sich ihnen zuwenden, zu Erinnerung und Unterrichtung führen. In dem Rahmen, der so gesetzt war, bewegten sich die Christus- und genauer: Kreuzesdarstellungen im Werk des Rabanus Maurus. Der Text, in dem diese Zusammenhänge dargestellt werden, steht unter der Überschrift „Die Entstehung von *De laudibus* im Spannungsfeld von Bilderstreit und Glaubenswahrheit" (23–32). Eine weitere Studie gilt speziell der im Vatikan aufbewahrten und aus Anlaß des Rabanus-Maurus-Gedenkjahres in Mainz ausgestellten Prunkhandschrift, die als die schönste aller bestehenden Fassungen gilt (33–42). Sie bietet die heute zugänglichen Erkenntnisse zu ihrer Entstehung und zu ihren Wanderungen und eine Beschreibung ihres heutigen Zustands. Und dann folgt, als Mitte und Spitze des Buches, eine Wiedergabe von 15 der insgesamt 28 Figurengedichten aus *De laudibus sanctae crucis*, denen jeweils auf der gegenüberliegenden Seite eine Einzelinterpretation beigegeben ist (43–82). Diese Bilder mit den Figurengedichten und die beigefügten Kommentare nehmen den Betrachter und Leser in den weiten Raum gläubiger Weltbetrachtung mit: das Kreuz Christi als Mitte des göttlichen Heilswirkens und der Schöpfung. Text und Bild sind kunstvoll ineinander verschränkt und lassen an die Schöpfung als einen Kosmos, der in Christus und seinem Kreuz zentriert ist, denken. Eines der Kreuzgedichte – das siebte, hier als Beispiel herangezogen – erscheint in kunstvollern Lettern auf einer tiefroten quadratischen Seite. Vier kreuzförmig angeordnete Kreise sind in die Seite eingefügt. Sie tragen Inschriften, die an die kosmische Viererzahl denken lassen: Kreis 1: Ver, oriens, ignis, aurora hac parte relucent – „Frühling, Osten, Feuer, Morgenröte erstrahlen an dieser Stelle"; Kreis 2: Autumnus, zefyrus, tellus et vespera hic fit – „Herbst, Westen, Erde und Abend sind hier vorhanden"; Kreis 3: Arcton, hiems, lymph, media nox ecce locatae – „Norden, Winter, Wasser, Mitternacht siehe hier am Ort"; Kreis 4: Aer, aesta, auster arci hic sit meridisque – „Luft, Sommer, Süden und Mittag mögen hier sein". Die anderen Kreuzgedichte stammen in ähnlicher Weise aus der gläubigen Kontemplation von Gott und Welt, Schöpfung und Kreuz.

Dem Bistum Mainz und dem Dom- und Diözesanmuseum gebührt Dank dafür, daß es die mit dem Namen des Rabanus Maurus verbundenen Schätze der Kunst- und Kirchengeschichte zugänglich gemacht und in diesem Bd. festgehalten hat.

W. Löser S. J.

Haarländer, Stephanie, *Rabanus Maurus zum Kennenlernen*. Ein Lesebuch mit einer Einführung in sein Leben und Werk (Publikationen Bistum Mainz). Mainz: Bistum Mainz 2006, 184 S./Ill./graph. Darst., ISBN 3-934450-24-5.

Aus Anlaß des 1150-Jahr-Gedenkens des Todes von Rabanus Maurus im Jahre 2006 fand im Mainzer Dom- und Diözesanmuseum eine Ausstellung statt. Im weiteren Zu-

sammenhang damit wurde auch dieses „Lesebuch" verfaßt und veröffentlicht. Es hat zwei Teile. Der erste ist die von St. Haarländer verfaßte „Einführung in Leben und Werk" des Rabanus Maurus. Der zweite bietet eine Auswahl von 50 Texten aus der Feder des Mainzer und Fuldaer Gelehrten, Mönchs und Bischofs.

In der „Einführung in Leben und Werk" (13–60) trägt die Verf.n die Informationen zusammen, die sich in den verschiedensten Werken finden, und zeichnet so ein genaues, inhaltsreiches Bild des „(primus) praeceptor Germaniae". Sie belegt ihre Informationen bis in die Einzelheiten hinein durch zahlreiche Hinweise auf die alten Quellen und auf die einschlägige Sekundärliteratur. In einem ersten Abschnitt geht es um die Zeit im Leben des Rabanus Maurus, die mit Kindheit und Jugend beginnt und mit dem Leben als Mönch und der Tätigkeit als Lehrer in der Klosterschule von Fulda endet. Im zweiten Abschnitt beschreibt die Verf.n Rabanus Maurus' Wirken als Abt in Fulda. Der dritte Abschnitt gilt seinen Aufgaben als Bischof in Mainz. Stets wird erkennbar, wie das Leben und Wirken des Abts und Bischofs in seine Zeit hineingewoben waren – in die kirchliche wie politische Situation der Karolingerzeit.

Rabanus Maurus ist der Nachwelt besonders durch die Vielzahl seiner Schriften bekannt geblieben. Die Verf.n hat 50 Auszüge aus Texten zusammengestellt, mit einer knappen Einleitung versehen und in deutscher Übersetzung dargeboten (61–158). So ermöglicht sie, daß der Leser einen unmittelbaren Eindruck von der Gedankenwelt des Rabanus Maurus erhält. Die ersten neun Texte stammen aus der Feder verschiedener alter Autoren. Sie enthalten „Nachrichten und Ansichten" über Rabanus Maurus und bieten so etwas wie einen Spiegel, in dem er erkennbar wird. Die Texte 10 bis 22 stammen aus Briefen des Rabanus Maurus. Sie bezeugen sein breites Engagement in Beratung und Entscheidung. Es folgen in den Texten 23 bis 27 Gedichte aus seiner Feder. Die Texte 28 bis 32 sind eine kleine Auswahl der Figurengedichte aus „de laudibus sanctae crucis". Die restlichen Texte (33 bis 49) sind anderen Schriften entnommen, dem „Lehrbuch für Geistliche", seinen „Bibelkommentaren", der Schrift „von der Natur der Dinge", zwei Schriften zu Standesfragen, schließlich seinen Predigten. Die Reihe schließt mit dem nicht sicher, aber doch wahrscheinlich auf Rabanus Maurus zurückgehenden Hymnus „Veni Creator Spiritus". In die Darbietung dieser Texte sind immer wieder Illustrationen eingefügt, die die Texte zu interpretieren helfen. Das Lesebuch erfährt seine Abrundung durch ein umfassendes Werkverzeichnis (160–171), durch eine tabellarische Übersicht über das Leben des Rabanus Maurus (172–174) sowie ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (177–183).

Das sehr gefällig gestaltete Buch – Schriftsatz, Illustrationen, Gliederungen – ist eine mustergültige Einführung in die Welt des frühen Mittelalters, wie sie sich im Leben und Wirken des karolingischen Gelehrten an den Orten seiner Wirksamkeit – Fulda und Mainz – darstellt. Die Verf.n erstellte es in „kreativ-konstruktiver Zusammenarbeit" mit Barbara Nichtweiß.

W. Löser S. J.

Büchner, Christine, *Gottes Kreatur – „ein reines Nichts"?* Einheit Gottes als Ermöglichung von Geschöpflichkeit und Personalität im Werk Meister Eckharts (Innsbrucker theologische Studien; Band 71). Innsbruck: Tyrolia 2005. 597 S., ISBN 3-7022-2640-0.

Die vorliegende Arbeit wurde vom Katholischen Fachbereich der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main als Dissertationsschrift angenommen. Erstgutachter war Hans Keßler, Zweitgutachter Siegfried Wiedenhofer. Die Innsbrucker Universität hat die Arbeit mit dem Karl-Rahner-Preis 2004 ausgezeichnet.

Das Thema der Arbeit führt ins Zentrum der Kontroverse um Meister Eckhart (= E.): Der häufig geäußerte Pantheismusverdacht muß sich an der Eigenständigkeit der Schöpfung verifizieren oder falsifizieren. Damit ergibt sich aber auch, daß Frau Büchner (= B.) nicht unbedingt Neuland in der Forschung betritt. Fast alle Autoren, die ab dem 19. Jhdt. in den Streit um E. eingegriffen haben, gingen auf die Frage, welchen Wert die Schöpfung besitzt, ein. Die meisten Forscher, die der Schöpfung eine gewisse Eigenständigkeit einräumen, sehen das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf in einer Art Konkurrenz und standen in der Versuchung, den Eigenwert der Geschöpfe auf Kosten

seiner Einheit mit Gott zu verteidigen. Verschiedentlich betont demgegenüber B., daß das Verhältnis zwischen Gott und dem Geschöpf nach E. dialektisch zu fassen sei (vgl. 228). Schaut man von Geschöpf zum Schöpfer, besteht ein großer Unterschied zwischen beiden: Gegenüber dem Sein Gottes ist der Mensch das reine Nichts. Schaut man vom Schöpfer auf das Geschöpf, besteht zwischen beiden eine Einheit. Es gibt dann keine Grenze, wo Gott aufhört und der Mensch anfängt. Damit erübrigt sich das Konkurrenzdenken. Unter dem Aspekt der grenzenlosen Gegenwart Gottes heißt dies: „Gott als Gegenwärtiger will, daß alles in dieser Gegenwart so sehr selbständig ist, daß es auch Anderes sein läßt" (215). „Die Schöpfung hat ihren ganzen und alleinigen Wert für Eckhart von und in Gott" (214). Dies scheint ein richtiger und neuer Ansatz, welcher das Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf klären kann. Insofern liegt hier eine gute, hilfreiche Arbeit vor.

Diese Sicht wird erarbeitet aus einzelnen Stellen in chronologischer Reihenfolge der lateinischen und deutschen Werken E.s (43–285), worauf ein mehr systematisch geordneter Abschnitt über die Personalität des Menschen folgt (286–366). Dann erst geht B. auf die Quellen dieser Denkart ein, wobei sie Pseudo-Dionysius Areopagita, Scottus Eriugena, Augustinus, Thomas von Aquin und Dietrich von Freiberg behandelt (367–468). Darauf folgt eine Einordnung in die aktuelle theologische Diskussion (469–571).

B. zeigt, daß sie im Forschungsstand und in der aktuellen Diskussion über E. Bescheid weiß, und durchaus Stellung nehmen kann. (So distanzierte sie sich z.B. vom herrschenden Trend, in E. nur einen Gefolgsmann von Dietrich von Freiberg zu sehen 449–468.) Besonders in der neueren Sekundärliteratur kennt sie sich gut aus (Die ältere wird selektiv wahrgenommen. So hätte Koch, Josef: Zur Analogie-Lehre Meister Eckharts, in: Mélanges offeerts à Étienne Gilson, Paris-Toronto 1960, 327–350, für das einschlägige Thema sehr geholfen.)

Ausgewogenheit im Urteil und das Fehlen einer einseitigen Kirchenkritik (es wird auch Verständnis für das Mißverständnis, das zur kirchlichen Verurteilung E.s geführt hat, aufgebracht) zeichnet die Arbeit aus. So liegt eine solide Arbeit mit einer interessanten These zu einem wichtigen Aspekt des Meisters vor.

Es gibt allerdings auch Anlaß zu Kritik. B. meint, daß E. in seinen lateinischen Werken, „Begriffe, die in der scholastischen Theologie eine terminologisch festgelegte Bedeutung haben, ... aufzuweichen" versuchte (167). Würde dies stimmen, hätte sich E. mit dieser „Aufweichung der Begriffe" aus dem scholastischen Schulbetrieb verabschiedet. Wenn diesen etwas auszeichnet, so ist es die Klarheit der Begriffe im jeweiligen Kontext. Bis zum Beweis des Gegenteils sollte man davon ausgehen, daß E. dort, wo er im Diskurs mit anderen scholastischen Theologen steht, klare Begriffe gebraucht. Dies wird deswegen erwähnt, weil B. selbst nicht immer klar umgrenzte Begriffe gebraucht. Berechtigt stellt sie dar, daß E. die Wirklichkeit des Geschöpfes aus zwei verschiedenen Blickwinkeln beschreibt. Den Blickwinkel von Gott her nennt sie „Sein" (260), „Objekt" (216) und den des Menschen „Bewußtsein" (260) und „Subjekt" (216). E. fordere den Menschen zu einer „Subjektivierung der Wirklichkeit" (273f.) auf. Nimmt man die Begriffe in dem heute herkömmlichen Sprachgebrauch, würde die These lauten: Das Sein und das Objekt müßten in einer Subjektivierung aufgehoben werden oder seien gegenüber dem Subjekt überhaupt nicht real. Genau dies aber meint B. nicht. Sie will gerade nicht einem Subjektivismus im heutigen Sinn das Wort reden.

An einigen Stellen, die behandelt werden, wünscht man sich auch ein genaueres Eingehen auf den Kontext. B. setzt den Ausdruck „Gott der Gegenwart" als Überschrift für den Abschnitt über das Gottesbild der frühen Werke E.s, also auch der „Reden der Unterscheidung" (170–173). Denn mit diesem Begriff werde ausgedrückt: „Gott ist einer, in dem die Zeit und – das ist das Entscheidende – dadurch jede Trennung beseitigt ist" (171). Schaut man die beiden Stellen, in denen das Substantiv „gegenwerticheit" vorkommt und die von B. zitiert werden, im Kontext an, stellt man fest, daß sie das Wesen Gottes betreffende Aussage nicht decken. An der einen Stelle mahnt E. den Menschen, nicht um seine schuldhafte Vergangenheit zu kreisen; denn er werde so akzeptiert, wie er jetzt ist, da Gott ein Gott der Gegenwart und nicht der Vergangenheit sei. In dem anderen zitierten Text (173) wird der Mensch aufgefordert, Gott allzeit in „gegenwerticheit" zu haben, das heißt „in Gottes Gegenwart zu wandeln", wie man früher sagte.

So wichtig auch das Herausarbeiten der Quellen für die Grundsicht des Geschöpfes in der Meinung E.s sind, hätte man manchmal das Heranziehen von Quellen zu konkreten Details für das bessere Verständnis einzelner Stellen erwartet. So hätte zum Erfassen des Einsseins der drei göttlichen Personen „sine omne distincitione", „ohne jede Unterscheidung" (268), die Meinung Wilhelms von St. Thierry geholfen, daß in der Dreifaltigkeit „nec distincte tria sunt", „die drei (Personen) nicht unterschieden sind" (Römerbriefkommentar PL 180,677C).

Bei der flämischen Mystikerin des 13. Jhdts., Hadewijch, gehört die „ieghenwordicheit", „Gegenwart", zu den sechs wichtigsten Eigenschaften Gottes. Ihr ganzer 28. Brief behandelt dieses Thema mit vielen Berührungspunkten zu E. Mechthild von Magdeburg vergleicht Gott mit einer Kugel, in dem seit Ewigkeit alle Dinge enthalten sind. Bei der Schöpfung öffnet sich diese Kugel nicht, sondern die Kreaturen werden in sich selbst offenbar (Mechthild von Magdeburg: ‚Das fließende Licht der Gottheit' Herausgegeben von Hans Neumann. Bd. I, München/Zürich 1990, 240). Mit Recht weist O. Langer auf die gegenseitige Beeinflussung E.s und der zeitgenössischen Frauenfrömmigkeit hin, zumal E. als Erfurter Prior wahrscheinlich mit Mechthilds von Magdeburg Buch in Berührung kam.

In der oben genannten Ausgewogenheit im Urteil steht B. in der Gefahr einer zu starken Harmonisierung. Zwischen seinen Quellen und E. werden mehr die Gemeinsamkeiten als die Unterschiede herausgearbeitet. Auch in dem Vergleich E.s mit der modernen Theologie, der natürlich lückenhaft bleiben muß, scheinen mir die Unterschiede unterbelichtet zu sein.

Diese Kritikpunkte sollen aber die Verdienste der Arbeit nicht schmälern. In dem wohl nie endenden Streit über Meister E. tut diese grundsolide Arbeit gut. B. Weiss

Ignacio <de Loyola> [Ignatius von Loyola], *Bericht des Pilgers* [Acta, deutsch]. In der Übersetzung von *Michael Sievernich.* Mit Kupferstichen von *Peter Paul Rubens.* Wiesbaden: Marix-Verlag 2006. 236 S., ISBN-10: 3-86539-075-7; ISBN-13: 978-3-86539-075-2.

Kann der „Bericht des Pilgers", den Ignatius von Loyola (1491–1556) seinen Mitbrüdern hinterlassen hat, auch für spirituell Suchende heute, in der späten Moderne, Anregung und Hilfe sein, den je eigenen geistlichen Weg zu finden? Zweifellos könnte er, ähnlich wie das viel bekanntere Exerzitienbuch („die geistlichen Übungen"), auch in unserer Zeit vielen Menschen nützlich sein. Zu bedenken ist freilich, daß der Bericht ursprünglich wohl nur für Mitglieder der Gesellschaft Jesu bestimmt war, die in Ignatius ihr Vorbild erkennen sollten. Außerdem ruhte der Text noch Jahrhunderte lang in den Archiven, bis er gedruckt und zunächst wenig publikumswirksam publiziert wurde (die lateinische Übersetzung 1731 in Belgien, der spanisch-italienische Urtext erst 1904 in Madrid, eine kritische Ausgabe des spanisch-italienischen Textes und der ersten lateinischen Übersetzung erschien schließlich 1943 in Rom). Und warum wurde er trotz zahlreicher Veröffentlichungen in verschiedenen Weltsprachen (natürlich auch auf Deutsch) nicht so allgemein verbreitet wie andere Biographien des großen Heiligen? Da kann man nur Vermutungen anstellen. Entscheidend ist wohl, daß der Bericht in mancher Hinsicht rätselhaft erscheint, wenn bestimmte Hintergrund-Kenntnisse fehlen.

Für die entsprechenden Informationen wurde daher in der hier vorliegenden Neuausgabe von Michael Sievernich SJ in professioneller Weise gesorgt. Wer die kulturgeschichtlichen und theologischen Hinweise des Herausgebers und Übersetzers gründlich konsultiert und studiert, wird den Pilgerbericht jedenfalls mit größerem Gewinn lesen. Die aufregenden Zeiten des Umbruchs vom Mittelalter zur Neuzeit, in welchen Ignatius lebte (z.B. der christliche Humanismus, die beginnende Reformation, die großen Entdeckungen und Eroberungen, die Epoche der neuen Erfindungen und wissenschaftlichen Durchbrüche), machen dessen Entwicklung zweifellos verständlicher (181–185). Auch sein persönlicher Lebenslauf wird ausführlich vorgestellt: seine Kindheit und Jugend, die Umstände seiner Bekehrung, neue Pläne und Reisen, gute und schmerzliche Erfahrungen, Irrwege und Verfolgungen, die verschiedenen Orte seiner gymnasialen und universitären Ausbildung, die Gruppe seiner Gefährten in Paris, die Entstehung der

„Gesellschaft Jesu" in Rom, und schließlich die Aktivitäten und das Programm des neuen Ordens von 1540 bis zum Tod des Gründers im Jahre 1556. All dies wird so anschaulich und spannend zur Sprache gebracht, daß das Interesse am „Bericht des Pilgers" einfach zunehmen muß (185–196).

Die historischen Vorworte (173–179) von Luis Concalves da Câmara, der den Bericht des Ignatius in den Jahren 1553 und 1555 aufzeichnete, und von Jerónimo Nadal (zur ersten lateinischen Übersetzung) erinnern freilich noch einmal an die besonderen Eigenarten des Berichtes, die seine Lektüre zuweilen erschweren können. Dieser ist nämlich kein von Ignatius selbst geschriebener, sondern ein von ihm mündlich (nach einigem Zögern) vorgetragener Text, der erst später mit Hilfe von Notizen (Stichworten) und aus dem Gedächtnis schriftlich verfaßt wurde (der größere Teil Nr. 1–78 in Spanisch, ein kleinerer Teil Nr. 79–101 in Italienisch). Es handelt sich also nicht um eine kunstvoll konzipierte, sondern um eine recht schlichte Erzählung. Ein heutiger Leser muß sich klar machen, daß es hier nicht um eine Autobiographie im modernen Sinne geht, die vor allem äußere Ereignisse im Blick hat. Berichtet wird vielmehr über die innere Entwicklung eines Menschen unter der Vorsehung Gottes, die ihn geführt hat (196–200).

Wie soll man eine solche Erzählung benennen? Bevor sich der jetzige Titel weitgehend durchsetzte, gab es zwar verschiedene andere Vorschläge, die aber alle ihre Probleme haben. Die Bezeichnung „Bericht des Pilgers" ist wohl am ehesten angemessen, weil sie sowohl die religiöse Dimension als ebenso den Bericht-Charakter in zwei Worten zusammenfaßt. Erzählt wird jedoch nicht in der ersten, sondern in der dritten Person, was bei der Lektüre Befremden auslösen kann. Es gibt nämlich keinen Ich-Erzähler, der in zentraler Perspektive über sein Leben berichtet, sondern einen Protagonisten (den „Pilger"), dessen Erfahrungen referiert werden. Dabei wird der Erzählstrom häufig durch reflexive Elemente unterbrochen, welche die subjektiven Erlebnisse auf eine allgemeine Ebene heben. Der Leser findet die dazu nötigen Erklärungen, wenn er auf das achtet, was der Herausgeber über die Grundzüge der Ignatianischen Mystik und Spiritualität referiert. Erläutert werden u.a. die Erleuchtungen und Visionen, das Kriterium von Trost oder Trostlosigkeit, die verschiedenen Wege, die zu geistlichen Erfahrungen führen können, die wesentlichen Regeln zur „Unterscheidung der Geister", die Hinwendung zu den Armen und Kranken (202–211).

Außerordentlich anregend sind auch die Kupferstiche von Peter Paul Rubens und Jean Baptiste Barbé, die dieser neuen Übersetzung beigegeben wurden. Sie beziehen sich zum Teil auf Ereignisse, die im „Bericht des Pilgers" selbst erzählt werden und wurden deshalb an Ort und Stelle eingefügt. Überlieferungen hingegen, die aus anderen Quellen stammen oder zu anderen Zeiten stattfanden, wurden als besondere Serie angehängt (129–170). Der Bilderzyklus, der auch das Interesse des Ordens an der Heiligsprechung seines Stifters dokumentiert, entstand fünfzig Jahre nach dem Tod des Ignatius und erscheint hier erstmals in Originalgröße in einer deutschen Ausgabe. Seine biographischen und hagiographischen Elemente werden in der hier vorliegenden Edition so intensiv interpretiert, daß ein Betrachter nicht nur die barocke Bilderwelt schätzen lernt, sondern sich jeweils in die dargestellten Szenen vertiefen kann (213–222). Darüber hinaus bietet ein Anhang (223–236) noch eine Karte der Ignatius-Reisen, eine Zeittafel, ein Literaturverzeichnis (Quellen und neuere Literatur, die ausdrücklich auf den „Bericht des Pilgers" Bezug nehmen und in Bibliotheken relativ leicht zugänglich sind) sowie ein allgemeines Register (Orte, Personen und Sachen).

Herzstück dieser Ausgabe des Pilgerberichtes ist natürlich die einfühlsam redigierte neue deutsche Übersetzung von Michael Sievernich SJ. Sie entspricht dem einfachen Stil der ursprünglich mündlichen Erzählung, ohne ihn sklavisch nachzuahmen, was die Füllwörter und Wortstellungen betrifft. Eine allzu strikte und fast interlineare Wiedergabe wird also vermieden, weil sie die Lesbarkeit des Textes stören würde. Aber stereotype Wiederholungen und einfache Wörter bleiben erhalten und werden nirgendwo elegant übergangen, so daß der Original-Ton des mündlichen Vortrags von Ignatius deutlich zu spüren ist. Eben dieser „fremdsprachige" Reiz macht die Übersetzung, die mit sorgfältiger Akribie erarbeitet wurde, besonders attraktiv. Beachtenswert und hilfreich sind auch die vom Übersetzer entworfenen Überschriften und die zahlreichen historischen oder inhaltlichen Anmerkungen, die den Bericht kontinuierlich begleiten.

Darf man also erwarten, daß diese vergleichsweise prächtig gestaltete Ausgabe (zum erfreulich günstigen Kaufpreis von 10,00 Euro) einen größeren Leserkreis auch außerhalb der Gesellschaft Jesu erreicht? Dafür sprechen ohne Zweifel mehrere Gründe. Sowohl durch den weiten Horizont der kulturgeschichtlichen Kommentare als auch durch die Qualität der sprachlichen Wiedergabe wird deutlich, daß der „Bericht des Pilgers" eine immer noch kräftig sprudelnde geistliche Quelle für alle sein kann, die zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott unterwegs sind. F. J. Steinmetz S. J.

Schelhas, Johannes, *Schöpfung und Neuschöpfung im theologischen Werk Pavel A. Florenskijs (1882–1937)*. Münster [u. a.]: LIT 2003. 395 S., ISBN 3-8258-6358-1.

Der Blick westlicher Theologen auf Vertreter der russisch-orthodoxen Überlieferung war bislang zumeist kleinen Kreisen von Experten vorbehalten. Johannes Schelhas ist, nicht zuletzt aufgrund seiner gediegenen Kenntnisse der russischen Sprache, ein hervorragender Vertreter jener katholischen Theologen, die sich dieser Aufgabe unterworfen haben. Seine langjährige Beschäftigung mit Pavel A. Florenskij, einem der bedeutendsten und zugleich widersprüchlichsten russisch-orthodoxen Denker, haben der Forschung u.a. in einem „Appendix-Band 1" (Berlin und Zepernick 1999) bereits wertvolle Zugänge beschert. Mit der vorliegenden Doktorarbeit führt Schelhas (= Sch.) seinen kundigen Dialog weiter voran. Nicht zuletzt vor dem Hintergrund eines zusammenwachsenden Europas kann dieses Unterfangen nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Pavel Florenskij (1882–1937) war ein ungewöhnlich begabter und vielseitiger Autor. Neben Schriften zur orthodoxen Theologie und Philosophie verfaßte er auch bedeutende Artikel und Lehrbücher zur Physik, Elektrotechnik, Mathematik und Astronomie. Nicht zu Unrecht haftete ihm der Ruf eines „Leonardo da Vinci des Ostens" an. Am 26. Februar 1933 wurde er von der GPU verhaftet und zuerst nach Sibirien, dann in ein Lager auf den Solowki-Inseln im Weißen Meer verbracht. 1937 wurde Florenskij von einem Schnellgericht „wegen konterrevolutionärer Tätigkeit" verurteilt und anschließend erschossen.

Noch in über 150 erhaltenen Briefen, denen immer wieder farbige Zeichnungen von Algen und Gestein aus dem Eismeer zugefügt sind, wird Florenskijs ungebrochener Forscherdrang dokumentiert. Seine Kinder suchte er zum genauen und sorgfältigen Studieren anzuregen: „Es wäre gut, wenn Du beim Herumstromern das Merkwürdige, das Dir begegnet, zeichnen würdest, Vogelnester, Pilze, Pflanzen, Astlöcher, knorrige Bäume, vielleicht sogar Vögel. Schreib auch unbedingt jeden Tag auf, was Du in der Natur beobachtest. Das ist sehr wichtig: Du lernst Deine Gedanken formulieren, außerdem sammelt sich Material an, das später für Dich nützlich und interessant sein wird. So lernen die Menschen von der Natur." Derlei Formulierungen geben aufschlußreiche Auskünfte über Florenskijs Wahrnehmungsmuster der Wirklichkeit, in welcher bereits mikroskopische Verhältnisse ein Abbild des Ganzen repräsentieren und umgekehrt im Makrokosmos die kleinsten Verbindungsmuster abgebildet sind. Ganz folgerichtig vermag Sch. in seiner Studie nachzuweisen, daß im theologischen Denken Florenskijs die Kategorie der Schöpfung eine Konstituante darstellt, von der sich alle weiteren theologischen Überlegungen ableiten lassen: „Florenskijs Auffassung über die Trinität stimmt mit der orthodoxen theologischen Tradition überein: Die Wahrheit ist apophatisch. Ihr Wesen ist unerkennbar. Weil die Wahrheit die Trinität ist, kann diese Wahrheit – die Trinität – nicht restlos ausgesagt werden. Aber die Wahrheit teilt sich selbst mit: nach innen – den je anderen trinitarischen Hypostasen – und nach außen – der Schöpfung". Schritt für Schritt entfaltet Sch. in Hinblick auf den Bezugspunkt der Schöpfung Florenskijs theologische Vorstellungen zur Trinität, zum Logos und dem Heiligen Geist, zur sakramentalen Ausfaltung sowie zur eschatologischen Vollendung. Sch. betont ausdrücklich, daß bei Pavel Florenskij keine systematisch-theologische Abhandlung des Schöpfungsgedankens vorliegt und dennoch gezeigt werden kann, daß alle denkerischen Fäden in der kreatürlichen Welt als konkrete Schöpfung Gottes zusammenlaufen. Für den überzeugten Antinomisten Florenskij schließen sich dabei Glauben und Wissen, Transzendenz und Immanenz sowie Intuition und Diskurs in keiner Weise gegenseitig aus, verdeutlichen aber, daß der menschliche Verstand unzureichend ist für ein letztes

Verständnis aller gegebenen Wahrheiten. Entscheidend bleibt jedoch, und diesen Gedanken hebt Sch. immer wieder als eine brückenstiftende Wirkung hervor, daß der einzelne Mensch in seiner Existenz angefordert wird: „Der Mensch ist berufen, Bild des Schöpfers zu sein und Anteil an der göttlichen Natur Christi zu empfangen. Die Kenosis des Schöpfers ermöglicht die Theosis des Menschen. Seine Berufung realisiert der Mensch in der Kraft des Heiligen Geistes. Der Mensch führt im Werk des Glaubens, das er im Alltag vollbringt, das Schöpfungswerk Gottes fort." Bei aller Verschiedenheit der geistigen wie geistlichen Traditionen zwischen der westlichen und der östlichen Kirche bleibt hier als verbindendes Moment die Schöpfungsthematik als der entscheidende Schlüssel für alle weiteren theologischen Überlegungen. Die Studie von Sch. liefert an dieser Schwelle einen hervorragenden Beitrag, um denkerischen Anstrengungen im gegenseitigen Verständnis wertvolle Vermittlungsdienste zu leisten. V. Strebel

3. Systematische Theologie

Petzoldt, Matthias (Hg.), *Evangelische Fundamentaltheologie in der Diskussion.* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 234 S., ISBN 3-374-02227-8.

Dieser auch für katholische Fundamentaltheologen sehr lesenswerte Sammelbd. enthält bis auf eine Ausnahme die Beiträge eines im November 2003 an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig veranstalteten Symposions zum Thema „Evangelische Fundamentaltheologie". Er soll das erneute Interesse an der Profilierung der Fundamentaltheologie (fortan = FT) als eigenständiges Fach nach den ersten Aufbrüchen zu einer evangelischen FT in den 70er Jahren des 20. Jhdts. dokumentieren. Dabei wirft der Herausgeber in seiner Einleitung die Frage auf, ob es nicht an der Zeit wäre, die theologische Grundlagenbestimmung ökumenisch vorzunehmen (in diesem Sinne war auch ein Vertreter der katholischen FT zu einem Vortrag eingeladen). Dieser Vorschlag ist sehr zu begrüßen, allerdings machen die verschiedenen Beiträge dieses Bds. zugleich unmißverständlich deutlich, daß das Verständnis von FT von der Thematisierung konfessioneller Unterschiede nicht ganz abgekoppelt werden kann. Der Bd. ist aufgeteilt in drei Teile: Im ersten Teil geht es um die derzeitigen Tendenzen in der evangelischen Theologie bezüglich der FT und um ihre Bewertung; der zweite Teil befaßt sich mit der enzyklopädischen Aufgabe der FT, d.h. mit der Frage einer Zusammenschau der theologischen Teildisziplinen; die Beiträge des dritten Teils stellen Überlegungen zum inhaltlichen Profil einer evangelischen FT an. Der Bd. endet mit der Wiedergabe einer abschließenden Podiumsdiskussion.

Der erste Teil beginnt mit einem Aufsatz des Herausgebers, *M. Petzoldt* (= P.), in dem die Entwicklung der evangelischen FT von den 70er Jahren bis heute nachgezeichnet wird. In den 70er Jahren erscheinen drei Konzeptionen, die FT von W. Joest, die über die traditionellen Prolegomena zur Dogmatik hinaus eine umfassende Grundlagenbesinnung der Theologie überhaupt zu entfalten sucht, der Ansatz von W. Pannenberg, der der Dogmatik eine Reflexion über die Bereitstellung eines allgemeinen Bezugsrahmens im Sinne einer Theologie der Religion und der Religionen und einer theologischen Anthropologie voranschickt, und die Reflexionen von G. Ebeling, die der FT neben der Aufgabe der theologischen Grundlagenbestimmung diejenige einer theologischen Enzyklopädie zusprechen, d.h. sie als eine Disziplin verstehen, welche die auseinanderfallende theologische Wissenschaft übersichtlich ordnen und eine theologische Zusammenschau ermöglichen soll. P. geht daraufhin auf die Bedenken ein, die bezüglich der Einrichtung der FT als selbständige theologische Disziplin gemacht worden sind, wie etwa der Einwand G. Sauters, das Unternehmen einer FT würde die spezifische Struktur der Glaubensrede verletzen, deren Gewißheit nicht in dem Akt irgendeiner Sicherung erzielt werden könne. W. Härle befürchtet, die Auslagerung der methodischen Grundfragen aus der Dogmatik würde die Dogmatik gefährden, und der Mainstream der evangelischen Theologie ist mit Härle der Auffassung, die methodischen Grundfragen müßten in den inhaltlichen theologischen Entwurf integriert werden (s. die Beiträge von

Dalferth, Pannenberg, Roth in diesem Bd.). Dennoch ist die FT in den letzten Jahren auf evangelischer Seite wieder deutlich ins Blickfeld gerückt: In Deutschland werden gegenwärtig einige fundamentaltheologische Lehrstühle errichtet, der Rahmenplan für das Studium der Evangelischen Theologie fordert eine Auffächerung der systematischen Theologie auch in eine Theologische Prinzipienlehre, die Publikationen zum Thema FT nehmen zu, und in der 4. Auflage des RGG thematisiert eine Vielzahl von Artikeln das betreffende Stichwort erstmals unter dem Aspekt „fundamentaltheologisch". P. plädiert für die FT als eigenständiges Fach, damit durch eine zusammenhängende Metareflexion der gemeinsame Horizont als theologische Wissenschaft erkennbar bleibt und institutionalisiert wird. Die FT habe die Aufgabe (die Nähe zu M. Secklers „integrativer FT" wird ausdrücklich hervorgehoben), apologetisch Rechenschaft über den christlichen Glauben angesichts Infragestellungen zu geben, eine theologische Prinzipienlehre zu entwickeln, als Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften den Zusammenhang der fundamentaltheologischen Aufgabenfelder, der systematischen Theologie und der Theologie insgesamt zu gewährleisten, Wissenschaftstheorie der Theologie zu sein und die Religionsthematik zu behandeln.

Im zweiten Aufsatz dieses ersten Teils nimmt *H. Döring* (= D.) aus katholischer Sicht zur evangelischen FT Stellung. Er stellt zunächst fest, daß die Trennung einer als Apologetik konzipierten FT von der Dogmatik eine Frucht der konfessionellen Kontroverse seit der Reformation war. Die evangelische Theologie erkannte in dem Versuch der rationalen Glaubensbegründung eine Zerstörung des Glaubens, so daß das Fach FT lange Zeit eine „Urdifferenz zwischen katholischer und evangelischer Theologie" markierte. Heute hingegen begegne die FT als eine jenseits aller konfessionellen Grenzen operierende Disziplin (eine m. E. etwas überzogene Aussage), die sich mit dem Fundament des Glaubens befasse. Gemeinsam ist die Frage danach, was Offenbarung ist, die Frage nach den Bedingungen der Annahme des Glaubens durch den Menschen, das theologische Methodenproblem und das Gespräch mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen oder mit den anderen Religionen. Die Tatsache, daß es keine Übereinstimmung bezüglich der Identität des Faches FT gibt, mache zudem eine große Offenheit im ökumenischen Miteinander möglich, wobei auch D. sich prinzipiell dem Verständnis einer integrativen FT im Sinne M. Secklers anschließt, das Apologetik mit inhaltlich theologischer Grundlagenforschung verbindet. D. unterscheidet zwei Fragerichtungen in der FT, die eine, der es um eine Hinführung des Verständnisses von Mensch und Welt zum Glauben geht, die andere, die Mensch und Welt aus dem Glauben heraus zu verstehen versucht. Entscheidend für D.s Verständnis von FT ist dabei, daß es im Sinne von Tillichs Methode der Korrelation eine positive Beziehung von Philosophie und Theologie herzustellen gilt, und er versteht die Ansätze von G. Ebeling und W. Pannenberg oder auch von Chr. Schwöbel, W. F. Kasch oder E. Schlink als Ausdruck dieses fundamentaltheologischen Grundanliegens. Ökumenisch wurde die FT katholischerseits insbesondere von H. Fries, J. Ratzinger und P. Knauer angedacht, auf evangelischer Seite stellt D. sich hinter das Verständnis von FT von M. Petzoldt und sieht auch bei H. Ott, W. Pannenberg, U. Dahlferth und J. Moltmann belangvolle Aspekte für eine ökumenisch orientierte FT. Als Desiderat gelte es heute vor allem, das klassische Kirchentraktat der FT in ökumenischer Gemeinsamkeit aufzuarbeiten.

Unter der enzyklopädischen Aufgabe der FT versteht *M. Roth* (= R.) zu Anfang des zweiten Teils die Frage nach der Einheit der Theologie in der Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen. Die unterschiedlichen theologischen Disziplinen haben sich so stark voneinander gelöst, daß gar kein Zusammenhang in ihrem faktischen Arbeitsvollzug zu bestehen scheint. Das führt dazu, daß die verschiedenen Disziplinen zueinander in Konkurrenz geraten, daß das Theologiestudium in eine Orientierungskrise gestürzt wird und daß die Theologie in Erklärungsnot gerät, wenn nach der Notwendigkeit einer Theologischen Fakultät innerhalb einer Universität gefragt wird. Sich auf die Suche nach einer Einheit der Theologie begebend, verwirft R. zunächst die Versuche, durch eine Analyse des faktischen Arbeitsvollzugs der verschiedenen Disziplinen, durch eine Untersuchung ihrer historischen Entwicklung oder durch eine Ableitung der theologischen Disziplinen aus einem allgemeinen Begriff von Theologie zu einer Antwort zu gelangen. Er versucht vielmehr, die Frage unter dem Gesichtspunkt

anzugehen, wie überhaupt eine Wissenschaft zu einer theologischen Disziplin werden kann, um von daher zu klären, inwiefern die einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen als Theologie verstanden werden können. Die unterschiedlichen Disziplinen aber werden nach R. dadurch zu theologischen Disziplinen, daß die Aufgabe der Explikation des Glaubens zum Zweck des Erweises seines Wahrheitsanspruches in ihnen wirksam ist. Da dies jedoch primär die Aufgabe der Systematischen Theologie ist, können die anderen theologischen Disziplinen nur dadurch zu theologischen Disziplinen werden, daß sie an der systematischen Fragestellung partizipieren. Damit ist nicht gesagt, daß die systematische Aufgabe als eine Art Zusatz in diese Disziplinen zu integrieren ist, sondern daß der jeweilige Vertreter einer Disziplin von der systematischen Fragestellung geleitet wird, indem diese den Horizont für seine Untersuchungen bildet. Wenn aber die Frage nach dem Wahrheitsanspruch des Glaubens näher besehen die Frage danach ist, inwiefern der Glaube zu einem Verstehen der menschlichen Existenz befähigt, dann liegt die Einheit der Theologie in dem Interesse des Theologen einer jeden Disziplin an der Frage nach dem Glauben als Möglichkeit menschlichen Sich-selbst-Verstehens.

Ein interessantes Beispiel konkreter fundamentaltheologischer Argumentation vom Neuen Testament her bietet der Aufsatz des Exegeten *H. Hübner* (= H.), der mit seiner theologischen Thematisierung von Joh 1 der Auffassung von Roth geradewegs widerspricht (m. E. zu Recht), die nichtsystematischen Disziplinen der Theologie sollten das systematische Anliegen in ihre Disziplinen nicht integrieren. Es geht H. um die fundamentaltheologische Frage, wie man von dem in Christus handelnden Gott sprechen kann. Von Joh 1 her wird der Logos interpretiert als das Sich-Hineingeben des transzendenten Gottes in die Immanenz seiner Schöpfung. D. h. Gott offenbart sich wesenhaft als der ‚Deus hermeneuticus'. Dem sich zu verstehen gebenden Gott steht für H. der verstehende Mensch im Sinne des heideggerischen In-der-Welt-Seins gegenüber. Zum gegenwärtigen In-der-Welt-Sein aber gehört auch das naturwissenschaftliche Weltbild und damit der Versuch, den sich zu verstehen gebenden Gott auch von diesem Weltbild her zu deuten. Dabei verbindet H. zunächst den Johannesprolog mit der Urknalltheorie. Der Urknall wird naturwissenschaftlich als eine Singularität beschrieben, in der alle bekannten Naturgesetze ihre Gültigkeit verlieren. Konkretisiert wird dies durch den Sachverhalt, daß der Mensch gemäß der sogenannten Planckschen Mauer nichts über den Zeitpunkt vor 10^{-43} sec des Universums erkennen kann, so daß nicht sicher ist, ob davor überhaupt Zeit gewesen ist. Es gibt somit eine physikalische Transzendenz von Zeit bezüglich der Zeit vom Urknall bis zum Zeitpunkt 10^{-43} sec. Das Geheimnis dieser „Vorzeit" wird nun für H. im Sinne der ‚via eminentiae' zum Hinweis darauf, daß der jenseitige Bereich des Schöpfers, der sich in Joh 1 ebenfalls aller menschlichen Logik entzieht, eine noch unvorstellbarere, transzendente Realität verbirgt als die unvorstellbare Realität, mit der die Physiker zu tun haben. Interessant ist jedoch vor allem die Parallele, die H. zwischen der Denkweise der Physik und der Denkweise der Theologie herzustellen versucht, indem er das theologische Paradox eines transzendenten Gottes, der sich gemäß Joh 1,14 zugleich in der immanenten Zeit offenbart, vom physikalischen Begriff der Komplementarität her deutet, der erstmals von Niels Bohr zur Bezeichnung des Doppelcharakters des Lichts als Welle und Korpuskel verwendet wurde: Gottes transzendente Ewigkeit und seine Immanenz in der Zeit werden sozusagen als komplementäre, logisch miteinander unvereinbare Seinsformen Gottes gedacht. Diesen Komplementaritätsgedanken wendet H. dann auch auf Röm 9–11 bezüglich der Unverrechenbarkeit menschlichen Handelns und Handeln Gottes bei Paulus und schließlich auf das neutestamentliche Verständnis von Gotteserkenntnis an: Der Glaubende schaut, obwohl als Geschöpf ganz diesseits der Mauer, insofern doch über die Mauer, als er nach Joh 1,14 die Herrlichkeit Gottes aufgrund eines Hineingenommenseins in das Sein Gottes selbst schaut. Auch dieses Zugleich von noch auf Erden sein und schon im Himmel (bzw. in Gott) sein bringt den Komplementaritätsgedanken auf den Plan. Ein Denkmuster moderner Physik wird zur Erklärungshilfe neutestamentlicher Sachverhalte.

Der dritte Teil, in dem es um das inhaltliche Profil evangelischer FT geht, beginnt mit einem Aufsatz von *P. Dabrock* (= D.), der unter Zuhilfenahme der Phänomenologie des Eigenen und Fremden von B. Waldenfels die FT auf ihre Verantwortungssituation auf der Schwelle von theologischen und nichttheologischen Diskursen hin befragt. Das

Fremde ist das Widerständige gegen alle Integrationsversuche in das Eigene, das Nicht-assimilierbare, es sind singuläre Ereignisse, die unseren Intentionen zuvorkommen und sie durchkreuzen. Es ist das, wovon wir bereits ausgehen, wenn wir fragen, was es ist. Das Eigene aber entsteht in der Antwort auf fremde Ansprüche. Eine Rationalität nun, die auf die Ansprüche des Fremden so antwortet, daß sie auf sie auch wahrhaft eingeht, nennt D. responsive Rationalität. FT aber ist als ein Fall von responsiver Rationalität zu verstehen. Die Theologie insgesamt will D. als responsive Rationalität verstanden wissen, als Antwort auf den Anspruch des Wortes Gottes, und er führt dies mit Bezug auf die vier evangelischen ‚particulae exclusivae' (‚solus Christus', ‚sola gratia', ‚sola fide', ‚sola scriptura') aus. Was aber die FT betrifft, der Dabrock wie Seckler die Doppelfunktion sowohl von Sinnerweis nach innen als auch von Vermittlung und Selbstbehauptung nach außen zuschreibt, ist sie in ihrer Funktion als Sinnverweis nach innen wesentlich von der responsorischen Gott-Mensch-Differenz geprägt, in ihrer Funktion als Vermittlung und Selbstbehauptung nach außen hingegen – und zwar im Sinne einer Apologetik, die nicht als adversativ, sondern als „transpositiv" (M. Seckler) zu verstehen ist – von der responsorischen Kirche-Welt-Differenz.

In einem zweiten – aufgrund mehrerer Grammatik- bzw. Druckfehler vielleicht doch etwas schnell aus der Schublade hervorgezogenen Beitrag, der als Vortrag 2004 in Tübingen gehalten wurde, möchte *M. Roth* (= R.) zeigen, daß die lang angefeindete Apologetik unabweisbarer Bestandteil der Theologie ist. Die Apologetik befaßt sich mit dem Erweis des Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens. Dieser Erweis aber soll nicht im Ausgang von einer außerhalb des Glaubens anzusiedelnden Vernunft geschehen (die Vorstellung einer einheitlichen, allgemeinen, dem Glauben vorgelagerten Vernunft lehnt R. als unprotestantisch ab), sondern aus dem besonderen Verstehen des Glaubens heraus. In einer leider recht plakativen und so ganz und gar nicht haltbaren Absetzung vom katholischen Glaubensverständnis als reinem Glauben auf Autorität hin (was im 20. Jhdt. höchstens *einer* Richtung der doch wohl nun schon lange nicht mehr maßgebenden neuscholatischen Apologetik entspricht), bestimmt R. das reformatorische Glaubensverständnis mit Bezug auf Luther als auf einem Akt des Verstehens gründend. Näher wird dies so ausgelegt, daß Glaube ein Verstehen im Sinne einer Antwort auf die Frage „Wer bin ich?" ist. Aufgabe der Apologetik ist es somit, im Sinne einer „Hermeneutik der Gegenwart" das im Glauben implizierte Sich-Selbst-Verstehen des Menschen in der jeweiligen Gegenwart zu lehren. Damit thematisiert die Apologetik allerdings auch die Inhalte des Glaubens und nicht nur auf dessen Grundlagen, d.h. die apologetische Theologie läßt sich nicht trennen von der dogmatischen Aufgabe. Sie ist eine Perspektive der dogmatischen Arbeit.

I. U. Dalferth (= Da.) lehnt in einem kämpferischen Aufsatz die FT als eigenständige Disziplin der Theologie ab und setzt an deren Stelle die Religionsphilosophie als für die Frage der Vernünftigkeit religiöser Lebensorientierungen zuständige Disziplin. Religionsphilosophie bestimmt Da. als ein diszipliniertes Nachdenken über philosophische Probleme bezüglich religiöser Phänomene, wobei der Autor Religion – mit einer gewissen Nähe zu Luhmann – als Lebensorientierung definiert, die es dem Menschen ermöglicht, auf kontrollierbare Weise mit dem unkontrollierbaren Einbruch von Unverfügbarem in seinem Leben umzugehen. Zwar hat auch die christliche Theologie die Aufgabe, bezüglich der Vielfalt gelebter Deutungen des christlichen Glaubens nach innen Stellung beziehen und den christlichen Glauben anderen Lebensorientierungen gegenüber zu vertreten und glaubwürdig zu machen. Diese Aufgabe rechtfertigt aber Da. nach nicht die FT als eigenständige Disziplin, sondern sie stellt sich an jedem Punkt christlicher Theologie und läßt sich an keine besondere Disziplin delegieren. Dabei gibt es auch für Da. kein Forum der Vernunft, vor dem sich die christliche Theologie zu legitimieren hätte, denn die Vernunft ist keine neutrale Instanz, sondern immer nur Vernunft des Unglaubens oder des Glaubens. Da. richtet sich schließlich scharf gegen jede Art von „Mangelbeseitigungstheologien", die anthropologische Bedürfnisstrukturen aufdecken, die der Glaube befriedigt und erfüllt. Glaube ist für Da. kein Phänomen von Mangelbeseitigung, sondern ein Überschußphänomen, weil Gottes Gnade in dem Sinne umsonst ist (hierin sehe ich eine Überspitzung des ‚sola gratia'-Prinzips), daß man sie, bevor man zum Glauben kommt, gar nicht gebraucht hat und keine Ahnung hatte, was einem feh-

len könnte, wenn man sie hat. FT kann, wenn überhaupt, nur eine ‚post-festum'-Darlegung des Zufalls der Gnade sein.

Im letzten Beitrag faßt *W. Pannenberg* (= Pa.) sein Verständnis von Begriff und Sache einer FT zusammen, wie er es über sein Werk hinweg entfaltet hat. Dabei hebt er noch einmal seine Anlehnung an Schleiermacher hervor, für den die Apologetik nicht die normative Aufgabe der Feststellung der Wahrheit bzw. Autoritätsgrundlage der Theologie vor Darstellung und Erörterung ihrer Inhalte zu übernehmen hat, sondern das Wesen des Christentums im Verhältnis zu anderen Glaubensweisen bestimmen soll. In diesem Sinne sieht Pa. die Notwendigkeit einer der inhaltlichen Entfaltung der christlichen Lehre vorangehenden Klärung des Wesens des Christentums als Religion unter Religionen, wofür allerdings der Begriff der FT im Grunde schlecht paßt, denn das Fundamentale der christlichen Lehre ist die Lehre von Gott und seiner Offenbarung, also Inhalt der Dogmatik selbst, während es Pa. um eine von der Dogmatik unterschiedene Klärung von Vorfragen geht. D.h., in Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus geht es darum zu zeigen, daß Religion kein zufälliges, sekundäres Produkt eines seiner Natur nach säkularen Menschen ist, daß vielmehr Religion konstitutiv zum Menschsein dazugehört, und es gilt, eine Theologie der Religionen zu entfalten, die angesichts der Vielheit der Religionen deren jeweiligen Wahrheitsanspruch am Maßstab ihrer eigenen Ansprüche prüft (wobei, wie Pa. anderwärtig deutlich macht, die Bewährung einer jeden Religion an der Überzeugungskraft ihrer Interpretation von Wirklichkeit gemessen wird). Hiermit wird nicht die Wahrheit der christlichen Lehre als solche erwiesen – die kann nur in der systematischen Darstellung ihrer selbst ihren Wahrheitsanspruch erhärten –, sondern die Wahrheit von Voraussetzungen, ohne die jeder theologische Wahrheitsanspruch von vornherein unterlaufen wäre. Es ist aber sekundär, ob man diesen Themenbereich FT oder Prolegomena zur Dogmatik nennen will.

Die Podiumsdiskussion am Schluß des Bds. macht noch einmal das Dilemma deutlich, das die Forderung nach FT als eigenständiges Fach nach sich zieht: Einerseits ist eine Trennung der FT von der Dogmatik/Ethik problematisch, erstens, weil die FT sich mit Fragen befaßt, mit denen sich auch der Dogmatiker unbedingt auseinandersetzen muß, zweitens, weil, soweit die FT sich um die methodischen Grundlagen aller Disziplinen der Theologie kümmern soll, nicht eine Disziplin die Grundlagenfragen der anderen Disziplinen beantworten kann oder sollte, und drittens, weil es der Sache der Theologie dienen würde, wenn das systematische Denken in der Theologie inhaltliche Explikation des Glaubens, Erweis seines Wahrheitsanspruchs und Bedeutung für das menschliche Leben miteinander verbände (diese Problematik wird auf katholischer Seite, weil die Trennung schon so lange vollzogen ist, meist gar nicht mehr wahrgenommen). Andererseits ist die Metareflexion der Theologie und das Gespräch mit anderen Wissenschaften, Philosophien und Religionen inzwischen so umfassend bzw. ausdifferenziert, daß heute eine zusammenhängende Reflexion in Form einer eigenständigen Disziplin FT zur Notwendigkeit geworden ist, weil die einzelnen Fächer die komplexe Vermittlung nach außen je für sich nicht mehr leisten können. Sehr interessant ist der Vorschlag von D. Hiller aus dem Publikum, was die in der Theologie notwendige Auseinandersetzung mit der Frage nach der Einheit der Theologie betrifft (also die innertheologische Methodenfrage). Statt diese Frage an die FT als eigenes Fach zu delegieren (Pannenberg empfindet es zu Recht als befremdlich, daß für die Grundlagenfragen der eigenen Disziplin jemand anders zuständig sein soll), wäre es besser, ein fundamentaltheologisches Forum einzurichten, wo die Vertreter der verschiedenen Disziplinen sich gemeinsam mit dieser Frage auseinandersetzen. Bliebe dann als wesentliche Aufgabe für eine eigenständige FT – das ist mein Verständnis dieser Disziplin – das Gespräch mit Wissenschaft, Philosophie und Religionen. J. Disse

Acklin Zimmermann, Béatrice, *Die Gesetzesinterpretation in den Römerbriefkommentaren von Peter Abaelard und Martin Luther.* Eine Untersuchung auf dem Hintergrund der Antijudaismusdiskussion. Frankfurt am Main: Lembeck 2004. 301 S., ISBN 3-87476-447-8.

Heute, da das ökumenische Gespräch zwischen der evangelischen und der katholischen Kirche an deutlich, ja schmerzlich empfundene Grenzen gestoßen ist und für eine

Übergangsphase das Programmwort von der „Ökumene der Profile" im Schwange ist, ist jeder Hinweis auf eine mögliche Öffnung von Schranken hilfreich. Die Arbeit von B. Acklin Zimmermann (= AZ.) enthält solch einen Hinweis und ist darum aller Beachtung wert.

Die Verf.n stellt zutreffend fest, daß die Einigung in Sachen „Rechtfertigungslehre", die man 1999 in Augsburg feststellen und in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre" festschreiben zu können meinte, um einen hohen Preis zustande kam: Man hatte die Anliegen und Einsichten, die sich seit inzwischen einem halben Jhdt. mit dem Israel-Kirche-Gespräch verbinden, in die Gespräche über das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade nicht einbezogen. So blieben die weitgehend gemeinsam bezogenen Positionen nur einem überlieferten christlichen Antijudaismus verpflichtet. Den Weg zu zeigen, auf welche Weise diesem Mangel mit Gründen abgeholfen werden könnte, ist das Ziel dieser Arbeit.

Der entscheidende Begriff, um den sich alle Erörterungen drehen, ist der des Gesetzes. Ihm kommt in der Rechtfertigungstheologie, die aus der paulinischen Theologie hervorgewachsen ist und schon bei Peter Abaelard und dann bei Martin Luther den Kernbereich der christlichen Theologie ausmachen sollte, eine entscheidende Bedeutung zu. Daß beide, Peter Abaelard und Martin Luther, sich bei der Entfaltung der Rechtfertigungstheologie in vielem berühren, ist ein Ergebnis dieser Arbeit. Es macht deutlich, daß Martin Luther auch in dem, was sein Denken zentral bestimmte, in einer bestimmten Zeit stand und nicht einen vollständigen Neuanfang brachte. Die Verf.n hat in den beiden Hauptteilen die Rechtfertigungstheologien Peter Abaelards und Martin Luthers unter der Leitfrage, wie sich in ihnen das Verständnis des Gesetzes darstellt, rekonstruiert. Dabei hat sie herausgearbeitet, daß beide, Peter Abaelard und Martin Luther, dem Gesetz und den Werken des Gesetzes eine unentbehrliche Rolle im Ganzen des Rechtsfertigungsvorgangs zugewiesen haben. Damit liegt in ihrem Denken schon der Anknüpfungspunkt für eine christlich mögliche und heute aktuelle Sicht des altbundlichen Gesetzes bereit. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß sowohl der mittelalterliche Theologe als auch der Reformator in antijudaistischer Perspektive eine selbstherrlich mißbräuchliche Gesetzespraxis mit der jüdischen Gesetzesbefolgung weitgehend gleichgesetzt haben. Heute, so die Verf.n, gälte es, „Viadukte" oder wenigstens „Stegbauten" zwischen dem Jüdischen und dem Christlichen zu errichten. Dabei sei es freilich auch wichtig, den Schritt ins Neue, das Jesus Christus gebracht hat, zu würdigen. Er bestehe darin, daß auch den Menschen, die nicht ursprünglich aus dem Judentum stammten, die Tür in die Welt des Glaubens und des mit ihm verbundenen gesetzlichen Handelns geöffnet wurde.

Die Darstellungen der Gesetzesauffassungen, die Peter Abaelard eher unthematisch und Martin Luther sehr nachdrücklich innerhalb ihrer jeweiligen Theologien vorgelegt haben, machen den weitaus größten Teil der vorliegenden Arbeit aus. Gleichwohl liegt in ihnen nur der Auftakt zu den Überlegungen vor, um die es der Verf.n letztlich geht. Diese kommen auf den letzten 30 Seiten der Arbeit zur Sprache, wo zunächst die zuvor erarbeiteten Erkenntnisse auf das gegenwärtige Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern bezogen werden (228–243) und sodann „die Bedeutung von Luthers und Abaelards Gesetzesverständnis im Blick auf die Antijudaismusdebatte" (243–270) dargestellt wird.

Worin besteht diese Bedeutung? Die Autorin erkennt sie zunächst darin, daß in ihren Theologien der in der christlichen Tradition seit langem schwelende Antijudaismus in seinen Begründungen und Auswirkungen offenkundig ist. Beide Theologen waren antijudaistisch gesonnen „im Sinne einer Disqualifizierung der jüdischen Gesetzesreligion als Leistungs- und Gesetzesreligion" (251). „Beiden Theologen ... ist gemeinsam, daß sie den mehr oder weniger manifesten antijüdischen Strömungen und Stimmungen ihrer Zeit keinen entschiedenen Widerstand entgegengebracht und in ihrer Theologie keine Gedanken entwickelt haben, die den traditionellen Antijudaismus hätten aufbrechen und dadurch dessen Verschmelzung mit dem mehr oder minder ausgeprägten Judenhass ihrer Zeit hätten verhindern können" (257). Doch erschöpft sich ihre Bedeutung nicht in diesem beklagenswerten Befund. Beide haben in ihrer Weise den Sinn des Gesetzes so zum Glauben und zu den Werken in Beziehung gesetzt, daß darin dann doch auch An-

knüpfungspunkte für eine andere, nicht mehr antijudaistische Theologie angelegt erscheinen. Hier setzt die AZ an, da sie schließlich „Perspektiven einer systematisch-theologischen Neuorientierung" (258–270) formuliert. Sie tut es in fünf Thesen, denen erläuternde Kommentare beigegeben sind. Dabei geht es im wesentlichen um die innere Zusammengehörigkeit von Glaube und Gesetzeswerk, wie es etwa in der These 2 angezeigt wird: „Gesetz und Glauben stellen nicht zwei verschiedene Heilszugänge, sondern einen Heilsweg in zwei Gestalten dar" (262). Der tora-orientierte jüdische Glaube setzt sich christlich im Glauben an das Evangelium, der sich in vom Glauben getragenen Werken entfaltet, fort. Das Neue des Neuen Bundes besteht vor allem darin, daß „das, was bisher Israels ureigene Gotteserfahrungen sind, zu Gotteserfahrungen aller Menschen werden können und die bislang allein dem jüdischen Gottesvolk widerfahrene Gerechtigkeit Gottes nunmehr allen Menschen zukommen kann" (268).

Das Anliegen von AZ kommt in solchen Überlegungen am entschiedensten zum Zuge. Hier zeigt sich, in welcher Weise der ins Stocken geratene ökumenische Dialog einen neuen Impuls bekommen könnte. In der Tat könnten aus einer Vernetzung des katholisch-lutherischen Gesprächs mit dem jüdisch-christlichen neue und zukunftsträchtige Bewegungen entstehen. Daß dies erhofft werden könnte, ist auch die Auffassung von Otto-Hermann Pesch, der dem Bd. ein aufschlußreiches Geleitwort geschenkt hat (11–14).

Die Erkenntnisse, die die Verf.n vor allem auf den letzten Seiten ihrer Arbeit dargeboten hat, ließen sich in viele Konkretionen hinein entfalten. Am wichtigsten wäre wohl, daß die Werke des Gesetzes, in denen sich der Glaube darstellt, konkret als der lebendige, leibhaftige, gemeinschaftliche Vollzug der Kirchengliedschaft, die ihrerseits in der Taufe gründet, verstehbar gemacht würden. W. Löser S. J.

Deuser, Hermann, *Gottesinstinkt*. Semiotische Religionstheorie und Pragmatismus (Religion in Philosophy and Theology; 12). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. VIII/352 S., ISBN 3-16-148355-3.

Der Bd. enthält 16 neu bearbeitete und aufeinander abgestimmte Aufsätze, die von 1994 bis 2003 an verschiedenen Stellen veröffentlicht wurden; vier von ihnen sind auch in englischer Übersetzung erschienen. Die „Einleitung: American Philosophy" beschreibt die Entwicklung von Jonathan Edwards' (1703–1758) Theorie der religiösen Affekte über den Transzendentalismus R. W. Emersons (1803–1882) zum Pragmatismus von William James (1842–1910) und Ch. S. Peirce (1839–1914), mit einem Ausblick auf R. C. Neville, der diese Tradition heute in Religionsphilosophie und Theologie weiterführt. Sachlicher Mittelpunkt ist der Begriff des Zeichens, der zu einer realistischen Ontologie führt. Ein Ding an sich jenseits aller Erfahrung ist ein Widerspruch, „weil alles Denken zeichenvermittelt und also auf etwas Bestimmtes bezogen sein muss" (14); Wirklichkeit ist immer Ereignis ihres Werdens und sich Darstellens; die Realität ist ein Zeichenprozeß, in dem der Grund der Welt zur Darstellung kommt.

Kap. I „Grundlegung" beginnt mit einer Einführung in Peirce (Kategorienlehre, Semiotik, Pragmatismus) (I 1). Peirce' Unterscheidungen zum Begriff des Phänomens werden zur Interpretation der Trinitätslehre herangezogen; der „Qualität" entspricht die immanente, der „Existenz bzw. Relation" die ökonomische Trinität und der „Repräsentation" der Lebensprozeß im schöpferischen Geist Gottes (I 2). „Variationen über den Nominalismus" (I 3) verweist auf den ursprünglichen Zusammenhang von Glaube und Wissen. „Glaube eröffnet Wissen, kann in seiner Struktur wie in seinen Inhalten wissentlich ausgedrückt werden; und diese Darstellungsvorgänge führen erneut zu Glauben auf weiteren Ebenen und für weitere Eröffnungen" (70). Der Nominalismus hat um des präzisen Wissens willen dieses Band zerschnitten, und es geht heute darum, diese Verbindung neu aufzurichten. I 4 geht auf das Problem einer Definition von ‚Religion' ein. Religionsdefinitionen leiden in der Regel unter ihrer Allgemeinheit oder ihrer Herkunft aus einem kulturell fixierten Umfeld. Dagegen „hilft nur, auf die systematische Abstraktion religiöser Erfahrung zurückzugreifen, die zugleich in ihrer phänomenologischen Strukturbeschreibung für spezifische kultur- und religionsgeschichtliche Bindungspunkte offen ist" (74). Religiöse Erfahrung vollzieht sich in religiöser Repräs-

sentation bzw. Symbolisierung, deren Bedingungen im Anschluß an Peirce entfaltet werden. Religiöse Symbolisierungen erschließen Wirklichkeit; ihre Kraft liegt darin, daß sie die nicht-weltlichen Bedingungen des Weltlichen ins Spiel bringen.

Kap. II „Gottesverständnis": In Augustins trinitarischer Entdeckung des inneren Wortes, so die These von II 5 „Trinität und Relation", „ist die Einsicht der kategorialen Semantik abgebildet, daß Einheit und Dreiheit sich nicht widersprechen müssen" (104); sie läßt sich erst heute aufgrund der Einsichten von Peirce' Kategorienlehre, Semiotik und Metaphysik der Evolution wirklich nachvollziehen. In diesem Zusammenhang setzt Deuser (= D.) sich mit dem Symbolbegriff von Rahner und Tillich auseinander. II 6 interpretiert Peirce' vernachlässigtes Argument für die Existenz Gottes. Es besteht darin, „den religiösen Glauben im Rahmen eines wahrhaft *realistischen* Weltbildes aus wissenschaftlichen wie aus religiösen Gründen für natürlich und selbstverständlich zu halten" (136). II 7 unterscheidet zwei Weisen, vom Handeln Gottes zu sprechen, und fragt nach deren Verhältnis: die anthropomorphe Rede der Bibel und Frömmigkeit und die distanzierte Begrifflichkeit der wissenschaftlichen Theologie und Religionskritik. Das moderne Problem der Inkarnationslehre (II 8) besteht darin, ohne den Substanzbegriff der mittelalterlichen Philosophie auf der Grundlage des Geschichtsbewußtseins der Neuzeit die für das Christentum entscheidende Zusammengehörigkeit von Gott und Mensch zu erfassen. D. versucht mit Hilfe des Begriffs der Repräsentation zu zeigen, wie die Aussagen der klassischen Inkarnationslehre in ihren Anliegen, nicht aber in ihren Denkmitteln aufgenommen werden können.

Kap. III „Pragmatistische Religionsauffassung": III 9 interpretiert mit Hilfe von Peirce' Begriff der Abduktion das teleologische Argument des Cleanthes in Hume's Dialogen über die natürliche Religion. Der bekannte Einwand gegen James' Wahrheitsbegriff (III 10) lautet: Was nützlich ist, ist noch lange nicht wahr bzw. wirklich. „Hat W. James wirklich dergleichen vertreten" (189)? Aus den praktischen Folgen, das gesteht Deuser dem Einwand zu, kann nicht auf die Realität eines metaphysischen Gegenstandes geschlossen werden. Was leistet das Praxiskriterium aber dann in Fragen der Religion und der Wahrheit? James antworte mit dem Gefühl, aber das lasse die Frage offen, wie der Zusammenhang von Gefühl und Wahrheitsbewußtsein zu denken sei. John Dewey unterscheidet zwischen Religion und Religiosität (III 11). Er unterstellt der doktrinalen Religion einen veralteten Wahrheitsbegriff und lehnt sie als unwissenschaftlich ab, während er Religiosität „als wissenschaftsmethodisch notwendiges Organ für Imagination und Möglichkeit" etabliert (208). II 12 entwickelt fünf Gemeinschaftsbegriffe: Platon, Aristoteles, Augustin, Schleiermacher und Josiah Royce. Aus der Sicht der deutschen Entwicklung der Philosophie des 19. Jhdts. sei es ausgesprochen erstaunlich, daß Royce um die Wende zum 20. Jhdt. noch eine Metaphysik in der Tradition des deutschen Idealismus vortrage. D. verweist zur Erklärung auf den Hintergrund des amerikanischen Protestantismus und auf die bewußte Weiterentwicklung der metaphysischen Tradition im Begriff der Community of Interpretation. Der Versuch, die Philosophie des Absoluten „als Metaphysik der Gemeinschaft neu zu fassen, [...] ist ein wesentliches Charakteristikum der American Philosophy um die Wende zum 20. Jahrhundert" (228).

Kap. IV „Perspektiven": IV 13 befaßt sich mit der Schöpfungs-, Bundes- und Trinitätstheologie des aus der Schule von Yale (Paul Weiss, John E. Smith) kommenden Theologen Robert C. Neville. Der Soziologe Ulrich Oevermann löst die Aporie von Wissenschaftlichkeit und religiöser Lebensform durch den soziologischen und handlungstheoretischen Begriff der Lebenspraxis bzw. von Praxissituationen (IV 14), was „religionsphilosophisch wie theologisch von höchstem Interesse ist" (261). Goethe und Luther (IV 15) verbindet eine tiefliegende Gemeinsamkeit in der Wahrnehmung der Dinge; an Goethes Italienischer Reise kann gezeigt werden, „wie für diese organische, lebendige Naturauffassung der schöpfungstheologische Kontext unentbehrlich ist" (290).

Das gemeinsame sachliche Anliegen dieser Arbeiten wird vor allem im Vorwort und in der abschließenden Abhandlung über das Verhältnis von Theologie und Religionsphilosophie (IV 16) deutlich, die in diesem Sinn das Ganze wie eine Klammer umschließen. Ohne auf die Frage einzugehen, inwieweit die Polemik gegen Kant (betont im Vorwort) berechtigt ist, verdient dieses Anliegen in seiner positiven Fassung volle

Unterstützung. Es geht um die „Einheit der wissenschaftlichen Welterschließung und die Aufhebung der gegenseitigen Isolation von Natur- und Geisteswissenschaften" (VIII). Mit James und Peirce insistiert D. zu Recht auf einem allgemeinen, Wissenschaft und Lebensorientierung (Kunst, Religion, Philosphie) umfassenden Wahrheitsbegriff, weil alles andere zu einem Reduktionismus führe und auch für die Wissenschaft negative Folgen habe. Die Theologie ist für ihre Kommunikationsfähigkeit auf Wissenschaft angewiesen, und ebenso ist der Glaube konstitutiv für das Werden des Wissens. „Die Logik der Forschung schließt Glauben und Wissen (bei aller notwendigen Differenzierung nach den unterschiedlichen Einzelwissenschaften) so zusammen, wie Peirce Abduktion, Deduktion und Induktion als unterscheidbare, aber aufeinander angewiesene Schlussformen aller menschlichen Erfahrungsverarbeitung nachgewiesen hat" (300). D. verdeutlicht sein Anliegen durch den Verweis auf zwei Dinge, welche die amerikanische Religionsphilosophie gegenüber der deutschen Diskussion, in der seit 200 Jahren der „transzendentalphilosophische Schnitt zwischen Wissen und Glauben" vorherrschte, auszeichnet: „das Festhalten und Weiterentwickeln des Zusammenhangs von Religion und *Kosmologie*" und „das Festhalten und Weiterentwickeln eines wissenschaftstheoretischen *Praxiskriteriums* im Zusammenhang von Glauben und Handeln" (307). Kosmologie als spekulative Naturphilosophie hat auf die Frage zu antworten, was „die Natur selbst in ihrer schöpferischen Entwicklung und Regularität bedeutet, so dass in ihr zur Realität kommen kann, was Menschsein (in den Wissenschaften, in Kunst, Religion und Philosophie) offensichtlich ausmacht" (307 f.). Das ist freilich eine Aufgabe, die Theologie und Philosophie allein nicht leisten können. Der Hinweis auf die amerikanische Religionsphilosophie ist zugleich ein Appell an das Selbstverständnis der Naturwissenschaften, eine Frage an den Geist, in dem sie betrieben werden. Gefordert wird ein Geist der Forschung, in dem Lebenserfahrung, Wissen und Glauben sich nicht trennen lassen, weil zu einer schöpferischen Naturwissenschaft „die Lebens-, Lern- und damit Praxissituation" (309) derer gehört, die Wissenschaft betreiben. F. Ricken S. J.

Steinke, Johannes Maria, *John Polkinghorne*. Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie (Religion, Theologie und Naturwissenschaft; Band 4). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. 132 S., ISBN 3-525-56976-9.

Obwohl John Polkinghorne (= P.) seit Jahrzehnten im Bereich ‚Naturwissenschaft – Theologie' tätig ist und im angelsächsichen Raum, zusammen mit Jan Barbour und Arthur Peacocke, einen großen Namen hat, wurde er in Deutschland nur sehr verhalten rezipiert, was wohl daran liegt, daß seine Bücher erst seit einigen Jahren und hier wiederum nur sehr zögerlich übersetzt werden.

In dieser Situation ist eine Einführung und Kritik seines Werkes von großem Nutzen. Wer sich einen ersten Überblick verschaffen will, ist mit Steinkes Arbeit, trotz ihres geringen Umfangs von gerade einmal 120 Seiten, sehr gut bedient.

Steinke geht in fünf Schritten vor. Erstens nimmt er den Menschen und das Prinzip der Personalität als Ausgangspunkt, handelt dann zweitens über Naturwissenschaft und drittens Theologie, beschreibt viertens das für P. zentrale Anliegen einer ‚Konsonanz' zwischen zweitens und drittens und beleuchtet und kritisiert in einem Teil fünf die philosophischen Hintergründe, um mit einer generellen Bewertung abzuschließen.

1. „Ausgangspunkt Mensch": Dies gilt in einem doppelten Sinn. Einmal gibt es nach P. einen „Primat der Personalität", insofern der Mensch kein Randphänomen im Universum ist und insofern sich auch Wissenschaft nur als von Menschen hervorgebrachte verstehen läßt, andererseits steht auch der Mensch P. selbst im Mittelpunkt, insofern er zunächst Physiker, dann aber auch Theologe ist, der diese beiden Disziplinen vereinigen möchte. Dabei ist sein leitendes Interesse ein apologetisches: Er möchte den wissenschaftsgläubigen, atheistischen Kollegen zeigen, daß auch Theologie ein rationales Unternehmen ist, durchaus vergleichbar mit der Physik.

Im zweiten Teil über „Naturwissenschaft" wird P.s Epistemologie skizziert, wonach es eine Korrespondenz von Subjekt und Welt gibt, eine prinzipielle Intelligibilität, die beides verbindet. Dabei erfordert der Akt des Erkennens Kreativität und intuitive Fähigkeiten, nicht nur rein logische, wie P. im Anschluß an M. Polanyis „personal

knowledge" betont, wonach Wissenschaft treiben ein wertdurchdrungenes Unternehmen ist.

Insgesamt vertritt P. eine realistische Position, die aber den Kantischen Gesichtspunkt einer Konstitution des Erkennens nicht hinreichend ins Spiel bringt. Die Grenzen der Naturwissenschaft liegen darin, daß sie den personalen Hintergrund ihrer selbst nicht thematisieren kann, ferner in der Unfähigkeit, metaphysische Grundfragen zu beantworten wie die, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts.

Im dritten Teil über ‚Theologie' versucht P., diese Disziplin gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern zu verteidigen, indem er ihre Wissenschaftlichkeit herausstreicht. Er unterscheidet zwischen religiösen Erfahrungen, die der natürlichen Theologie zugrunde liegen, und religiösen Erfahrungen im eigentlichen Sinn. Eine natürliche Theologie ließe sich ableiten aus der Schönheit, Werthaftigkeit und Erkennbarkeit der Welt, der Sehnsucht nach Unsterblichkeit, ferner aus dem *fine-tuning* der Naturkonstanten. Die eigentliche religiöse Erfahrung sei mystisch (Immanenz), numinos (Transzendenz) oder vermittelt (Heilige Schrift, Tradition, Lebensvollzug usw.). Aus der religiösen Erfahrung lasse sich eine „Theologie erster Ordnung" ableiten, die sich zu dieser Erfahrung verhalte wie die Physik zum Experiment. Eine „Theologie zweiter Ordnung" = „theological metaphysics" sei der Versuch, Theologie als Interpretament auch der Naturwissenschaft heranzuziehen, also das, was man auch ‚Theologie der Natur' genannt hat.

In einem vierten Teil beschreibt Steinke die „Konsonanz von Naturwissenschaft und Theologie", die für P. ihre Übereinstimmung kennzeichnet, aber eine solche, die „Komplementarität" nicht ausschließt. Die Konsonanz beider wird in methodologischer und inhaltlicher Rücksicht hergestellt. In methodologischer Rücksicht gleicht P., wie angemerkt, das Vorgehen der Theologie weitgehend dem der Naturwissenschaft an. Inhaltlich bezieht er sich etwa auf das *fine-tuning* der Naturkonstanten, das im Licht des Glaubens neue Plausibilität gewinnt. Sodann können von hier aus das ‚Leib-Seele-Problem' oder das Handeln Gottes in der Welt oder Topoi wie Sündenfall und Eschatologie neu interpretiert werden. Das Problem ‚mentaler Verursachung' des Eingreifens Gottes in den Weltzusammenhang wird so ‚gelöst', daß P. unterstellt, die Welt sei nicht kausal geschlossen. Die Chaostheorie im Konnex mit der Quantentheorie hätten ferner gezeigt, daß es kausale Einflüsse ohne Energieübertrag geben könne, die rein auf sogenannter „aktiver Information" beruhten und eine „downward causation" möglich machten. Auch das Leib-Seele-Problem wird so ‚gelöst', daß die Seele nicht etwa ‚Form', sondern „Information" des Körpers ist.

In einem fünften Teil beleuchtet und kritisiert Steinke den „philosophischen Hintergrund" P.s, indem er die Abhängigkeit von Polanyis Konzept nachweist, vor allem aber seinen Erfahrungsbegriff kritisiert, der allzu undifferenziert sei. Es sei z. B. nicht klar, welche Rolle das kognitive Moment in der religiösen Erfahrung spiele, inwiefern dieser Begriff sich nicht doch am Subjekt-Objekt-Schema der Naturwissenschaften orientiere und ob er nicht wesentliche Aspekte ignoriere, wie z. B. die ‚transzendentale Erfahrung' bei Karl Rahner, die durch alltägliche Vollzüge vermittelt sei.

Weiter kritisiert Steinke zu Recht den von P. vertretenen „dual aspect monism" als unverträglich mit seinem mathematisch und ethisch motivierten Platonismus, ferner das Unausgegorene seiner „downward causation" und einer Vorstellung von Seele als „Information", die Gott instand setzen soll, nach der Auferstehung neue Körper mit ihr zu verbinden. Steinke fragt zu Recht, ob personale Identität dann noch gewährleistet sein könne. Insgesamt ist zu fragen, ob ein derart eng mit den physikalischen Prozessen verwobener Gott nicht zum immanenten Weltprinzip degeneriert, dessen Transzendenz nicht mehr zu halten ist?.

Die philosophische Kritik Steinkes trifft überall wunde Punkte, aber vielleicht sollte man noch einen hinzufügen: Nach P. – und Steinke folgt ihm hierin – bietet eine christliche Schöpfungsmetaphysik eine konsistentere Erklärung der Gesamtheit von Erfahrung als der Naturalismus oder Materialismus. Naturwissenschaft reißt Fragen auf, die sie selbst nicht beantworten kann.

Aber hier wäre rückzufragen: Könnte es nicht sein, daß solche Fragen schon innerhalb einer Metaphysik der Natur beantwortet werden können, die voraussetzungsärmer, d. h. nicht schon = „theological metaphysics" wäre, wie z. B. Whiteheads oder Peir-

ces Metaphysik? Solche Autoren haben doch gerade den Anspruch erhoben, P.s Frage zu beantworten: „What ties it all together?" Welche Eigenschaften der Synthese P.s machen es erforderlich, in eine voraussetzungsreichere „Theologie zweiter Ordnung" umzuschwenken, statt sich mit einer Metaphysik der Natur zu begnügen?

Vielleicht hätte man sich auch manchmal eine etwas schärfere Kritik an der Theologie P.s gewünscht. Während Steinke in Teil 5 die Philosophie kritisiert, fehlt ein solcher Teil für die Theologie. Doch der Systemzwang, unter den sich P. setzt, indem er Naturwissenschaft und Theologie zu stark parallelisiert, hat zuweilen desolate Konsequenzen. Nach P. verhält sich Experimentalphysik zu Theoretischer Physik wie religiöse Erfahrung zur Theologie. Weil nun in der Physik die Theorie der Praxis übergeordnet ist, führt dies zu einer falschen Gewichtung der Theologie gegenüber dem Glaubensakt: Er wird sekundär.

Weil die Physik nach P.s Auffassung ‚bottom-up' vorgeht, überträgt er dies auf die Theologie. Läßt sich in einer solchen Konzeption die Gnade überhaupt noch denken, denn wenn irgendetwas ‚top-down'-Charakter hat, dann wohl das Geschenk der Gnade, wobei ironischerweise hinzukommt, daß eine gut begründete Auffassung von Naturwissenschaft dieser ebenfalls ‚top-down'-Charakter zuschreibt, nämlich die Popperche. (Steinke kritisiert mit Recht P.s ausfallende Kantrezeption, aber dasselbe gilt auch für seine verkürzte Darstellung der Popperschen Philosophie, die im wesentlichen auf Kant aufbaut.)

Die erzwungene Parallelisierung zwischen Physik und Theologie hat auch die merkwürdige Konsequenz, daß P. die Theologie über die Offenbarung stellen muß. So vergleicht er z. B. Vorläufervertreter der Quantentheorie wie Niels Bohr mit der Bibel und die endgültige Formulierung dieser Theorie mit dem Credo von Chalzedon, oder er nennt umstandslos das Neue Testament ein „experimental notebook to science"! Auch das Credo ist noch theoretisch überbietbar: „Christology has not yet found it's Dirac." Das heißt, so wie Dirac den Welle-Teilchen-Dualismus der Quantentheorie in der Quantenfeldtheorie aufhob, so müsse man die zwei Naturen Christi in einer höheren Theorie aufheben!

Die Überphysikalisierung zeigt sich auf Schritt und Tritt: P. identifiziert z. B. das Modelldenken der Physik mit dem symbolischen Denken der Theologie. Doch ein Modell trifft etwas Wahres am Gegenstand direkt und abstrahiert von anderen Aspekten, während ein Symbol seinen Gegenstand *immer* nur indirekt trifft.

So spricht auch P. Gott die Allwissenheit, also das Wissen um die Zukunft, ab, weil die Zukunft nicht vollständig determiniert sei. Das setzt voraus, daß Gott so in der Zeit ist wie wir und daß sein Wissen auf nomologisches Wissen beschränkt ist wie das unsrige. Woher weiß das P.?

Die zuletzt genannten Engführungen findet man auch bei Jan Barbour und bei Arthur Peacocke. Es scheint im angelsächsischen Bereich eine Tendenz zu geben, Theologie allzu sehr nach Maßgabe der Naturwissenschaft zu stilisieren. Vielleicht sollte man ihre Differenzen stärker herausarbeiten, auch wenn das bei den Zeitgenossen nicht so gut ‚ankommt'.

All dies mindert jedoch nicht den Wert von Steinkes Arbeit. Obwohl die Einführung von Astrid Dinter (1999) in P.s Werk viel ausführlicher ist als seine, bleibt sie doch hinter Steinke zurück, einerseits, weil sie einen mißgünstigen Blick auf diesen Autor wirft, andererseits, weil ihre oft sehr negativen Urteile nicht so scharfsinnig sind wie die von Steinke, der zudem immer das Prinzip der wohlwollenden Interpretation beachtet.

H.-D. Mutschler

Sala, Giovanni B., *Kant, Lonergan und der christliche Glaube.* Ausgewählte philosophische Beiträge. Festgabe zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von *Ulrich L. Lehner* und *Ronald K. Tacelli.* Nordhausen: Bautz Verlag 2005. 569 S., ISBN 3-88309-236-3.

Vorliegender Bd., der von zwei Freunden des langjährigen Dozenten an der Hochschule für Philosophie, München, herausgegeben wurde, umfaßt sechzehn, bereits in verschiedenen Organen veröffentlichte Beiträge. Der Verf. selbst hat eine einleitende Übersicht der einzelnen Artikel vorangestellt. Der Löwenanteil ist Kant zugefallen, was nicht

überrascht, da Sala (= S.) in den vergangenen Jahren als Forscher der Philosophie Kants hervorgetreten ist. Die ersten dreizehn Beiträge betreffen die „Kritik der reinen Vernunft", die „Kritik der praktischen Vernunft" und die Religionsschrift. Es folgen zwei andere über den Lehrer des Jubilars, der ein ausgezeichneter Thomas-Kenner war, und einer über „Das Böse und Gott als Erstursache nach dem hl. Thomas von Aquin". Daß im Buchtitel auch vom „christlichen Glauben" die Rede ist, erklärt S. aus der Überzeugung, daß „die mit dem Namen Kants verbundene ‚Hinwendung zum Subjekt' imstande ist, jene Rationalität des Menschen an ihrer Quelle zu entdecken, die der christliche Glaube voraussetzt und zu ihrer Vollendung und zugleich Überbietung führt". „Allerdings", fügt er hinzu, „hängt dies davon ab, wie die Hinwendung durchgeführt wird" (11). Aus den vorgelegten Schriften geht hervor, daß Kant und S. die Hinwendung auf sehr verschiedene Weise vollzogen haben und daß sie deshalb zu sehr verschiedenen Resultaten gelangt sind.

Es empfiehlt sich deshalb, die Lektüre des Buches mit den zwei Beiträgen über Lonergan zu beginnen, dessen Denken S. als Schlüssel für die Interpretation Kants, vor allem der ersten Kritik, dient.

Die erkenntnistheoretische Grundfrage ist nach S. nicht die neuzeitliche Frage, *ob* wir die Wirklichkeit erkennen, sondern *was* die menschliche Erkenntnis ist. Es gilt nämlich, jegliche vorgefaßte (wenn auch nicht thematisierte) Theorie zu meiden, die dann im voraus über den ontologischen Stellenwert dessen entscheidet, was wir erkennen. Demnach lautet die Leitfrage der Untersuchung: „Was tun wir, wenn wir erkennen?" (473). Denn der ganze Erkenntnisprozeß ist bewußt; deshalb ist es möglich, ihn in seinen verschiedenen Handlungen zu analysieren, die Normen zu erfassen, denen gemäß eine Handlung die nächste hervorruft, bis das Ganze zustandekommt, das wir Erkenntnis im vollen Sinne des Wortes nennen. Die menschliche Erkenntnis erweist sich als eine dreigliedrige Struktur aus (a) Erfahrung, der (b) eine Einsicht folgt, welche sich in einem Begriff ausdrückt, der dann (c) auf seine Korrektheit (ob nämlich alle dazugehörigen Daten in der Erfahrung tatsächlich vorliegen und kein Datum vorliegt, das ihn in Frage stellen könnte) nachgeprüft wird, bis das Gedachte in einer absoluten Position bejaht und so als Sein erkannt wird. Die Fähigkeit unserer Erkenntnis, das Sein zu erreichen, ergibt sich also aus der Uneingeschränktheit unseres Erkennntisstrebens (Intentionalität), das nach dem Sein fragt, zusammen mit der absoluten Position des Urteils („ist"), in dem allererst das zunächst gedachte Objekt als Sein erkannt wird.

Anhand dieser Lehre ist es für den Leser nicht schwierig zu verstehen, warum S. im zweiten und dritten Artikel den Phänomenalismus von Kants KrV als eine „sensualistische Version des Intuitionismus" diagnostiziert. Dafür beruft er sich auf den einleitenden Absatz der Transzendentalen Ästhetik (A 19), in der die sinnliche Anschauung für die einzige Erkenntnishandlung gehalten wird, die imstande ist, die Wirklichkeit zu erreichen, während das „Denken" völlig im Dienst der durch die Sinne vermittelten „Erscheinung" der Wirklichkeit steht. Dabei ist zu bemerken, daß, während der Verstand den Erscheinungen jene Ordnung hinzufügen kann, die sie zu einem intelligiblen Gegenstand macht, der Vernunft mit ihrer Tendenz zum Unbedingten keine konstitutive Funktion zum Zustandekommen der Erkenntnis zugeschrieben wird. Sie übt lediglich eine systematisierende Funktion hinsichtlich der bereits erkannten Phänomene aus. Kein Wunder, daß da, wo das Urteil bloß in einer Synthesis von Subjekt und Prädikat besteht, das Unbedingte des Seins nicht erreicht wird. Von der ersten Kritik findet der Leser im Sammelbd. auch eine Gesamtdarstellung und Würdigung sowie eine Skizze ihrer langwierigen Entstehungsgeschichte. Zur weiteren Vertiefung des Werkes dient ein Aufsatz über „Die Metapher des Richters", die Kant in der Einleitung zur zweiten Auflage der KrV bringt, um die Funktion des Apriori des Verstandes zu erläutern. Kant sieht im Richter, „der die Zeugen zwingt, auf [seine] Fragen zu antworten", den Beweis für die thetische Funktion, die er dem Apriori zuschreibt (deshalb spricht er von einem „hineinlegen"). Dem hält S. entgegen, daß auf das kreativ-vorwegnehmende Moment im Erkenntnisprozeß ein kritisch-reflektierendes Moment folgt, das die Richtigkeit dessen nachprüft, was zunächst bloß als Hypothese gegolten hat. Die juridische Intelligibilität wird deshalb vom Richter nicht in den Tatbestand hineingelegt, sondern sie wird in ihm entdeckt. Zur theoretischen Philosophie Kants, und zwar mit Einschluß der vorkritischen Schriften und einer Fortsetzung in den zwei anderen Kritiken gehört „Die Got-

tesfrage in den Schriften Kants", wo S. der Reihe nach sämtliche Gottesbeweise und die Kritik an den Beweisen zusammenfassend darlegt, die er ausführlich in seinem großen Buch von 1990 analysiert hatte.

Im Teil über die Moralphilosophie folgen auf eine Darlegung der „Kritik der praktischen Vernunft" insgesamt zwei ausführliche Studien über die Ethik Kants. Die erste geht auf seine Ethik ein, die bekanntlich als repräsentativ für die moderne „Ethik der Normen" oder „Gesetzesethik" gilt. S. schließt sich an J. Schmucker und D. Henrich an, um den Weg zu rekonstruieren, auf dem Kant in der ersten Hälfte der 60er Jahre zu seinem eigenen formalen Prinzip des sittlich Guten gelangte. Dann untersucht er, wie Kant im ersten Abschnitt der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" dieses Prinzip argumentativ begründet hat. Der Leser mag sich wundern, daß die Kantische Alternative – Bestimmungsgrund des Willens kann entweder der Gegenstand, „sofern er mir angenehmen ist" (A 38), oder aber „das formelle Prinzip des Wollens" (A 14) sein – von den meisten Kant-Forschern kommentarlos hingenommen wird. Denn es ist offenkundig, daß es ein Drittes gibt, nämlich das Objekt als sittlich gut, d.h. als zum Menschen als Menschen passend; wodurch der Formalismus hinfällig wird (ohne freilich, daß die Allgemeinheit des Imperativs aufgehoben wird).

Die zweite Studie, „Wohlverhalten und Wohlergehen", handelt nochmals vom moralischen Gottesbeweis. Sie unterscheidet sich von der früheren Fassung desselben Themas im Buch von 1990 darin, daß sie zwei Grundaspekte des Beweises getrennt und deutlicher erörtert. Im ersten Teil wird dargelegt, warum dasselbe *medium probationis* für die Annahme Gottes, nämlich das höchste Gut, doch zu drei verschiedenen Fassungen des Beweises geführt hat. Der Grund liegt darin, daß der Formalismus Kant daran hindert, den Zusammenhang von Sittlichkeit und Glückseligkeit aufrechtzuerhalten, während die Autonomie ihm verbot, sich auf Gott zu berufen, der die Glückseligkeit für die Einhaltung eines Gesetzes verwirklichen sollte, das er gar nicht erlassen hat. Im zweiten Teil erörtert S. die Frage einer eudämonistischen Ethik, die Kant trotz der Schwierigkeiten aus den Prinzipien seiner eigenen Ethikkonzeption vertreten hat. Sachlich gilt hier folgendes: Mit der Berufung auf den Zusammenhang von Wohlverhalten und Wohlergehen will man nicht sagen, daß es ohne die Anerkennung Gottes im Prinzip unmöglich sei, ein sittlich gutes Leben zu führen, wohl aber, daß eine absolute Verpflichtung zu einem guten Lebenswandel, die letztlich zu genau demselben Endresultat wie ein schlechter Lebenswandel führen würde, unmöglich ist. Ein echt uneigennütziges Handeln ist nicht dasselbe wie ein sinnloses Handeln. Wo aber kein Ziel, da ist auch kein Sinn.

Der Aufsatz über „Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift" zeichnet zuerst die Grundzüge dieser Schrift nach: Sie ist eine Analyse der christlichen Religion vom Standpunkt der „bloßen" Vernunft und deshalb, in der Tat, eine philosophisch gewendete christliche Dogmatik! Dieser Charakter gilt in erster Linie für die Behandlung der Person Jesu im zweiten Stück des Werkes. Darin wird die Mensch gewordene zweite Person im dreifaltigen Gott zu einer in jedem Menschen innewohnenden „personifizierten Idee des guten Prinzips". Eine solche Reduktion Jesu auf das Symbolisch-Moralische wird entsprechend für sämtliche Mysterien des Lebens Jesu durchgeführt.

Summa summarum ist die Festschrift ein intellektuell anspruchsvolles Buch, das in überraschender Vielseitigkeit auf sowohl historische wie systematische Weise fundamentale Strukturzusammenhänge des menschlichen Erkennens und Wollens herausarbeitet. Die Anwendung der introspektiven Methode hat es dem Verf. ermöglicht, eine in den Daten unseres empirischen, intelligenten, rationalen und moralischen Bewußtseins nachprüfbare Auffassung des Menschen zu entwickeln, die aber nicht beim bloß Faktischen stehenbleibt, sondern im selben Bewußtsein das Normative ans Licht bringt.

W. Csech

Bünker, Arnd, *Missionarisch Kirche sein?* Eine missionswissenschaftliche Analyse von Konzepten zur Sendung der Kirche in Deutschland (Theorie und Praxis; Band 23). Münster: LIT 2004. 524 S., ISBN 3-8258-8128-8.

Bünker (= B.), der hier seine bei Giancarlo Collet am Missionswissenschaftlichen Institut in Münster eingereichte Dissertation vorlegt, markiert schon mit dem Fragezei-

chen im Titel das „Peinlichkeitspotential" (R. Bucher), das in den Konzepten missionarischer Pastoral für Deutschland offenbar gegeben ist. Solchen Konzepten bzw. Texten, nicht den Praxismodellen, gilt die Arbeit.

Im ersten Kap. (16–114) schickt B. wissenssoziologische Klärungen von Religion und Mission voraus, die von Kauffmann, Luckmann und Schütz her beim lebensweltlichen Konstrukt der Alltagswirklichkeit, ihren Grenzen und Transzendenzen einsetzen; Religion sei dann „der Wissensvorrat bzw. die kognitive Struktur, mittels derer eine Gesellschaft die Erfahrung großer Transzendenz bewältigt" – dies im Kontext moderner Gesellschaft (37), die das Ich „komponentialisiert", nämlich in einer Pluralität verschiedener Lebenswelten agieren lasse (43) und unter Entscheidungszwang setze (54). „Säkularisierung" meint dann den Rückzug nicht der Religiosität schlechthin (75), sondern der institutionalisierter Religionsmonopole (vgl. 80), deren Selbstverständnis allerdings in Spannung zu dieser Entwicklung stehe (91). B. sieht hier, über seine Referenzautoren hinaus, zwei konkurrierende Offenbarungsmodelle, mit denen er das fragliche Selbstverständnis fassen will: Einem binnenkirchlich fixierten „instruktionstheoretischen" Verständnis trete ein „kommunikationstheoretisches Glaubensverständnis" (92/93) entgegen. Bekehrung oder Teilnahme am Heilshandeln Gottes, Ekklesiozentrik oder Weltauftrag: So stellt sich für B. der alles bestimmende Dualismus dar, den er, von den Missionswissenschaften ausgehend (95–114), in allen Konzepten missionarischer Kirche erkennen will.

Kap. II (115–225) sichtet materialreich missionstheoretische Überlegungen der ökumenischen Weltmissionskonferenzen bis 1963, des II. Vatikanischen Konzils und seiner gesamt- bzw. kontinentalkirchlichen Rezeption bis hin zu den römischen Kontinentalsynoden. Die Institution Kirche und ihre Amtsträger stehen einer Welt der Laien gegenüber; Verkündigung bzw. Evangelisierung und Dialog erscheinen als gegenläufige Größen. Insgesamt dominiere das instruktionstheoretische Konzept die kommunikationstheoretischen Ansätze (vgl. resümierend 225).

Kap. III konfrontiert die „Missionsländer Deutschland und Frankreich" (226–299); B. erinnert an Josef Pieper, Alfred Delp und Ivo Zeiger sowie Yves Daniel und Henry Godin – frühe und hochrangige Problemanzeigen, in denen ebenfalls die genannten Konzepte miteinander konkurrierten.

Kap. IV (300–367) nimmt den Impuls der französischen Bischöfe, „Proposer la foi" (1994/1995), auf und wertet ihn als Versuch kirchlicher Selbstimmunisierung, die auf kritische Analyse ebenso verzichte wie auf eine weltkirchliche Perspektive (bes. 332, 337, 350, 356). Vorgeschlagen (= proposer) werde letztlich ein fertiges religiöses Wissen, auch wenn die Freiheit der Adressaten ernstgenommen sei (340–341); eine „Selbstevangelisierung" als Voraussetzung der Fremdevangelisierung falle aus (346 – obwohl in der Rezeption des Papiers bezeichnenderweise die Selbstevangelisierung überwiege: 362 bzw. 367), auch wenn die Missionsvorstellung nicht mehr „hegemonial" geprägt sei (349) – eine Folge der konzeptuellen Ekklesiozentrik. Adressaten und Inhalte des „Vorschlagens" blieben unklar (356), das Ganze erwecke den Eindruck einer „bricolage" (367).

Auch die „Zeit der Aussaat", die im missionarischen Konzept der deutschen Bischöfe angesagt werde, scheint mehr auf eine binnenkirchlich fixierte Selbstermutigung zu zielen, die B. in Kap. V kritisch nachzeichnet (368–439). Auch hier erkennt B. „keinerlei Ansatz für eine inhaltliche Auseinandersetzung mit fremdem religiösen Wissen" (374; vgl. 385), und auch die biblischen Metapher des Missionskonzeptes „skizzieren [...] keine biblische Theologie, sondern das heutige Selbstverständnis der deutschen Bischöfe bzw. ihre Wahrnehmung der Gegenwart sowie ihr Verständnis der Mission" (401). „Kurz: die Zeit der Mission ist die Zeit der Verkirchlichung einer Gesellschaft und die Zeit bis zur verkirchlichten Gesellschaft" (404), Fundament des Konzeptes ein ekklesiozentrisches Religionsmonopol (vgl. 411–417), nicht das absichtslose Überschreiten eigener Grenzen zum anderen hin, um das eigene Innere wirklich zu erreichen (Kritik in Anlehnung an M. Kehl bzw. O. John, 414–415). Eine Definition für Mission bzw. Verkündigung habe allenfalls Bischof Wanke in seinem Brief über den kirchlichen Missionsauftrag in Deutschland 2000 versucht (431–433). Die deutschen Bischöfe insgesamt bezögen sich nicht auf das konziliare Missionsdekret *Ad Gentes*, sondern auf die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* (436).

In Kap. VI (440–490) greift B. nochmals sein leitendes duales Modell des Offenbarungsverständnisses auf (441–443), um die Typen der untersuchten Missionskonzepte im Ergebnis zu charakterisieren. Wie hingegen das missionarische Zeugnis der Kirche aussehen solle, umreißt er „perspektivisch" im zweiten Teil des Schlußkap. Verkündigung sei „Dienst an der Erinnerung", die in einem dialektischen Verhältnis zum kirchlichen Zeugnis stehe (468), sich in- und außerhalb der Kirche artikulieren und in die Lebenswelten der anderen inkulturieren müsse (470–473). Kirchenzugehörigkeit mache sich am Zeugnis fest und plausibilisiere sich in der Feier (473–476). Sie nehme die Biographie als kognitive Herausforderung an (476–479) und werde ihre Plausibilisierungsstrukturen dezentralisieren (479–480), indem sie die „Privatwelt als Ort religiöser Wissensproduktion" ernstnehme (481–485). Eine parteiliche und konfliktive Kirche werde zum lebensweltlichen Nachbarn der anderen und halte gerade so fest „an der konfliktträchtigen und risikoreichen Mission Gottes" (490).

B. hat die gängigen Konzepte einer missionarischen Pastoral materialreich von ihren wissenssoziologischen Voraussetzungen her rekonstruiert. Das vieldiskutierte „Missionsland Deutschland" trägt, wie er zeigt, immer auch quasi im Negativabdruck die Züge dessen, der es beschreibt; von den Bricolagen einer kirchlichen Selbstermutigung aus scheint es noch ein weiter Weg zu sein bis zur analytischen und selbstkritischen Wahrnehmung der anderen und ihrer Lebenswelten. Darin ist ihm uneingeschränkt Recht zu geben. Etwas starr scheint mir allerdings sein kritisches Schema der beiden konkurrierenden Konzepte von Offenbarung zu sein, die nur knapp eingeführt und kaum theologisch begründet werden. Das Potential der Kritik an den kirchlichen Dokumenten, wie es etwa bei Medard Kehl (Stichwort: absichtslose und unbedingte Mission) oder Othmar John (Stichwort: Grenzüberschreitung der Kirche) gegeben ist, bleibt argumentativ weitgehend ungenutzt. So erscheinen B.s eigene Optionen recht abstrakt und appellativ; insbesondere der Begriff des „Dienstes an der Erinnerung" verdiente ein stärkeres Profil – und eine Unterscheidung vom instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell: Wie viele Entwürfe, die B. kritisch als „instruktiv" bezeichnet, gelten eben *auch* diesem „Dienst an der Erinnerung"! Aber diese Einwände wiegen verhältnismäßig leicht angesichts der Fülle des erschlossenen Materials und der kompetenten Problemanzeige, an der sich noch manche missionswissenschaftliche und auch dogmatische Studien werden abarbeiten müssen. P. Hofmann

4. Praktische Theologie

Berten, Ignace/Eggensperger, Thomas/Engel, Ulrich (Hgg./éds.), *Gemeinwohl im Konflikt der Interessen.* Gesellschaftspolitische, sozialethische und philosophisch-theologische Recherchen [Le bien commun dans le conflit des intérêts. Recherches sociopolitiques, socio-éthiques et philosophico-théologiques sur l'Europe]. Münster: LIT 2004. 152 S., ISBN 3-8258-7780-9.

In diesem schmalen deutsch- und französischsprachigen Aufsatzbd. werden Begriffe wie Subsidiarität, Souveränität, Gemeinwohl, Gemeinsinn, Solidarität und das Themenfeld der kulturellen Identität im Kontext der Europäischen Union untersucht. Dabei spielen historische, juristische, soziologische, philosophische und theologische Diskurse eine entscheidende Rolle. Leider werden diese Diskurse nicht in ein gemeinsames Gespräch gebracht und befruchten sich deshalb auch nicht gegenseitig. Der Rechercheauftrag ist zu groß, als daß ein ausführliches und gewinnbringendes Gespräch über die einzelnen Thematiken geführt werden könnte. Bedauerlich ist, daß die Herausgeber dem Leser über ein Vorwort hinaus (1–2) keine ausführliche Einleitung in die Thematik geben. In einer solchen Einleitung wäre der Ort gewesen, einen roten Faden zwischen den Beiträgen zu spinnen. Diese Aufgabe muß der Leser aber selbst vornehmen – und droht angesichts der Themenvielfalt und Ansammlung von Begriffen zu scheitern. Das heißt nicht, daß nicht das generelle Anliegen zu unterstützen wäre. Es ist notwendig, über den Zustand Europas und die Zukunft des europäischen Modells nach der Osterweiterung

am 1. Mai 2004 und angesichts der weiteren Beitrittskandidaten nachzudenken. Die ablehnenden Voten über die EU-Verfassung in Frankreich und den Niederlanden sind ein Rückschlag für das Projekt Europäische Union. Die Politiker stehen vor einem Scherbenhaufen, und niemand weiß genau, wie es weitergehen soll. Hier zeigt sich zum Beispiel, daß die von *Ewa Popławska* (vgl. 5–29) eingeforderten Referenden die Zustimmung der Bürger nicht unbedingt fördern muß, sondern daß sich hier auch der Unmut über die Politik der Europäischen Union in solchen Referenden auch negativ entladen kann. Sicherlich ist bei der Zustimmung zur Europäischen Union eine bedrohliche Kluft zwischen politischen Eliten und den Bürgerinnen und Bürgern festzustellen. Die Akzeptanz der Bürgerinnen und Bürger sinkt, doch dieser Prozeß kann nicht ausschließlich über ein demokratisches Verfahren aufgehalten werden. Ein solches Verfahren bleibt nämlich blutleer, solange es keine politische Idee von Europa gibt.

Dem Integrationsprozeß ist es zutiefst abträglich, wenn Europa nur als Wirtschaftsgemeinschaft verstanden wird. Auch Joschka Fischer, der ehemalige Außenminister der Bundesrepublik Deutschland, hat in seiner viel beachteten Humboldt-Rede am 12. Mai 2000 in Berlin keine Silbe über eine soziale bzw. sozialpolitische Vollendung der Europäischen Union verloren. Aber gerade das Fehlen eines europäischen Sozialstaatlichkeitsgedankens oder eines sozialpolitischen Gründungsaktes läßt die Skepsis vieler Bürgerinnen und Bürger gegenüber dem Wirtschaftsgiganten Europa größer werden. In diesem Kontext eröffnen sich interessante Verbindungen zum Subsidiaritätsbegriff (vgl. bspw. den Beitrag von *Jean-Claude Lavigne*, 73–87). Der Subsidiaritätsbegriff ist nicht nur ein sozialphilosophischer Grundsatz der Katholischen Soziallehre, sondern auch ein fundamentales Prinzip des EU-Rechts, wonach so wenig europarechtliche Normsetzung wie möglich erfolgen sollte. Die Sozialpolitik liegt weitgehend in der Hand der einzelnen EU-Mitgliedsstaaten, und nach dem Subsidiaritätsprinzip darf die Europäische Union übergreifend nur das regeln, was die Einzelstaaten nicht ausreichend lösen können. Allerdings kann man aus der Perspektive Oswald von Nell-Breunings auch gegen einen solchen engen Subsidiaritätsbegriff argumentieren. Denn die gesellschaftliche Ausdifferenzierung und wirtschaftliche Dynamik der kapitalistischen Wirtschaftsweise im allgemeinen und der Europäischen Union im besonderen führt dazu, daß viele notwendige sozialpolitische Aufgaben aufgrund ihrer Komplexität nicht mehr zureichend von den Nationalstaaten gelöst werden können.

Die Frage nach einer übergreifenden Idee von Sozialstaatlichkeit könnte aber gerade im Kontext des Gemeinwohlbegriffs gestellt werden. Nach Ansicht von *Gerhard Kruip* (55–72) läßt sich eine solche Gemeinwohlkonzeption aber nur als vertragstheoretisch rekonstruierte Konzeption ermitteln. In einer solchen liberalen Gemeinwohlkonzeption fällt das Augenmerk ausschließlich auf die formale Verfahrensgerechtigkeit, während sich eine substantielle Ausbuchstabierung des Gemeinwohlgedanken philosophisch verbietet. Die voraussetzungsvolle „Einsicht in den Nutzen des öffentlichen Gutes Moral" (61) benennt eine solche formale Konzeption zwar, bindet diese Einsicht aber nicht selbst noch einmal theoretisch als eine Konzeption des guten Lebens ein. Solche Vorbedingungen für minimale vertragstheoretische Gerechtigkeitskonzeptionen bilden sich erst im Kontext von Gemeinschaften aus, die den substantiellen Wert der Einsicht in den Nutzen der Moral teilen. Ist die voraussetzungsvolle Einsicht damit nicht selbst bereits eine solche Weltdeutung, die nur als eine Konzeption des guten Lebens oder Gemeinwohlkonzeption gedeutet werden kann? Kruip selbst dekonstruiert seine liberale Gemeinwohlkonzeption, wenn er bei den Subjekten letztlich doch so etwas wie Tugenden bzw. Vorstellungen des guten Lebens voraussetzt (vgl. 68). Deutlicher wird dieses Bedingungsverhältnis in der historisch-begrifflichen Vergewisserung im Artikel von *Th. Eggensperger* (89–98) markiert. Für diesen läßt sich eine als normativer Orientierungspunkt verstandene Gemeinwohlkonzeption nicht ohne Gemeinsinn entwerfen, Gemeinsinn „verstanden als Bereitschaft, den Orientierungspunkt als einen solchen zu akzeptieren" (90). Damit dürfte das Spannungsfeld zutreffend beschrieben sein, in der auch eine liberale Gemeinwohlkonzeption à la Kruip eingebunden ist.

Diese kurzen Bemerkungen zu einigen Ausführungen der Autoren des Bandes machen deutlich, daß die gesellschaftspolitischen, sozialethischen und philosophisch-theologischen Recherchen zu Europa vielleicht gerade angesichts der derzeit grassierenden

Verunsicherung gerade erst am Anfang stehen. Insofern kann man den einleitenden Worten der Herausgeber nur zustimmen, wenn sie die Beiträge als Grundlage weiterführender Diskussionen verstanden wissen wollen. A. Bohmeyer

Marschler, Thomas, *Kirchenrecht im Bannkreis Carl Schmitts.* Hans Barion vor und nach 1945. Bonn: Verlag Nova und Vetera 2004. 544 S., ISBN 3-936741-21-2.

Mit dem Kirchenrechtler Hans Barion (1899–1973) verbindet man gewöhnlich seine Verwicklungen in das NS-Regime und die damit in Zusammenhang stehende Auflösung der theologischen Fakultät in München 1939, aber auch seine fundamentalkanonistische Begründung des römisch-katholischen Kirchenrechts in Abgrenzung zu Rudolf Sohms. Seine Isolierung nach 1945 hat aber eine breitere Beschäftigung mit ihm bislang verhindert, obwohl diese für eine Aufarbeitung der Geschichte der katholischen Theologie im 20. Jhdt. durchaus wünschenswert wäre. Verf., über seine Beschäftigungen mit Barions Braunsberger Kollegen Carl Eschweiler (1886–1936) zu dieser Studie angeregt (13f.), kann das bisherige Barionbild vor allem in zwei Bereichen durch neue Quellen erweitern: Erstmals werden zwei geheime Gutachten Barions zu der theologiegeschichtlich wichtigen Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* ediert, dazu sein Geheimgutachten zum Reichskonkordat von 1933, jeweils verfaßt für staatliche Auftraggeber. Für den II. Teil der Arbeit konnte er vor allem, neben einigen anderen Nachlässen, die zahlreichen (416 Briefe und Karten) Schreiben Barions im Nachlaß des ihn prägenden Juristen Carl Schmitt auswerten, so daß erstmals diese Periode in Barions Denken genauer erschlossen werden konnte.

Barion, Priester der Erzdiözese Köln, promovierte und habilitierte in Bonn unter der Betreuung von Albert Königer. Seine Berufung in Braunsberg wurde wohl v. a. durch den dortigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen Eschweiler betrieben, der ihn auch mit Carl Schmitt bekannt machte; alle drei dürfen in diesen letzten Jahren der Republik als nationalkonservative Katholiken (also außerhalb des Zentrums) gelten (26). Entsprechend bedeutete Hitlers Machtergreifung im Jahre 1933 auch die entscheidende Wende im Leben Barions. Prägend war dabei seine lebenslange Freundschaft zu dem Schmitt-Schüler Werner Weber (1904–1976) im Reichserziehungsministerium, der insbesondere in den 30er Jahren massiven Einfluß auf die Politik des NS-Staates in bezug auf die katholisch-theologischen Fakultäten hatte und der häufig auf Barion als Berater und Gutachter zurückgriff. Beide Vertreter eines preußischen Etatismus versuchten dabei gegen den radikal-antichristlichen Flügel in der Partei die theologischen Fakultäten zu erhalten, sie zugleich aber in einem antiultramontanen Sinn umzugestalten. Barion war dabei stets strikter Gegner des bisherigen politischen Katholizismus und jeder Form von Klerikalismus. In diesem Kontext stehen nun dessen erwähnte Geheimgutachten: In der Apostolischen Konstitution von 1931 sah er den Großversuch einer kurialen Zentralisierung und Gleichschaltung der deutschen Fakultäten im Sinne des römischen Ultramontanismus. Barion schien dieses römische Studiensystem freilich minderwertig (88); er rief den Staat zum Schutz der Unabhängigkeit der deutschen Theologie auf und machte hierzu konkrete rechtliche Vorschläge. Überhaupt war für ihn der starke, ja totale Staat die ersehnte Schutzinstanz gegen die Herrschaftsansprüche der römischen Kurie, der Bischöfe und des politischen Katholizismus. Im Reichskonkordat sah er dementsprechend eine für den Staat viel zu nachteilige Regelung, in welcher dieser von der Kurie übervorteilt worden sei und in dem vielfach die Weimarer Verfassung noch fortzuleben scheine (154f.): Gemäß der traditionellen ultramontanen Taktik (376) sei die Kurie zwar bereit gewesen, viel zu fordern, nicht aber viel zu geben. Zudem lebe in der Katholischen Aktion Pius' XI. der politische Katholizismus noch fort, nur jetzt verdeckter und unter kurialistischer Direktion. Nach einem Redeverbot zu kirchenpolitischen Tagesfragen für Lortz, Eschweiler und Barion durch den Ermländer Bischof Maximilian Kaller am 23. Juni 1934 folgte am 20. August die *suspensio ex divinis* Eschweilers und Barions durch die römische Konzilskongregation. Beide wurden nach Verhandlungen zwischen Reichskirchenministerium und bischöflicher Kurie und nach ihrer (im Falle Eschweilers widerwilligen) Unterwerfung von der Suspension gelöst. Wurde Eschweiler insbesondere wegen seines positiven Gutachtens zur Sterilisa-

tion verurteilt, so ist der Grund für die Maßregelung Barions anhand der bislang zugänglichen Akten unklar: Eventuell hatte man ihn an Eschweilers Gutachten für mitbeteiligt gehalten oder Anstoß an seiner Vortragstätigkeit genommen; vielleicht waren aber auch seine eigenen Gutachten der kirchlichen Seite bekannt geworden. Über W. Weber nahm Barion nach 1933 nicht nur selbst Einfluß auf zahlreiche Neuberufungen; Weber wollte ihn auch 1938 als Eichmann-Nachfolger auf den Münchener Kanonistiklehrstuhl bringen. Die Vorgänge, die schließlich zur Aufhebung der gesamten Fakultät geführt hatten und auf Kardinal Faulhaber ein etwas eigenartiges Licht werfen, sind von Manfred Weitlauff inzwischen nochmals aufgrund weiterer Quellen nuanciert aufgearbeitet worden. Umfassendere Schließungspläne Martin Bormanns und der Reichskanzlei verhinderte vorläufig der Kriegsausbruch. Der Kölner Kardinal Schulte erteilte Barion im Gegensatz zu Faulhaber für Bonn problemlos das *Nihil obstat*. Über Weber war er als Bonner Dekan weiter aktiv auch in Sachen der Fakultätspolitik engagiert, nicht aus prinzipiellem Kirchenhaß, vielmehr mit der Tendenz, die staatlichen Hochschulen und die Theologieprofessoren mittels des Staats vor autoritativer Willkür kirchlicher Oberer zu schützen.

Viel neues Material bringt der Verf. für die Jahre nach 1945: Barion hatte zwischen 1948 und 1957 seine Wiedereinstellung bzw. Emeritierung durchsetzen wollen, scheiterte aber damit und mußte isoliert als Privatgelehrter leben. Die Verbitterung darüber scheint er nicht mehr überwunden zu haben, zumal in seinen Augen ebenso belastete Kollegen in den Entnazifizierungsverfahren ungleich günstigere Regelungen erreicht hatten. Gepägt waren diese Jahre durch eine nahezu ungebrochene Verehrung für Carl Schmitt, auch wenn sich Barion anderen gegenüber gelegentlich auch kritisch über Schmitt äußern konnte (323–329). In der Bonner Fakultät hatten sich Klauser, Schöllgen und Königer in seinem Entnazifizierungsverfahren für ihn eingesetzt; die meisten Professoren, insbesondere der Alttestamentler Friedrich Nötscher, bekämpften jedoch Barions Wiedereingliederung v. a. mit den Vorwürfen, die Umwidmung der Pastoralprofessur und die Abwertung des Hebräischunterrichts als Dekan betrieben zu haben. Auch der Münchener Dekan Richard Egenter äußerte sich negativ. Barion verteidigte sich, seine Parteimitgliedschaft sei in Braunsberg unter Druck beantragt worden und er habe sich nie innerlich zur nationalsozialistischen Ideologie oder zu deren imperialem Militarismus bekannt. Auch habe er immer kanonistisch exakt gelehrt und sich für den Erhalt der theologischen Fakultäten eingesetzt. Hinter dem Scheitern seiner Wiedereinstellung sah Barion den ultramontanen Einfluß auf die nordrhein-westfälische Landesregierung in den fünfziger Jahren wirken und zudem sah er insbesondere in der CDU die einst dem Zentrum immanente Theologisierung des Politischen wirksam (368f.). Auch kritisierte er zahlreiche Kirchenvertreter, die 1933–1945 opportunistisch gewesen seien und sich nun als Widerstandskämpfer feiern ließen (371f.). Ebenso wie seine kirchenpolitischen Grundüberzeugungen sind auch Barions kanonistische Prämissen konstant geblieben: Aus der biblischen Offenbarung lasse sich weder das Sohm'sche System, nach welchem es kein *ius divinum* gebe, rechtfertigen, noch das entgegengesetzte katholische. Hier sei also eine Dezision legitim. Entschied man sich nun anstatt für *sola scriptura* für *sola ecclesia*, so war die weitere gesetzmäßige Ausformung der Kirche völlig konsequent. Da die Offenbarung der Kirche keine politischen Präferenzen nahelege, sei jeder politische Katholizismus freilich Amts- und Herrschaftsmißbrauch. Mit dem Grundgesetz von 1949 sei deshalb nur eine allgemeine Konfessionskunde als Lehrfach, nicht aber ein konfessioneller Religionsunterricht mit religiöser Gesinnungsbildung vereinbar. Auch sei der Zwangscharakter des deutschen Kirchensteuersystems abzulehnen, da dem Staat kein Urteil darüber zukomme, ob die Kirche von ihren Gläubigen bestimmte Pflichten zu Recht einfordere. Konsequent forderte er nun eine vollständige Trennung von Kirche und Staat ein. Im II. Vatikanischen Konzil und den darauf folgenden Reformen sah er schließlich die Selbstauflösung der Kirche eintreten, da sich Sohms Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche nun auch in die katholische Kirche eingeschlichen habe, die historisch Gewordenes relativierbar gemacht habe (458). So blieb dem scharfen Analytiker und umfassend gebildeten Theologen am Ende – so der Verf. – nur die Entwurzelung und die Dekonstruktion der kirchlichen Auflösung übrig.

Dem Verf. ist eine instruktive Studie gelungen, die nicht nur auf den geistreichen, aber kantigen und schwierigen Kanonisten selbst neues Licht wirft. Wohl nicht ganz unumstritten wird sein Schlußfazit bleiben, daß heutige Theologie – von Barion gemahnt – eine erfolgreiche Vermittlung der Ekklesiologie des I. und des II. Vatikanums erst noch leisten müsse (458). K. Unterburger

Fälle und Lösungen zum Staatskirchenrecht. Übungsklausuren mit Fällen und Lösungen, herausgegeben von *Hans Michael Heinig*. Stuttgart [u. a.]: Richard Boorberg 2005. 264 S., ISBN 3-415-03617-0.

Angesichts der Tatsache, daß das Staatskirchenrecht in der Juristenausbildung nur noch am Rande vorkommt, ist es erfreulich, daß das Programm eines Verlages, bei dem in den letzten Jahren für einige andere Rechtsgebiete Fälle und Lösungen erschienen sind, nun auch dieses Rechtsgebiet berücksichtigt hat. Erfreulich ist auch die Zusammensetzung des Autorenkreises: Während die vergleichbaren Bde. zu anderen Rechtsgebieten jeweils nur von einigen wenigen Autoren verfaßt sind, haben an dem Bd. zum Staatskirchenrecht 13 Autoren mitgewirkt, von denen sich viele auf diesem Gebiet bereits einen Namen gemacht haben. Der Bd. enthält elf Fälle. Die Absprache über die behandelten Themen hat sich offenbar vor allem an den einschlägigen Grundgesetzartikeln orientiert. Zwei Fälle besitzen auch eine europarechtliche Dimension; außerdem wurde ein Fall aus dem Bereich des Vertragsrechts hinzugenommen.

Auffällig oft, nämlich in etwa der Hälfte der Fälle, haben sich die Autoren entschieden, die behandelte Problematik am Beispiel des Islam darzustellen. (Christliche Kirchen kommen ungefähr genauso oft vor; ein Fall betrifft eine jüdische Gemeinde.) In der ausgiebigen Beschäftigung mit dem Islam spiegelt sich zum einen die Tatsache wider, daß die deutschen Gerichte gegenwärtig tatsächlich oft mit dem Islam zu tun haben. Zum anderen ist die Behandlung „islamischer" Fälle eine Art Prüfstein dafür, ob das deutsche Staatskirchenrecht in erster Linie an die traditionell in Deutschland verbreiteten Religionsgemeinschaften angepaßt ist oder ob es auch fremden Religionen gerecht wird. Die Antwort fällt eindeutig aus: Die bestehenden rechtlichen Schwierigkeiten des Islam in Deutschland liegen nicht an einer Benachteiligung fremder Religionen durch das deutsche Staatskirchenrecht, sondern an den Schwierigkeiten des Islam, mit den Strukturen eines religiös neutralen Staates zurechtzukommen. Das betrifft insbesondere die Frage des islamischen Religionsunterrichts: Während „islamische" Staaten aus eigener Vollmacht entscheiden, wer die Inhalte religiöser Unterweisung in der Schule festlegt, ist der religiös neutrale Staat in solchen Fragen auf die – für Muslime aus Ländern mit einer Staatsreligion ungewohnte – Selbstorganisation der Religionsgemeinschaften angewiesen.

Andere behandelte Themen sind: die Kopftuch-Problematik, das Schächten, Lärmbelästigung durch Glocken, der Moscheebau, das Selbstbestimmungsrecht in kirchlichen Krankenhäusern, Loyalitätsobliegenheiten im kirchlichen Arbeitsrecht (insbesondere aus europäischer Perspektive), der Erwerb des Körperschaftsstatus, die Kirchensteuer, der Sonn- und Feiertagsschutz, der kirchliche Vermögensschutz sowie Staatsleistungen an Religionsgemeinschaften. Etwa die Hälfte der Fälle ist eng an reale Verfahren vor deutschen Höchstgerichten angelehnt. Bei einem Fall (216) weist der Autor darauf hin, daß es sich um eine tatsächlich von ihm gestellte Klausuraufgabe handelt. Die angebotenen Lösungen sollen nicht nur Kenntnisse im Staatskirchenrecht vermitteln, sondern auch das Einüben der juristischen Methoden vertiefen. Inhaltlich sind alle angebotenen Lösungen überzeugend. Der Schwierigkeitsgrad der Fälle ist recht unterschiedlich: Bei einigen Fällen genügen Grundkenntnisse im deutschen Staatskirchenrecht, um sie aus dem Stand beantworten zu können; bei anderen Fällen – und das sind die spannenderen – ist eine ausgiebige Prüfung erforderlich. Das gilt vor allem für den besonders interessanten Fall (von *Stefan Magen*) über die Verleihung des Körperschaftsstatus an eine islamische Vereinigung. Es war wohl kaum zu vermeiden, daß es bei der Bearbeitung der Fälle hin und wieder zu Wiederholungen gekommen ist, z. B. im Hinblick auf die Problematik, daß die Zulässigkeit von Verfassungsbeschwerden die Berufung auf ein Grundrecht erfordert, daß das BVerfGE bei der inhaltlichen Prüfung aber auch das übrige Verfas-

sungsrecht (insbesondere Art. 140 GG) mit einbezieht. Lobende Erwähnung verdient schließlich auch das ausführliche Literatur- und Sachverzeichnis. U. Rhode S. J.

Fischedick, Walter, *Die Zeugnisverweigerungsrechte von Geistlichen und kirchlichen Mitarbeitern* (Schriften zum Staatskirchenrecht; Band 30). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2006. 172 S., ISBN 3-631-54053-1.

Nach der deutschen Strafprozeßordnung sind Geistliche über das, was ihnen in ihrer Eigenschaft als Seelsorger anvertraut worden oder bekannt geworden ist, zur Verweigerung des Zeugnisses berechtigt; ein ähnliches Zeugnisverweigerungsrecht sieht auch die Zivilprozeßordnung vor. Zudem hat sich der deutsche Staat auch im Reichskonkordat zur Gewährleistung dieser Rechte verpflichtet.

Die vorliegende, von der Juristischen Fakultät der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main angenommene Dissertation stellt in ihrem ersten Kap. die historischen und systematischen Grundlagen der Zeugnisverweigerungsrechte dar. Sie sind ursprünglich aus dem Beichtgeheimnis hervorgegangen, wurden später aber auf die Ausübung von Seelsorge in einem umfassenden Sinn ausgeweitet. Die Zeugnisverweigerungsrechte dienen vor allem dem Schutz des Vertrauensverhältnisses zwischen denen, die sich an die Seelsorger wenden, und den Seelsorgern. Als weitere Normzwecke benennt die Dissertation den Schutz der Privatsphäre dessen, der sich anvertraut, die Vermeidung existentieller Pflichtenkollisionen auf seiten des Geistlichen, den Schutz seiner Berufsfreiheit (die durch Verletzung des Zeugnisverweigerungsrechts gefährdet würde) sowie den Schutz der Religionsausübung. Den Hauptteil der Arbeit bildet das zweite Kap., in dem die geltenden Normen über die Zeugnisverweigerungsrechte der Geistlichen ausgelegt werden. Dabei stellt sich vor allem die Frage, wer genau unter den von diesen Normen verwendeten Begriff „Geistliche" fällt. Verf. legt überzeugend dar, daß dieser Begriff – unter Berücksichtigung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften – nicht auf die geweihten Amtsträger („Kleriker" bzw. „ordinierte" Amtsträger) eingeschränkt werden darf, sondern unter den heutigen Umständen auch andere mit der Ausübung von Seelsorge beauftragte Personen umfaßt. Was die katholische Kirche angeht, fallen daher auch Pastoral- und Gemeindereferenten und -referentinnen unter den Begriff des „Geistlichen" im Sinne der staatlichen Zeugnisverweigerungsrechte. Des weiteren wird gezeigt, daß diese Rechte nicht auf Amtsträger der christlichen Kirchen oder der öffentlich-rechtlich verfaßten Religionsgemeinschaften beschränkt sind, sondern auch von Amtsträgern anderer Religionsgemeinschaften in Anspruch genommen werden können; die Anerkennung solcher Rechte setzt dabei allerdings voraus, daß ihnen eine Verschwiegenheitspflicht im Rahmen der eigenen Ordnung der betreffenden Religionsgemeinschaft entspricht. Das dritte Kap. wendet sich der Frage nach Zeugnisverweigerungsrechten von kirchlichen Mitarbeitern zu, die nicht unter den Begriff „Geistliche" fallen. Solche Rechte sieht Verf. vor allem bei Mitarbeitern innerhalb der verfaßten Kirche gegeben, weniger bei kirchlichen Mitarbeitern im privatrechtlichen Bereich.

Insgesamt ist es dem Verf. gelungen, die mit den Zeugnisverweigerungsrechten verbundenen Rechtsfragen überzeugend zu beantworten. Allerdings ist es in der jüngeren Vergangenheit auf dem Gebiet der Zeugnisverweigerungsrechte in der Praxis auch nicht zu größeren Problemen gekommen. Vor Schwierigkeiten stellt in Zukunft vermutlich eher die damit verwandte Frage der Zulässigkeit von Abhörmaßnahmen. Es ist verständlich, daß die Sicherheitsbehörden bei ihren Versuchen, islamistische Gewalttäter ausfindig zu machen, die Grenzen der Zulässigkeit von Abhörmaßnahmen möglichst weit hinauszuschieben bestrebt sind. Angesichts der staatlichen Pflicht zur Gleichbehandlung der verschiedenen Religionsgemeinschaften können solche Versuche dazu führen, daß die durch die herkömmlichen Zeugnisverweigerungsrechte der Geistlichen geschützten Vertrauensverhältnisse auf dem Umweg der Möglichkeit von Abhörmaßnahmen letztlich doch beeinträchtigt werden. Angesichts dessen macht die vorliegende Dissertation darauf aufmerksam, daß der staatliche Schutz des Beicht- und Seelsorgegeheimnisses ein hoher Wert ist, dessen Infragestellung nicht nur den Kirchen, sondern der Gesellschaft insgesamt Schaden zufügen würde. U. Rhode S. J.

ThPh 81 (2006) 481–502

Gott und der Andere bei Emmanuel Levinas*

Von Hans Hermann Henrix

Einleitung

Im Werk von Emmanuel Levinas begegnet ein Denken, das einen streng philosophischen Charakter hat und in einer immer neu diskutierten Sprache spricht. Es unterläuft das „Griechische" auf jüdische Tradition hin, ohne um den Charakter des Philosophischen besorgt zu sein. Es spricht nicht in einer Bewegung des Denkens aus der Welt hinaus von Gott, sondern mit der Weckung dieses Denkens durch den Anderen. In ihm erscheint das Sinnhafte als das Ethische, ohne die Seinsfrage zu vergessen. Es versteht die Philosophie weniger vom Wortsinn „Liebe der Weisheit" und mehr vom Sachsinn als „Weisheit der Liebe" her. Dem Werk wohnt eine Bewegung auf das Messianische inne, ohne das Näher-Kommen eines Eschatologischen in Aussicht zu stellen. Emmanuel Levinas philosophiert in einer metaphergesättigten Sprache. Diese wird manchmal verkannt.[1] Die Metapher ist bei ihm zu gegenwärtig, um etwa in der Form einer eigenen Metaphertheorie ausführlich von ihm bedacht zu werden. Sie hat freilich für das Verständnis der Beziehung von Gott und dem Anderen in seinem Denken eine eigene Tragweite. Levinas bedient sich eines vertrauten Worts, nimmt den ursprünglichen Sinn wie mit einem Atemzug in sich auf, bedenkt ihn und läßt ihn gleichsam in der Atempause zu Ende kommen, um dann wie mit einem Ausatmen einen neuen, anderen Sinn hervorkommen zu lassen und die andere Bedeutung zu meinen.[2]

1. Metapher: ihr allgemeiner Begriff – und ihre Bedeutung bei Levinas

Die Metapher wird umgangssprachlich als eine bildhafte Ersetzung verstanden. Sie umspiele das bildlich, was ein Begriff als die Sache selbst meine und treffe. Das Mißverständnis der Metapher als lediglich bildhafte und darin uneigentliche Rede fängt kaum noch etwas vom Wortsinn des griechischen *metapherein* („übertragen") ein. Die berühmte Definition von Ari-

* Referat, gehalten bei der Tagung des Zürcher Lehrhauses „In der Spur des Anderen. Eine Tagung aus Anlaß des 100. Geburtstages von Emmanuel Levinas" am 19./20. Januar 2006 in der liberalen jüdischen Gemeinde Zürich.

[1] Vgl. als Beispiel nur: *A. Koch*, Spirituelles Subjekt und unendliche Schuldigkeit. Religionsphilosophische Kritik an Levinas' Anthropologie, in: PhJ 110 (2003) 74–91; die Wortmeldung übersieht Arbeiten zum Subjektverständnis bei Levinas, u.a. *U. Dickmann*, Subjektivität als Verantwortung. Die Ambivalenz des Humanum bei Emmanuel Levinas und ihre Bedeutung für die theologische Anthropologie, Tübingen 1999.

[2] Das Bild der Atmung ist eine von Emmanuel Levinas öfter in Anspruch genommene Metapher, siehe nur in seinem Spätwerk: *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht. Aus dem Französischen übersetzt von *Th. Wiemer*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992 (im Folgenden zitiert als: JdS), 49, 118, 201, 238, 241, 254, 384–388 u. ö.

stoteles sagt: „Metapher ist die Übertragung eines fremden Nomens, entweder von der Gattung auf die Art oder von der Art auf die Gattung oder von einer Art auf eine andere oder gemäß der Analogie" (Poetik, 1457b 6–9).[3]

Bei der Bildung einer Metapher geschieht dem Nomen, Hauptwort oder Substantiv, etwas. Sein Sinn verschiebt sich: Aus einem durch allgemeinen Gebrauch gesetzten Sinn wird ein anderer, fremder Sinn. Das geschieht nicht durch das einzelne Wort als alleiniges: Die Abweichung oder Verschiebung vollzieht sich in einem weiteren Zusammenhang von Worten. Erst dieser Zusammenhang – sei er eine Attributverbindung oder ein Satz, sei er eine umfänglichere Sprach- oder Sinneinheit – vermag es, den „fremden" Sinn gegenüber dem „gebräuchlichen" Sinn des Wortes anzuzeigen beziehungsweise zu stiften. Die Attributverbindung, der Satz oder der Text schafft den Zusammenhang, der für die Abweichung notwendig ist. Ein Alleiniges ist identisch, gleichbedeutend und der Abweichung unfähig. Erst wenn dem alleinigen Substantiv oder Nomen ein Element, eine Verbindung oder ein Satz hinzugefügt wird, ist ein Übergang von einem ursprünglichen Sinn auf einen anderen Sinn möglich. Die Metapher als Geschehen an einem Nomen benötigt Kontext und bedeutet den Übergang von einem Zusammenhang in einen anderen. Der Kontext ermöglicht die Abweichung vom üblichen zum fremden Sinn. Die Metapher ist geglückt, wenn ihr Wort beziehungsweise Nomen in einem anderen Zusammenhang „angekommen" ist. Verfehlt es dieses Ankommen, dann ist kein fremder als neuer Sinn entstanden, sondern Nichtsinn oder gar Unsinn. Die Metapher lebt vom Zusammenhang, Kontext, und klebt an ihm.[4]

Bei Levinas nun lebt die Metapher nicht *so* vom Kontext und klebt nicht *so* an ihm, *daß* ihr Nomen in einem neuen, fremden, anderen als dem angestammten Kontext *Frieden und Richtigkeit findet*. Sie ist keine befriedete Beunruhigung, keine zur Ruhe gekommene Störung des Kontextes; vielmehr markiert sie ihren Sinn durch eine bleibende „Unrichtigkeit" im Sinne einer Ungeradheit oder durch eine bleibende Störung des Kontextes.[5] Bei Levinas ist die Metapher mehr als eine bestimmte rhetorische Figur. Sie ist Ausdruck einer „an-archischen" Sprache, die „in Spuren, die affizieren und provozieren, statt in beherrschten, bestimmten, klaren Feststellungen" spricht.[6] Die Metapher ist Ausdruck einer Bewegung, die sein Denken insgesamt bestimmt und in Unruhe hält. Das Werk erscheint wie ein stets neuer

[3] Zitiert nach: *P. Ricœur*, Die lebendige Metapher, München 1986, 20.

[4] Zur Metaphertheorie siehe weiterhin: *G. Söhngen*, Analogie und Metapher. Kleine Philosophie und Theologie der Sprache, Freiburg i.Br. 1962; *J. Werbick*, Prolegomena, in: *Th. Schneider* (Hg.), Handbuch der Dogmatik Band 1, Düsseldorf 1992, 1–48; 30–38; *A. Haverkamp* (Hg.), Theorie der Metapher, Darmstadt ²1996; *F. Fellmann*, Artikel „Metapher. Philosophisch-hermeneutisch", in: LThK 7 (1998), 188f.; *H. Blumenberg*, Ästhetische und metaphorologische Schriften, Frankfurt am Main 2001.

[5] *Th. Wiemer*, Die Passion des Sagens. Zur Deutung der Sprache bei Emmanuel Levinas und ihrer Realisierung im philosophischen Diskurs, Freiburg i.Br. [u.a.] 1988, 186.

[6] So mit *W. Stegmaier*, Levinas, Freiburg i.Br. 2002, 126.

Anlauf, bei den Phänomenen der Wirklichkeit einzusetzen, sie zu beschreiben und zu analysieren, um über die Ordnung des „Gesagten" hinauszudrängen in die nicht mehr thematisierte „Ordnung" des „Sagens". Diese Tendenz des ganzen Werks, das bei allen Phasen, Entwicklungen und Verschiebungen eine große Kontinuität aufweist[7], äußert sich in einem „metaphorischen" Duktus: Im Wechseln der Zusammenhänge wird auf gedankliche Präzision gedrungen; dabei geben die leitenden Begriffe einander Echo – hier metaphor, dort begrifflich-diskursiv, anderswo buchstäblich. Sie erhalten damit etwas Fließendes und eine Mehrdeutigkeit, die ein Nachlassen der Aufmerksamkeit im Mitdenken nicht erlaubt. Man könnte das Gesamtwerk, das dem Denken der Ander(s)heit des Anderen als wirkliche Exteriorität gilt, eine Metapher nennen. Im Folgenden geht es um einzelne rhetorische Figuren, die einen Übergang vom Begriff zur Metapher bedeuten und dabei das Verhältnis zwischen dem Anderen und Gott bei Levinas berühren.

In diesem Zugang wird von der Bewegung seines Denkens als ganzes nicht abzusehen sein. Sie ist es, die sich im einzelnen Übergang vom begrifflich-literarischen zum metaphorischen Sinn äußert. Es ist zunächst ein Übergang von einem Zusammenhang zum anderen auf der sprachlichen Ebene. Dieser Übergang ist aber darüber hinaus das Hinausdrängen aus dem „Gesagten" *(dit)*; als das „Gesagte" gilt bei Levinas die Sprache im Sinne eines Systems der Verständigung über Dinge. Im Hinausdrängen über solches „Gesagtes" drängt die Denkbewegung auf das „Sagen" *(dire)* zu, das dem sprachlichen Verständigungssystem voraus- und zugrunde liegt. Das „Sagen" meint noch vor den Sprechakten eine Zuwendung des Ich zum Anderen, meine Annäherung an ihn; der Andere ist mir nicht gleichgültig. Im Geschehen des Sagens setze ich mich dem Anderen aus und bin ein „Antworten auf den Anspruch des Anderen".[8] Es „wohnt dem Sagen, Sprechen, Sich-Ausdrücken ein bestimmtes Ethos inne", es ist selbst ethisch.[9] Gleichsam an der Schwelle vom Gesagten zum Sagen ist Metapher dann bei Levinas nicht mehr ein bloßer Wechsel im Verständigungssystem der Sprache und dort von einem (aus)gesagten Kontext zu einem anderen (aus)gesagten Kontext. Vielmehr bedeutet die Metapher ein Übertreffen, ein Überflügeln, ein Darüber-Hinaus des sprachlichen Verständigungssystems oder der

[7] Dies angesichts einer Diskussion über eine „Wende" oder „Kehre" im Werk von Levinas mit: *Dickmann*, 103; und *A. Gelhard*, Levinas, Leipzig 2005, 83 f. sowie 86; Stegmaier spricht von Ausarbeitungen und Akzentuierungen der philosophischen Grundentscheidung; siehe *ders.*, 37–39. Wenn B. H. F. Taureck von „Lévinas' sprachbezogener Wende" handelt, dann bezieht er dies weniger auf eine werkimmanente Kehre und mehr auf Levinas' Ort in der Gegenwartphilosophie: *B. H. F. Taureck*, Emmanuel Lévinas zur Einführung, Hamburg ³2002, 62–81 Levinas' langjähriger Freund Jean Halperin hat einmal gemeint, alles sei in Ausführungen Levinas' aus dem Jahr 1957 angelegt: „Es war wie eine Absichtserklärung für alles, was in den nächsten vierzig Jahren folgen sollte", zitiert bei: *S. Malka*, Emmanuel Lévinas. Eine Biographie, München 2003, 125.

[8] *A. Gelhard*, 89; dort weiterhin zum Zusammenhang und zur Differenz von „Sagen" und „Gesagtem": 89 f., 95, 98, 109.

[9] *St. Strasser*, Emmanuel Levinas: Ethik als Erste Philosophie, in: *B. Waldenfels*, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt am Main 1983, 218–265, 242.

Sprechakte. Das wird durch Übertreibung oder Nachdruck, durch Emphase, zum Ausdruck gebracht.[10] Die Übersteigerung läßt das Sprechen und das Denken nicht in der Ordnung des Gesagten als der Verständigungsebene zur Ruhe kommen oder zum Frieden finden. Die Übertreibung – weit davon entfernt, bloß fiebrige Nervosität zu sein – äußert sich schließlich metaphor und wird eine Metapher. Sie fungiert als Störung, als immer neu aufblitzender Vorbehalt oder Vermerk, daß der Text der Ordnung des Gesagten angehört. Sie zerreißt den Text.[11] Sie irritiert, ja zerstört die Sinnstruktur des ursprünglichen Kontextes und wird so „selbst zum Prozeß der Sinnverschiebung"[12]. Die Metapher ist eine Bewegung „zum Verstehen des Sinnes, der hinter der ‚Literatur' der Buchstaben und den Anachronismen hervorkommt"[13]. Nun zielt die Rede vom „Sinn hinter der ‚Literatur' der Buchstaben" nicht auf eine Hinterwelt, die Levinas in jeder Beziehung strikt ablehnt. Und diese Zurückweisung hat – das sei vorgreifend konstatiert – ihr Gewicht für das Verständnis Gottes bei Levinas. So kann er in einem Text „Die Thora mehr lieben als Gott" von 1955 mit unverkennbarer Schärfe den Atheismus eine „gesündeste Reaktion" für all jene nennen, „denen ein etwas einfältiger Gott bisher [in einer Hinterwelt] Preise verteilte, Sanktionen auferlegte oder Fehler verzieh und in seiner Güte die Menschen wie ewige Kinder behandelte."[14] Vielmehr meint die Rede vom Sinn „hinter der ‚Literatur' der Buchstaben" die ethische Bedeutungsdimension der „Literatur" der Buchstaben. Sie bezeugt „eine poetische Gewalt, den Klang einer *zweiten* Stimme, welche die erste zerreißt und übertönt". Zum Hören dieser Stimme bedarf es jedoch des Ohrs, „das sich um die es erreichende Stimme müht ..., das in den Worten ... Metaphern hört, die sich emporschwingen und die sie bergenden Worthülsen zerreißen"[15]. Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Ohrs, das zu hören vermag, wird deutlich, daß die Metapher noch nicht gegeben ist, wenn sie im bloß geschriebenen oder gesprochenen Kontext von Satz oder Text verbleibt. Der Satz oder Text ist in eine dialogische Situation hineingestellt, seine Metapher bringt einen Sinn mit, der – paradox genug – aber offenbar erst erklingt, wenn ein Ohr ihn hört und das Ethische versteht.

---

[10] *E. Levinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. Übersetzt von *Th. Wiemer*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1985 (im Folgenden zitiert als: WG), 112f.

[11] So mit *E. Weber*, Verfolgung und Trauma. Zu Emmanuel Lévinas' *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Wien 1990, 135–141, welche die Metapher als Riß bei Levinas besonders an „Begriffen der psychiatrischen Symptomatologie" (so ihre Kennzeichnung: 141) wie Obsession, Trauma, Psychose verdeutlicht.

[12] *R. Esterbauer*, Transzendenz-„Relation". Zum Transzendenzbezug in der Philosophie Emmanuel Levinas', Wien 1992, 147.

[13] *E. Levinas*, Exegese und Transzendenz. Zu einem Text aus dem Traktat Makkoth 23b, in: *B. Casper* (Hg.), Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 35–44 (im Folgenden zitiert als: Exegese und Transzendenz), 44.

[14] *E. Levinas*, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum. Aus dem Französischen von *E. Moldenhauer*, Frankfurt am Main [2] 1996 (im Folgenden zitiert als: SF), 109–113, 110.

[15] Exegese und Transzendenz, 39.

In der Metapher hat die Sprache bei Levinas den „Augenblick ihrer ethischen Wahrheit – das heißt ihres vollen Bedeutens".[16] Thomas Wiemer hat von der Inszenierung eines „Umschwungs vom ontologischen zum ethischen Bedeuten" durch die Metapher gesprochen.[17] Mit anderen Worten: Die Metapher fungiert bei Levinas als Anzeige, daß die Ethik die „Erste Philosophie" ist, und zwar nicht als philosophische Disziplin oder im Sinne einer „Tafel der Werte"[18], sondern als Rettung des Ethischen, als Priorität des Anderen. Es geht bei Levinas um die Grundierung von Philosophie überhaupt, um eine „Draufgabe" zu ihren Einzelthemen als ein Erwachen des ethischen Bewußtseins. Hier liegt eine Pointe seiner Kritik an der Philosophie, welche die Möglichkeit des Denkens ganz vom denkenden Subjekt und Ich her entworfen hat und dabei nicht wirklich des Anderen ansichtig wurde. Levinas bietet für diese Pointe seiner Philosophiekritik zahlreiche Kurzformeln, so unter anderem, wenn er von der Philosophie nicht wie üblich als von der „Liebe der oder zur Weisheit" spricht, sondern den Sinn des Wortes „Philosophie" gleichsam umstellt und lieber von ihr als der „Weisheit der Liebe" spricht und dies bekräftigt, indem er hinzufügt: „Weisheit der Liebe im Dienst der Liebe".[19]

Die Rettung des Ethischen, die Priorität des Anderen, hat Levinas auch als „Heiligkeit" bestimmt – ein Wort, das Levinas in seiner letzten Zeit dem Wort „Ethik" zunehmend vorzog. Heiligkeit meint „im Verkehr mit dem Anderen, in der socialité die Nicht-Indifferenz"[20], das heißt die Nicht-Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen im Sinn einer „ungewollten Nötigung durch den Anderen".[21] Levinas hat keine Scheu, von der Verantwortung als „Besessenheit" für den Anderen zu sprechen, als eine „Nähe: wie eine Verwandtschaft ... eine Beziehung, die jeder gewählten Beziehung vorausgeht ... Verantwortung für das, was ich nicht begangen habe, – für den Schmerz und den Fehler der Anderen"[22]. Die *obsession* für den Anderen hat er auch eine „Mutterschaft, Schwangerschaft des Anderen im Selben" genannt; in der Mutterschaft geht die Verantwortung für den Anderen „bis zur Stellvertretung für die Anderen"[23]. Von der darin gedachten Priorität

---

[16] Exegese und Transzendenz, 43. Weiteres dazu im Beitrag des Autors: Augenblick ethischer Wahrheit. Zur Bedeutung der Metapher im Denken von Emmanuel Levinas, in: *H. H. Henrix*, Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Berlin/Aachen 2005, 238–258.

[17] *Wiemer*, 187.

[18] Vgl. für Levinas' zahllose Aussagen dazu nur: „Das Prophetische ist das Ethische". Ein Podiumsgespräch, in: *H. H. Henrix* (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott. Zum Werk von Emmanuel Levinas, Frankfurt am Main 1984 (im Folgenden zitiert als: *Henrix*, Verantwortung), 88–97, 93.

[19] JdS, 351 sowie 353.

[20] E. Levinas in der Diskussion in: *F. J. Klehr* (Hg.), Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas, Stuttgart 1991, 111–113; 111.

[21] Hierzu vgl. nur *Stegmaier*, 147–160.

[22] *E. Levinas*, Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, Freiburg i. Br. [u. a.] ^{2}1987 (im Folgenden zitiert als: SpA), 288f. u. ö.

[23] JdS, 171–174.

des Anderen oder allgemeiner von der Heiligkeit, von dieser „Asymmetrie der interpersonalen Beziehung" hat Levinas einmal gemeint, daß „keine Zeile von dem, was ich schreibe, ... mehr Bestand [hat], wenn es das nicht gibt"[24]. Wenn Levinas' Philosophie in der Metapher den Augenblick ihrer ethischen Wahrheit hat, in welchem die Priorität des Anderen angezeigt wird, dann ist die Metapher der Begriff des Heiligen oder ein Verweis auf die Beziehung vom Anderen und von Gott.

2. Die Epiphanie des Antlitzes als ethische Urszene bei Levinas

In seiner Kritik einer Philosophie, in der das Erkannte dem Mobilisierungsbefehl der Vernunft gehorcht und seinen Sinn der Totalität des Seins verdankt, ist Levinas auf eine andere Lösung der Grundfrage aus, wie Erkenntnis möglich ist und das Sinnhafte sich zeigt. Er sucht die konkrete Situation, wo so etwas wie das Gute zum Vorschein kommt und sinnhaft wird. Und er findet diese Situation – gemäß dem „Stil" der Phänomenologie – im Verhältnis zum Anderen und ergänzte im mündlichen Gespräch gerne: „Was kann ich dafür?". Der Andere stellt meinen heiteren Weltbesitz, meinen unbekümmerten Genuß der Dinge und den besorgt-egozentrischen Aufbau meiner Welt in Frage.[25] Besonders der Fremdling, der Notleidende, der Schutzlose, ist der Andere. Gerade dadurch, daß er fremd ist, fühle ich mich von seinem Erscheinen gestört. Levinas, der sich nicht lebensweltlich äußert oder psychologisch analysiert[26], sondern philosophisch-phänomenologisch beschreibt, spricht von einer „Epiphanie des Antlitzes"[27], von einem Erscheinen des Angesichts. Die Situation des „Von-Angesicht-zu-Angesicht" stört aus der Selbstgenügsamkeit auf, ist unerbetene Aufwekkung. Sie ist prekär. Denn sie ist nicht reziprok oder korrelativ zu verstehen, sondern asymmetrisch, nicht auf gleicher Augenhöhe, sondern auf Höhe des Anderen. In Levinas' Worten selbst: „... ich habe für den Anderen verantwortlich zu sein, ohne mich um die Verantwortung des Anderen für mich zu kümmern. Beziehung ohne Wechselbeziehung"[28]. Der Andere befindet sich „in seiner Eigenschaft als Anderer ... in einer Dimension der Höhe, des Ideals, des Göttlichen"[29]. Die Verantwortung für den Anderen bedeutet „das Geschehen einer Umkehr".[30] Die Situation des „Von-Angesicht-zu-Angesicht" kann die „ethische Urszene" genannt werden.[31]

---

[24] WG, 116.

[25] *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. Übersetzt von *W. N. Krewani*, Freiburg i. Br. [u. a.] ²1993 (im Folgenden zitiert als: TU), 150–266.

[26] Levinas äußert in einem Gespräch einmal, daß in seinem Hauptwerk TU die Sprache ontologisch sei, „weil sie vor allem nicht psychologisch sein will": WG, 102.

[27] Vgl. nur TU, 64 u. ö.; sowie SpA, passim.

[28] WG, 20. Vgl. hierzu auch *J. Duyndam/M. Poorthuis*, Levinas, Rotterdam 2003, 23–26.

[29] SF, 21–37, 29.

[30] *B. Casper*, Illéité. Zu einem Schlüssel„begriff" im Werk von Emmanuel Levinas, in: PhJ 91 (1984) 273–288; 275 f.

[31] So *U. Dickmann*, „In der Spur Gottes". Der Mensch als Ebenbild Gottes in der Philosophie

Levinas akzentuiert seinen Grundgedanken, wenn er sagt: „Epiphanie" des Antlitzes geschieht im Schrei des Anderen. Im Schrei des Anderen tritt mir ein doppelter Befehl entgegen: „Töte mich nicht!" und „Laß mich nicht allein!".[32] Das Angesicht des Anderen ist „Ausdruck des Gebots ... ‚Du wirst nicht töten'".[33] Hier bin ich vor einen Gerichtshof von unendlicher Bedeutung gerufen. Ich bin gleichsam Angeklagter. Ich bin Geisel für den Anderen. Geisel-Sein-für-den-Anderen ist – wie Levinas auch sagen kann – „ein rauher, ein harter Name für Liebe".[34] Ich bürge mit dem Leben für den Anderen, bin seine Geisel. „Aufgrund des Geiselstandes kann es auf der Welt Mitleid geben und Teilnahme, Verzeihen und Nähe."[35] Wie im Seitenblick sei hinzugefügt: Levinas weiß sehr wohl, daß er damit noch nicht alles gesagt hat. Neben dem Anderen und mir gibt es ja noch den Dritten und die vielen Dritten, das heißt die vielen Anderen. Und mit dem Dritten, dessen Eintritt „nicht im empirischen Sinne"[36], sondern als eine Entidyllisierung der Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht zu verstehen ist, entsteht ein gesellschaftliches Verhältnis: aus der Intimität der Von-Angesicht-zu-Angesicht-Situation wird eine Mittelbarkeit. Es wandelt sich das Ursprungsverhältnis von Angesicht zu Angesicht zum gesellschaftlichen Verhältnis; es entsteht Gesellschaft mit ihren Institutionen und Strukturen.[37]

Die bisherige Skizze der Grundgedanken von Levinas hat einige Metaphern seines Denkens hervortreten lassen: Epiphanie, Antlitz, Schrei, Geisel, Bürge, Besessenheit, Mütterlichkeit. Diese Begriffe entstammen der religiösen Rede, der Umgangssprache oder der Rechtssprache, der medizinischen Sprache. Sie sind bei Levinas aus der Sprachregion der Medizin, Religion, Lebenswelt oder des Rechts in die Sprachregion des philosophischen Denkens hinübergewechselt. Sie erhalten in der Philosophie Levinas'

---

von Emmanuel Levinas, in: *N. Fischer/J. Sirovátka* (Hgg.), „Für das Unsichtbare sterben." Zum 100. Geburtstag von Emmanuel Levinas, Paderborn 2006 (in Vorbereitung).

[32] Vgl. *E. Levinas*, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe. Ein Gespräch, in: Concordia 4 (1983) 48–62, 49f.; der Gedanke auch in: *E. Lévinas*, Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte. Aus dem Französischen von *A. Letzkus*, Freiburg i.Br. [u.a.] 2006 (im Folgenden zitiert als: UdG), 173f. oder TU, 285f.

[33] So in leichter sprachlicher Bearbeitung des Gesprächs über Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, in: *E. Levinas*, Zwischen uns. Aus dem Französischen von *F. Miething*, München/Wien 1995, 132–153; 133f.; SpA, 198; zur systematischen Entfaltung des Mordes als ethischer Unmöglichkeit: TU, 283–289. Dazu eindrücklich: *Stegmaier*, 131–177, aber auch *Taureck*, 103–105.

[34] Zitiert nach *B. Casper*, Denken im Angesicht des Anderen – Zur Einführung in das Denken von Emmanuel Levinas, in: *Henrix*, Verantwortung, 17–34, 30.

[35] SpA, 290.

[36] JdS, 349.

[37] Zum Thema des Dritten bei Levinas vgl. die Ausführungen von *M. M. Olivetti*, Philosophische Fragen an das Werk von Emmanuel Levinas, in: *Henrix*, Verantwortung, 42–70, 68f. und aus der weiteren Literatur: *T. Habbel*, Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungstheologie, Mainz 1994; *R. Bernasconi*, Wer ist der Dritte? Überkreuzungen von Ethik und Politik bei Levinas, in: *B. Waldenfels/I. Därmann* (Hgg.), Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, München 1998, 87–110; *P. Delhorn*, Der Dritte. Levinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit, München 2000; Gelhard, 107–112.

einen ihrem üblichen Gebrauch gegenüber fremden, neuen Sinn. Sie sind emphatisch gebraucht. Aus Begriffen sind Metaphern geworden. Sie haben eine Sinnerweiterung erfahren. So unterschiedlich sie als Begriffe waren, so einheitlich ist die Dimension ihrer Sinnerweiterung zur Metapher: Sie meint und bedeutet das Ethische. Die Metaphern sind zum Signum der über alles Maß hinausgehenden Verantwortung für den Anderen geworden, zum Signum eines „Denkens bis zum Äußersten“ [38] oder einer Philosophie der Heiligkeit geworden. Levinas gibt nicht durchgängig methodisch abrufbare Hilfen zur Identifizierung seiner Metaphern. Und manchmal scheint es so, als ob er strikt metaphor spricht, um dann doch seine Leserschaft mit dem Beharren auf dem wörtlichen, buchstäblichen Sinn zu überraschen.[39] Das Beharren auf der Wörtlichkeit des Gesagten in einem metaphoren Kontext wirkt dann wie die Anzeige der Unrichtigkeit oder Ungeradheit seiner Metapher – ein Hinweis auf die Störung des Kontextes, die bleibt, und legt eine Fährte, die auf die Beziehung von Gott und dem Anderen verweist.

Als Theologe könnte man geneigt sein, im Ethischen ein unvermittelt Theologisches zu sehen. Manche der Aussagen von Levinas wirken wie eine entsprechende Einladung – etwa, wenn er die Formulierung gebraucht, daß im „Vorrang des anderen Menschen mir gegenüber … Gott in mein Denken ein[fällt]“ [40] oder wie im Stenogramm notiert: „Dieselbe Bewegung, die zum Nächsten führt, führt zu Gott“ [41] oder er in seinem frühen Vortrag „Eine Religion für Erwachsene“ sagen kann: „Die moralische Beziehung vereint also zugleich das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein von Gott. Die Ethik ist nicht die Folge der Gottesschau, sie ist die Schau selbst. Die Ethik ist eine Optik, daß alles, was ich von Gott weiß, und alles, was ich von Seinem Wort hören und Ihm vernünftigerweise sagen kann, einen ethischen Ausdruck finden muß … Die Kenntnis Gottes, die wir haben können … erhält im Licht der Moral einen positiven Sinn: ‚Gott ist barmherzig‘ bedeutet: ‚Seid barmherzig wie er‘.“ [42] Und wenn man einige Zeilen später liest: „Der Gott des Himmels ist zugänglich“ [43], könnte man versucht sein, ein unvermitteltes Verhältnis von Ethischem und Theologischem zu sehen. Aber dabei wäre die Mahnung, daß die Ethik nicht die Folge der Gottesschau und also nicht ein Konsekutivum aus dem Göttlichen ist, übersehen. Eine Vorsicht vor vorschnellen Identifikationen bleibt geboten, wenn Levinas weiter sagt: „Die Kenntnis Gottes erlangen wir als ein Gebot, als eine *Mizwa*. Gott kennen heißt wissen, was zu tun ist.“ Der letzte Satz scheint durchaus umkehrbar: Zu wissen, was zu tun ist, heißt Gott kennen. Und solches „Gott

[38] *Ch. von Wolzogen*, Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten, Freiburg i.Br. 2005.
[39] Vgl. nur JdS, 118.
[40] UdG, 173. Vgl. den Titel von Levinas: Wenn Gott ins Denken einfällt; sowie *Casper*, Denken im Angesicht des Anderen, in: *Henrix*, Verantwortung, 34.
[41] *E. Levinas*, Dialog, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 1, Freiburg i.Br. 1981, 61–85; 80.
[42] SF, 29.
[43] SF, 30.

kennen" ginge nicht über das Wissen des Gebotenen hinaus. Denn Levinas beharrt darauf, daß Gott nichts von seiner Transzendenz einbüßt. Er nennt es „Entsakralisierung des Heiligen". Daß es das Heilige oder das Göttliche ist, was da entsakralisiert wird, daran hält er fest. Seine Rede von der Nähe zu Gott oder Nähe Gottes enthält „das Risiko des Atheismus", von dem er selbst spricht.[44] Atheismus meint hier bei Levinas nun allerdings nicht vorrangig die Leugnung Gottes, sondern eher die Betonung der Enthobenheit und Transzendenz Gottes beziehungsweise der Freiheit oder Unabhängigkeit des Menschen und des Gewichts seiner Verantwortung für den Anderen.[45] Denn: „Der Atheismus ist besser als die den mythischen Göttern huldigende Frömmigkeit", weil die Götter der Mythen die Differenz zwischen dem Heiligen und dem Menschen verschlingen. Diese Differenz achtet aber der Monotheismus. „Der Monotheismus überwindet und umschließt den Atheismus."[46]

Das Risiko des Atheismus ist freilich vor Augen zu halten, und zwar selbst bei offenbar theologisch affirmativen Sätzen wie den folgenden: „Der Weg, der zu Gott führt, führt ... *ipso facto* – und nicht obendrein – zum Menschen." Oder: „Die dem Anderen, meinem Nächsten verschaffte Gerechtigkeit schenkt mir eine unaufhebbare Nähe zu Gott. Sie ist so innig wie das Gebet und die Liturgie, die ohne Gerechtigkeit nichts sind. Gott kann aus Händen, die Gewalt ausüben, nichts empfangen. Der Fromme, das ist der Gerechte."[47] Auch hier ist die Umkehrung denkbar: „Der Gerechte, das ist der Fromme", und er scheint auch dann das Attribut des Frommen zu haben, wenn er selbst Gott als den Heiligen nicht zu sehen oder zu glauben vermag.[48] Nochmals Levinas selbst: „Unterordnung aller möglichen Beziehungen zwischen Gott und den Menschen – Erlösung, Offenbarung, Schöpfung – unter die Schaffung einer Gesellschaft, in der die Gerechtigkeit ... stark genug ist, sich auf alles zu erstrecken und Wirklichkeit zu werden."[49] In einer Exegese der tiefsinnigen Schrift *Nefesch haChajjim* von Chaim Woloschiner (1759–1821), Schüler des großen Gaon von Wilna, Elija von Wilna (1720–1797), liest Levinas das Wort von der Gottebenbildlichkeit dahin, daß die „Anwesenheit Gottes in der Welt" ganz „vom Menschen" abhängt: „Die Gebote erfüllen, heißt Stütze der Welt zu sein." Und: im Gebet, das „Quasi-Referenz auf einen unnennbaren Gott ist", richtet der Mensch seine Seele auf „das Unendliche in seiner Absolutheit hin" aus.[50]

---

[44] SF, 26.

[45] So mit *R. Funk*, Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas, Freiburg i. Br. 1989, 67–74.

[46] SF, 27.

[47] SF, 30.

[48] Vgl. dazu die biographische Verortung bei *Malka*, 125.

[49] SF, 34.

[50] *E. Levinas*, Anspruchsvolles Judentum. Talmudische Diskurse. Aus dem Französischen von *F. Miething*, Frankfurt am Main 2005 (im Folgenden zitiert als: AJ), 99–132; 112, 119, 118. Vgl. auch als weitere Exegese zu R. Woloschiner: Vom Beten ohne zu bitten. Anmerkung zu einer Mo-

Über das Affirmative in den Aussagen von Levinas sollte ihre kritische Dimension nicht übersehen werden. Levinas versteht das Ethische seiner Philosophie streng unterschieden vom Theologischen oder Religiösen. Er will „der Versuchung und der Täuschung" widerstehen, „auf dem Weg der Philosophie die empirischen Gegebenheiten der positiven Religion wiederzufinden"[51]. Diese Äußerung ist eine Verstehensanweisung und hat ihre grundlegende Bedeutung für die theologische Aufnahme seines philosophischen Werks und für die Frage nach der Beziehung von Gott und dem Anderen in seiner Philosophie. Seine Metaphern zerreißen auch den Zusammenhang des Theologischen, wenn er einen Begriff gebraucht, der primär in der theologischen oder religiösen oder gar kirchlichen Sprache beheimatet ist, um mit ihm in einer Sinnerweiterung das Ethische auszusagen.

Levinas bedenkt in seinen zahlreichen Anläufen zum Beispiel die Verantwortung für den Anderen als eine „Bewegung ohne Wiederkehr"[52] – eine Bewegung, welche er in der Geschichte Abrahams im Gegensatz zum Mythos des Odysseus erzählt sieht.[53] Die Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr kann Levinas – erstaunlich genug – auch mit dem Begriff der „Liturgie" zum Ausdruck bringen. Er sieht die primäre Bedeutung des Begriffs der Liturgie in der „Ausübung eines Amtes ..., das nicht nur ganz und gar umsonst ist, sondern von dem, der es ausübt, einen verlorenen Einsatz fordert".[54] Er bietet damit eine erste Phänomenologie des Tuns des Liturgen und des Vollzugs der Liturgie. Im Bedenken des Werks als „Liturgie" fordert Levinas den Leser, die Leserin auf, „im Augenblick ... alle religiöse Bedeutung von dem Ausdruck" fernzuhalten. So bekräftigt er: Es „findet die Liturgie, die absolut geduldige Tat, ihren Platz nicht als Kult neben den Werken und der Ethik. Sie ist die Ethik selbst."[55] Hier hat Levinas den Vorgang der Metapherbildung selbst thematisiert. Liturgie, die in christlicher Theologie als eigener, selbständiger Grundvollzug religiöser Existenz verstanden wird und als Gottesdienst beziehungsweise Kult von der Diakonie als Dienst am Nächsten eigens unterschieden wird, ist in der Levinasschen Analyse des Werks als Bewegung ohne Wiederkehr zur Diakonie selbst geworden. Liturgie als Diakonie ist des Religiösen entkleidet, erscheint als ethische Nacktheit.

---

dalität des Jüdischen, in: *W. Breuning/H. Heinz* (Hgg.), Damit die Erde menschlich bleibt. Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft, Freiburg i.Br. 1985, 62–70.

[51] SpA, 214. Die folgenden Erläuterungen beziehen sich insbesondere auf die phänomenologische Analyse „Die Spur des Anderen", welche dem Sammelband von mehreren Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie den Titel gegeben hat: SpA, 209–235. Diese Analyse aus dem Jahr 1963 setzt Levinas bei seinem Hauptwerk JdS und seiner dortigen Erörterung der Metapher der Spur (bes.: 201–208) voraus.

[52] SpA, 213–218.

[53] Vgl. dazu *Duyndam/Poorthuis*, 47–57.

[54] SpA, 217f.

[55] SpA, 218.

3. Die Spur – Schlüsselmetapher für die Beziehung von Gott und dem Anderen bei Levinas

Unter einer anderen Metapher als der der Liturgie zeigt sich ihm „eine gewisse Idee Gottes“ [56]. Es ist die Metapher der „Spur“. Die „Spur“ ist eine Schlüsselmetapher besonders seines Spätwerks. Er benennt gemäß der phänomenologischen Kultur des vorbehaltlosen Beschreibens die Spur zunächst in ihrem ursprünglichen Sinn. Die Spur ist ein Zeichen. Sie wird als ein Zurückgelassenes eines Täters, als Abdruck eines Tiers, als Monument früherer Zeiten gelesen – in Levinas' Worten: „Der Detektiv untersucht als Zeichen alles das, was am Ort des Verbrechens auf die willkürliche oder unwillkürliche Tätigkeit des Verbrechers hinweist; der Jäger ist dem Wild auf der Spur, die die Tätigkeit und die Gangart des Tieres, das er treffen möchte, verrät; im Ausgang von Spuren, die ihre Existenz hinterlassen hat, entdeckt der Historiker die alten Zivilisationen als Horizont. Alles geht in einer Ordnung auf, in einer Welt, in der jede Sache die andere enthüllt.“ [57] Damit ist aber der primäre Sinn der Spur noch nicht hinreichend genug beschrieben. Es gehört zur „authentischen Spur“ die Störung der Ordnung der Welt: Das ursprüngliche Bedeuten einer Spur „zeichnet sich ab in dem Abdruck dessen, der seine Spur hat auslöschen wollen, etwa in der Absicht, das perfekte Verbrechen zu begehen. Wer Spuren macht, indem er seine Spuren auslöscht, hat mit den Spuren, die er hinterlassen hat, nichts sagen oder tun wollen. Er hat die Ordnung auf irreparable Weise gestört. Er ist absolut vorbeigegangen. *Sein* auf die Weise des *Eine-Spur-Hinterlassens* ist Vorbeigehen, Aufbrechen, Sich-Absolvieren.“ [58]

Levinas kommt es entscheidend auf die Bedeutung der Spur als ein Mehr oder ein Darüber, das über den Zweck der intendierten Mitteilung hinausgeht, an. Über die offen seienden oder verborgenen, die unbewußten, aber wirklichen Hinweise eines Zeichens als Spur hinaus kennzeichnet Levinas etwas als „spezifisch Spur“, das keine ihrer Intentionen, keine ihrer Qualitäten bedeutet. Er nennt es „eine absolut vollendete Vergangenheit“, die „in der Spur ... vorübergegangen“ ist; in dieser Spur der absoluten Vergangenheit ist alles faktisch Intendierte getilgt – sei es enthüllt oder verborgen, sei es bewußt oder unbewußt. [59]

Den Umschlag des Begriffs der Spur in die Metapher der Spur macht Levinas zunächst als Frage kenntlich: „Wäre aber dann die Spur nicht die Schwere des Seins selbst, des Seins unabhängig von seinen Akten und seiner Sprache – gewichtig nicht durch seine Gegenwart, die es der Welt zuordnet, sondern kraft seiner Unumkehrbarkeit selbst, kraft seiner Ab-solution?“ Indikativisch beantwortet er die Frage dahingehend, daß „in der Tat“ die

[56] Ebd.
[57] SpA, 230f.
[58] SpA, 231 [kursiv bei Levinas].
[59] SpA, 232.

Spur „eine Bindung ist im Hinblick auf das Unendliche, das absolut Andere“ [60]. Diese Bindung bedeutet Überlegenheit, Erhabenheit, Göttlichkeit. Der metaphore Sinn der Spur verführt Levinas zur paradoxen Denkfigur der Kreuzung, besser Ver-rückung, Verbiegung von Raum und Zeit: „Die Spur ist das Einrücken des Raumes in die Zeit, der Punkt, an dem die Welt“ – und hier ist wohl an die Welt als Raum und Ort zu denken – „sich zu Vergangenheit und Zeit beugt.“ Diese Sprachfiguren und Begriffe umspielen die „unumkehrbare Transzendenz“, die Levinas auch mit dem Begriff des „Ille“, der „Illeität“, „als dritte Person“ bezeichnen kann.[61] Das Pronomen „ille, jener“ drückt allgemein Distanz und Abstand aus und meint bei Levinas und seinem Neologismus „Illeität“ auch Entzogenheit. In seiner unüberholten Analyse des Begriffs „Ille, Illeität“ bei Levinas hat Bernhard Casper darauf hingewiesen, daß der Begriff „Illeität“ „durchgängig im Zusammenhang mit der Rede von jener Spur gebraucht wird“ und daß das „Ille“ mit seinem Element „Il“ für eine Person steht, die „eine dritte Person“ ist, die „nicht in der ausschließlichen Beziehung zu mir steht“. Durch das „Ille“, das in der „Spur“ nahe ist, indem es den Anderen mir anbefiehlt, wird gleichsam verhindert, daß das „von-Angesicht-zu-Angesicht“ in ein gleichberechtigtes, symmetrisches Gegenüber zurücksinkt. Das „Ille“, die „Illeität“, hilft dem Mangel einer Begründung des Ethischen in der gleichrangigen Beziehung auf und bietet den Grund für das Ethische, das aus der Entzogenheit, der Transzendenz, der Höhe einer Person kommt. Denn Bernhard Casper betont zu Recht: „‚angehen‘ im Sinne des Verpflichtens, der sittlichen Vorladung in ein bedingungsloses ‚Du sollst‘ kann mich nur ER und nicht ein ES, eine Struktur, ein System oder dergleichen. Also ist ‚Spur *des* Unendlichen‘ nicht sächlich zu lesen … Sie ist ‚persönlich‘ zu lesen – und nur so überhaupt zu lesen“.[62]

In der Regel erläutert Levinas den Sinn der Metapher „Spur“ in zeitlichen Begriffen. Dabei bedient er sich der sprachlichen Übersteigerung und Übertreibung: „Die Spur als Spur führt nicht nur zur Vergangenheit, sondern ist das *Übergehen* selbst zu einer Vergangenheit, die entfernter ist als alle Vergangenheit und als alle Zukunft, welche noch zu meiner Zeit gehören, zur Vergangenheit des Anderen, in der sich die Ewigkeit abzeichnet – absolute Vergangenheit, die alle Zeiten eint.“[63] Die Spur ist das Antlitz des Anderen im zeitlich-überzeitlichen Modus des Abgelöst-Seins, des Ab-solviert-Seins.

---

[60] Ebd.

[61] JdS, 45–48, 258, 323f., 328, 352. Vgl. dazu *Strasser*, Ethik, 258f.; *Casper*, Illéité, 273–288; 275f., *E. Dirscherl*, Die Bedeutung der Nähe Gottes. Ein Gespräch mit Karl Rahner und Emmanuel Levinas, Würzburg 1996, 415 sowie 432f.; *A. E. Garrido-Maturano*, „Illeität“ im Denken von E. Lévinas. Vom Vorbeigehen der Illeität bis zum Zeugnis der Liebe Gottes, in: PhJ 103 (1996) 62–75; *A. Letzkus*, Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas, München 2002, 172f.

[62] *Casper*, Illéité, 281.

[63] SpA, 234.

„Das Antlitz ist durch sich selbst Heimsuchung und Transzendenz." Levinas beschließt seine phänomenologische Analyse „Die Spur des Anderen" mit den für sein Gottesverständnis zentralen Sätzen: „Der Gott, der vorbeigegangen ist, ist nicht das Urbild, von dem das Antlitz das Abbild wäre. Nach dem Bilde Gottes sein heißt nicht, Ikone Gottes sein, sondern sich in seiner Spur befinden. Der geoffenbarte Gott unserer jüdisch-christlichen Spiritualität bewahrt die ganze Unendlichkeit seiner Abwesenheit, die in der personalen Ordnung selbst ist. Er zeigt sich nur in seiner Spur, wie in Kapitel 33 des Exodus. Zu ihm hingehen heißt nicht, dieser Spur, die kein Zeichen ist, folgen, sondern auf die Andern zugehen, die sich in der Spur halten."[64]

Das ist der sachliche Grund für die Feststellung von Edith Wyschogrod, daß es keineswegs darum gehen kann, „eine natürliche Theologie des Antlitzes" einzuführen.[65]

4. Die Widerständigkeit der Levinasschen Spur-Metapher für die Theologie

Mit den Sätzen, mit denen Levinas seine Analyse „Die Spur des Anderen" abschließt, „offenbart" sich als Sinn der Metapher „Spur" die Idee Gottes. Liegt darin eine Einladung an die Theologie, ihrerseits dem Sinn der „Spur" als Metapher Echo zu geben? Wenn solche Einladung angenommen wird, dann darf man nicht die Mahnung Levinas' vergessen, auf dem Weg der Philosophie seien die Themen der Theologie nicht zu finden.[66] Levinas denkt „nicht daran, eine Phänomenologie der positiven Religionen zu geben"[67] und meint: „Mein Ausgangspunkt ist auf gar keine Weise theologisch. Daran liegt mir viel. Was ich mache, ist nicht Theologie"[68]. Das theologische Echo wird also besonders auf den kritischen Gehalt der Levinasschen Metapher zu achten haben. Denn die unumkehrbare Transzendenz bedeutet, daß keine Gegenwart möglich ist, wie vermittelt sie auch sein mag. Die Levinassche „Spur" ist kein Weg in eine vermittelbare Anwesenheit oder Nähe, wie sie etwa im von Levinas angesprochenen christlichen Verständnis der Ikone geglaubt wird. Levinas deutet die Gottebenbildlichkeit des Menschen nicht ästhetisch, sondern streng ethisch. Er hat schon früh auf eine bleibende Ambiguität und Ambivalenz des Bildes hingewiesen, in ihm ursprünglich und wesentlich ein Idol gesehen und bis in sein Spätwerk hinein an seiner radikalen Bild- und Kunstkritik festgehalten.[69] Authentische Gottebenbildlichkeit passiert, wenn ich auf den Anderen zugehe.

---

[64] SpA, 235. Dieser Text wird allgemein als zentral gelesen, so z. B. bei *J. Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum, Paderborn 1996, 99–114; 113; *W. N. Krewani*, Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Lévinas', Freiburg i. Br. 2006, 332.

[65] *E. Wyschogrod*, Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics, New York 2000, XII.

[66] Vgl. SpA, 214.

[67] Strasser, Ethik, 261.

[68] Zitiert nach *Krewani*, Es ist nicht alles unerbittlich, 330.

[69] Vgl. zur Bild- und Kunstkritik: *W. N. Krewani*, Emmanuel Lévinas. Denker des Anderen, Freiburg i. Br. [u. a.] 1992, 93 f.; *Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe, 211–231; *R. Esterbauer*,

Aber nicht nur die ästhetisch vermittelte, das heißt theologisch unter anderem: sakramental vermittelte Nähe und Anwesenheit Gottes wird von Levinas kritisiert. Es wird jede im ontologischen Sinn vermittelte Nähe und Anwesenheit Gottes zurückgewiesen. Die Göttlichkeit definiert sich bei Levinas geradezu durch ihre Abwesenheit im Sein. Im Gespräch unter anderem mit Stephan Strasser und Bernhard Casper zum Prophetischen als Ethischem hat Levinas gesagt:

> „Ich habe versucht, Gott als Unendliches und in diesem Sinn als In-der-Gegenwart-nicht-Festhaltbares, als In-die-Gegenwart-nicht-Hineinkommendes, als In-der-Gegenwart-keinen-Platz-Findendes zu betrachten. Daß es göttlich ist, dafür habe ich keinen Beweis. Es braucht keinen Beweis. Es muß einen Moment geben, wo das Göttliche als göttlich erkannt wird." Levinas verdeutlichte dieses Erkennen des Göttlichen als „Ille" mit einem Midrasch: „Der Midrasch bezieht sich auf den Gesang des Mose, der durch das Meer hindurchgegangen ist und sagt: ‚Dieser ist mein Gott, und ich werde ihn verherrlichen' (Exodus 15,2). Wichtig ist dabei das demonstrative ‚dieser!' Der Midrasch erzählt nun: Es kommt ein König. Soldaten umgeben ihn, rechts und links, vorne und hinten. Und er hat eine Krone auf dem Haupt. Als der König hereinkommt, fragen alle in der Menge: Wo ist der König? Welcher ist der König? Gott erscheint; man hat ihn nie gesehen, und man erkennt ihn, ohne ihn zuvor zu kennen. Das Göttliche wird also als göttlich wiedererkannt, ohne je gekannt zu sein; das Wiedererkennen Gottes setzt das Kennen nicht voraus. Und mein Versuch" – so fährt Levinas fort – „bestand darin, jene konkrete Situation zu finden, wo so etwas wie das Gute, so etwas wie Gott zum Sinne kommt, sinnhaft wird. Das habe ich im Verhältnis zum Anderen, in seinem Antlitz gesucht und beschrieben. Das Prophetische ist das Noch-nicht-da-Seiende und zur selben Zeit das Ethische."[70]

Das Zum-Sinn-Kommen Gottes geschieht im Verhältnis zum Anderen, ohne daß Gott und der Andere in die gleiche Weise von Gegenwart eingefangen werden oder sie gleichermaßen zu kennen sind. In der Verantwortung für den Anderen durch mein *hinneni* „sieh mich, hier bin ich!"[71] bleibt die Distanz, Diachronie, Enthobenheit, Abwesenheit des Unendlichen. Darauf liegt der ganze Nachdruck: „Der Andere kommt her vom unbedingt Abwesenden. Aber seine Verbindung mit dem absolut Abwesenden, von dem er herkommt, *bezeichnet* dieses Abwesende *nicht, enthüllt* es *nicht*; und dennoch hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung"; aber diese Bedeutung meint keine Weise der Anwesenheit, der Gegebenheit. „Das Antlitz ist in der Spur des absolut Verflossenen, absolut vergangenen Abwe-

---

Das Bild als Antlitz? Zur Gotteserfahrung in der Kunst beim späten Levinas, in: *J. Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas – eine Herausforderung für die christliche Theologie, Paderborn 1998, 13–24; *J. Wohlmuth*, Zur theologischen Kritik des Christusbildes, in: *Ders.* (Hg.), Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum, Paderborn 2002, 186–193. Auf die bleibende Differenz zwischen dem christlich-theologischen Verständnis vom Menschen als „Bild Gottes" und dem Gedanken einer Gottebenbildlichkeit bei Levinas macht *Th. Freyer* aufmerksam: Der Mensch als „Bild Gottes"? – Anmerkungen zu einem Vorschlag von E. Levinas im Hinblick auf eine theologische Anthropologie, in: *Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas, 81–95.

[70] „Das Prophetische ist das Ethische". Ein Podiumsgespräch, in: *Henrix*, Verantwortung, 90.

[71] Gott und die Philosophie, in: *Casper* (Hg.), Gott nennen, 81–123 (im Folgenden zitiert als: GPh), 118; vgl. WG, 117 sowie 221; JdS, 42 sowie 300 u. ö.

senden ... In der Spur ist ... die eigentliche *Unrichtigkeit*."[72] Der Begriff der Unrichtigkeit ist Gegenbegriff der Richtigkeit, die für Levinas in der Beziehung „zwischen Zeichen und Bezeichnetem" liegt. Mit dem Begriff der Richtigkeit in der Beziehung von Zeichen und Bezeichnetem kennzeichnet Levinas das Vermögen des Zeichens, das bezeichnete Abwesende zu erschließen und in eine Form der Gegenwart zu überführen; das ist die Geradheit des Zeichens. Gerade diese Geradheit als Möglichkeit, in die Gegenwart zu führen, hat die Spur in ihrem Sinn als Metapher nicht: Ihr Unvermögen, in die Immanenz, in eine Anwesenheit zu überführen, nennt Levinas ihre „radikale Unrichtigkeit". Der Begriff der „Unrichtigkeit" ruft nochmals die Störung in Erinnerung, die als bleibender Zug der Levinasschen Metapher herausgearbeitet wurde. Diese Störung steht hier für absolute Transzendenz als absolute Abwesenheit, als Unumkehrbarkeit der Zeit. Die Zeit kann sich bei Levinas weder als Vergangenheit noch als Zukunft in einen Augenblick der Gegenwart umkehren, umwenden. Im Gespräch meinte er einmal: „Gegenwart zu denken, das ist das Schwierigste." Solche Umkehrung in Gegenwart vermag auch die Spur nicht, und zwar „deswegen, weil die Spur jenseits des Seins bedeutet"[73].

In der Rede von der Unumkehrbarkeit, in der Gott die Unendlichkeit seiner Abwesenheit bewahrt, darf man nach dem Hinweis von Levinas auf Exodus 33 einen philosophischen Ausdruck des göttlichen „Vorüber" in der Offenbarung gegenüber Mose bei der Bundeserneuerung am Sinai[74] sehen. Allerdings fällt auf, daß Levinas in seinem Hauptwerk „Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht" und der dortigen Deutung des Antlitzes als Spur den Hinweis auf Exodus 33 unterläßt. Als ob er die Spur dieses Hinweises verwischte, sagt er dort: „Das Gesicht fungiert hier nicht als Zeichen für einen verborgenen Gott, der mir den Nächsten aufnötigen würde."[75] Die Spur als ein Zeichen für einen verborgenen Gott zu lesen, hieße für ihn, das „Problem der *Existenz* Gottes aufwerfen"; und das bedeutete für ihn, sich „an die Einheit des Seins halten" oder in die „Einheit der Analogie" zurückzuführen.[76] Statt dessen wird die Theologie gemahnt, nicht auf die Philosophie als Mittel zu rekurrieren beziehungsweise nicht „sich der Onto-Theologie zu bedienen".[77] Die Möglichkeit einer theologischen Inanspruchnahme schließt er nicht aus. Man könne als Philosoph die Hoffnung des Ethischen „ruhig dem Glauben im eigentlichen Sinn überlassen". Aber

[72] SpA, 228.
[73] SpA, 229.
[74] Zum philosophisch bedachten „Vorüber" des Unendlichen bei Levinas vgl. nur *Strasser*, Ethik, 248f.; *Casper*, Denken im Angesicht des Anderen, in: *Henrix*, Verantwortung, 34; *A. Peperzak*, Die Bedeutung des Werks von Emmanuel Levinas für das christliche Denken – Gedanken zu einer Religion des Erwachsenen, in: *Henrix*, Verantwortung, 71–87; 80f.; *K. Wolf*, Religionsphilosophie in Frankreich. Der „ganz Andere" und die personale Struktur der Welt, München 1999, 110f.
[75] JdS, 210f.
[76] JdS, 212f.
[77] AJ, 120.

er schiebt sogleich nach: „... dem Köhlerglauben allerdings", um einige Zeilen später fortzufahren: „Aber hat der Selbstzweck der Theologie überhaupt noch Mittel nötig?"[78]

Immunisiert sich Levinas damit gegen jeden Versuch eines theologischen Echos auf seine Metapher der Spur? Mir will scheinen, daß er eine theologische Lesung seiner Spur-Metapher im Stil eines Rückschlusses auf Gott als ein existierendes Gegenüber oder im Sinne eines teleologischen Gottesbeweises auszuschließen sucht. Fast beschwörend kann er sagen: „Daß die *Offenbarung* Liebe zum anderen Menschen ist, daß die Transzendenz des Zu-Gott – die in einer Trennung getrennt ist, hinter der keine gemeinsame Gattung für die Getrennten mehr erreichbar ist ... ethisch bedeutet, das heißt *in* der Nähe des anderen Menschen ... – all das darf nicht als ‚neuer Beweis Gottes' aufgefaßt werden".[79] Von ihm abgewiesen ist der denkerische Versuch, von den Wirkungen in der Erfahrungswelt in einem immer weiter gehenden Rückschlußverfahren auf die jeweilige Ursache und schließlich auf eine letzte Ursache – Gott genannt – zu schließen und diese als letztes Ziel und Ende *(telos)* zu verstehen. „Die Idee des Unendlichen ist deshalb die Infragestellung aller Erfahrung."[80] Levinas setzt sich kritisch mit der Beziehung von Zweck und Mittel, die eine „Korrelation von Zweck und Wille" sein kann, auseinander, und steuert ein Verständnis der Spur nicht nur jenseits der Intentionalität, sondern auch „jenseits der Teleologie"[81], das heißt der Zielgerichtetheit der Phänomene, an. Ihm geht es um ein *„Für* des Füreinander-Anderen", das der ethische Sinn der Spur-Metapher ist, „außerhalb jeglicher Korrelation und jeglicher Finalität"; das ist „ein *Für* vollkommener Unentgeltlichkeit", das „mit dem Interessiertsein bricht"[82]. Die Spur, die das *„Für* vollkommener [sic!] Unentgeltlichkeit" metaphor ausdrückt, als Hinweis auf die *Existenz* Gottes zu lesen, vernichtet offenbar für Levinas die „Unentgeltlichkeit" und damit das „Für". Das *gratuit* des Für, sein Umsonst, das kein Versprechen für das Subjekt der Verantwortung bereithält, muß gewahrt sein. Deshalb bekräftigt er: „Die im Gesicht vorübergegangene Spur ist nicht die Abwesenheit eines Noch-nicht-Offenbarten, sondern die An-archie dessen, was niemals gegenwärtig gewesen ist, eines Unendlichen, das im Gesicht des Anderen gebietet und das sich wie ein ausgeschlossenes Drittes nicht anzielen läßt."[83]

Das Unendliche würde in seiner Existenz angezielt, wenn man im Gesicht eine Spur der *Existenz* Gottes sehen würde. Auf diese Lösung kommt Levinas nicht. Er will sie nicht. Deshalb ist bei der Levinasschen Spur-Metapher

[78] JdS, 214.
[79] WG, 222.
[80] *Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe, 109.
[81] JdS, 214.
[82] JdS, 217.
[83] JdS, 217f. Diese kritische Position überspringt eigenartigerweise A. E. Garrido-Maturano bei seinem ansonsten so anregenden Versuch, die Levinassche „Illeität" theologisch als Zeugnis der Liebe Gottes zu lesen: *Garrido-Maturano*, 71–74.

nicht von der *Existenz* Gottes, sondern höchstens von der *Idee* Gottes zu sprechen. Er meint „die metaphysische Beziehung" zum Unendlichen, das „sich vom Gottesbegriff [unterscheidet], den die Gläubigen der positiven Religionen besitzen".[84] Die Idee des Unendlichen als metaphysische Beziehung befreit die Menschheit vom Mythos und läßt dem mythisch besetzten Glauben nur „Atheismus" entgegensetzen. Umgekehrt gilt Levinas solcher Atheismus als „Bedingung für eine wirkliche Beziehung mit dem wahren Gott *kat auto*". Neben dem kritischen Sinn des Atheismusbegriffs kennt Levinas also auch einen positiven Sinn von Atheismus: „Positiv bedeutet der Atheismus des Metaphysikers, daß unsere Beziehung mit dem Metaphysischen [das heißt hier: Unendlichen; H. H. H.] ein ethisches Verhalten ist; weder die Theologie noch die Thematisierung ist metaphysische Beziehung."[85] Die metaphysische, ethische Beziehung denkt Levinas nicht religiös, sondern streng philosophisch: „Die Idee des Unendlichen ist die soziale Beziehung."[86] Weil es so ist, „fallen die Religion und das Ideal des Laizismus zusammen. Im Judentum ... ist die Beziehung zu Gott außerhalb der Beziehung zu den Menschen undenkbar. Das Heilige vereinnahmt hier den Gläubigen nicht und hebt ihn nicht auf; es liefert sich nicht der wundertätigen Kraft liturgischer Handlungen von seiten der Menschen aus. Es offenbart sich nur dort, wo der Mensch den Menschen als Anderen anerkennt und sich ihm als solchem öffnet."[87] Und in einem kleinen Text „über die Idee des Unendlichen in uns" beharrt Levinas in Auseinandersetzung mit Descartes, für den die außerordentliche und einzigartige Idee des Unendlichen der Gedanke von Gott, seinem Sein und Nicht-Sein war, darauf, daß „unabhängig davon" eine Affektion geschieht, in der „die eigene Auszeichnung der Liebe, der Sozialität, der Furcht für den anderen Menschen" liegt.[88]

Gibt es einen Weg von der Idee Gottes zur Existenz Gottes? Diese Frage stellt Levinas in einer für ihn charakteristischen Weise: „Kann man die Frage nach der *Göttlichkeit* des Ein-Gottes so stellen, wie man die Frage nach der *Menschlichkeit* des Menschen stellt? Hat dieses Ein/dieser Eine eine Gattung?" Levinas erkennt an, daß die Göttlichkeit Gottes formulierbar ist – durch die List der Sprache. Das formulierte Sein muß jedoch „sogleich die adverbiale Bestimmung *in höchster Weise* hinzugefügt" erhalten. Nur so ist der Schwäche der Sprache aufzuhelfen, die „Oberhoheit des Höchsten" von Gottes Sein her zu denken. Gott „jenseits des Seins" zu denken erlaubt eigentlich nur, „Gottes Idee" (und nicht seine Existenz) zu denken.[89]

Führt nun die Idee Gottes in die Leere? Nein, sie verweist auf den Anderen. In seinem grundlegenden Beitrag „Gott und die Philosophie" hat Levi-

[84] TU, 106.
[85] TU, 107.
[86] SpA, 198. Dazu *Gelhard*, 48 f.
[87] UdG, 155.
[88] Über die Idee des Unendlichen in uns, in: *Henrix*, Verantwortung, 37–41 (Zitate: 38 und 40).
[89] JdS 218, Anmerkung 36.

nas diesen Verweis der Idee Gottes auf den Anderen eine göttliche Komödie oder auch Intrige genannt.[90] Gott kann die Sehnsucht nach dem Guten, nach der Güte schlechthin hervorlocken und diese in die Verantwortung für den Anderen umbiegen. Das sagt: Gott läßt sich nicht anders finden als in der Spur, in der ich auf den Anderen zugehe. Im Blick auf das christliche Sakramentsverständnis als ein dezidiertes Verständnis der Nähe Gottes meinte Levinas einmal im berühmten Gespräch mit Bischof Klaus Hemmerle, Bernhard Casper und anderen:

> Die echte Eucharistie ist in diesem Moment, wo der Andere mir begegnet; dort ist wirklich – mehr als in Brot und Wein – die Persönlichkeit des Göttlichen selbst. So stieß ich auf das Kapitel 25 von Matthäus, wo die Leute ganz verwundert sind, als man ihnen sagt, sie hätten den lieben Gott verlassen und verfolgt. Aber dies habe ich auch im Alten Testament gelesen: im Kapitel 58 von Jesaja. Das hat denselben Sinn. Die Leute sind geistig raffiniert. Sie suchen danach, Gottes Antlitz zu sehen, Gottes Nähe zu fühlen. Und doch kommt Gott nur dann, wenn sie dem Armen helfen, den Hungrigen satt machen.[91]

Hier hält er streng sein Grundverständnis durch, daß „das Verständnis Gottes in Gestalt der Teilhabe an seinem sakralen Leben, ein vermeintlich direktes Verstehen ... unmöglich" ist[92]. Die göttliche Intrige verweigert sich einer Teilhabe am Göttlichen, einem direkten Verstehen. Sie wurde „in einer nicht einholbaren Vergangenheit gesponnen"; die unvordenkliche Vergangenheit bringt Levinas in seinem Werk und Denken „als Geschehen der Schöpfung" zur Sprache.[93] Aus dem theologischen Dreiklang von Schöpfung, Offenbarung und Erlösung ist es die Schöpfung, die Levinas nicht ausführlich, aber doch tiefgründig bedenkt.[94] Dabei spielt er auch auf die in der Kabbala vorkommende Vorstellung des *Zimzum* an, derzufolge sich Gott in sich selbst zurückzieht, um so erst den Raum für die Schöpfung zu schaffen.[95] Levinas: „Das Unendliche ereignet sich, indem es in einer Kontraktion auf die Ausbreitung zu einer Totalität verzichtet und damit dem getrennten Seienden einen Platz läßt."[96] Schöpfung denkt Levinas also als eine Selbstrücknahme des Unendlichen beziehungsweise Gottes, was vor allem

---

[90] GPh, 100–108; vgl. auch SpA, 247 sowie 258; JdS, 173f., 217, 303, 323, 330, 337.

[91] *E. Levinas, K. Hemmerle [u. a.]*, Judentum und Christentum nach Franz Rosenzweig, in: *G. Fuchs/H. H. Henrix* (Hgg.), Zeitgewinn. Messianisches Denken nach Franz Rosenzweig, Frankfurt am Main1987, 163–183; 164. Mit diesem Zitat ist die Frage von E. Dirscherl (435) positiv beantwortet, ob die Bindung der Spur Gottes an den Anderen nicht auch von Mt 25 her sagbar sei, siehe u. a. auch: *Levinas*, Philosophie, Gerechtigkeit und Liebe, 53; sowie *Peperzak*, 78f.

[92] TU, 107.

[93] So mit *Dirscherl*, 434.

[94] Vgl. nur TU, 146f., 423–425; WG 191f., 218f.; JdS, 232, 244, 251.

[95] Zu dieser Vorstellung jüdischer Mystik immer noch grundlegend die Publikationen von *G. Scholem*, Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt am Main 1967, besonders 285–314; Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Frankfurt am Main 1962, 77–82; Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes (1955), in: *Ders.*, Über einige Begriffe des Judentums, Frankfurt am Main 1970, 53–89. Vgl. auch: *D. R. Blumenthal*, Understanding Jewish Mysticism. A Source Reader, Band 1, New York 1978, 159–184; oder *C. Thoma*, Das Messiasprojekt. Theologie Jüdisch-christlicher Begegnung, Augsburg 1994, 368–378.

[96] TU, 148.

Trennung besagt: „Ein Unendliches, das sich nicht kreisförmig mit sich zusammenschließt, sondern sich aus dem ontologischen Raum zurückzieht, um einem getrennten Seienden Platz zu lassen, existiert göttlich."[97] Schöpfung, durchaus als solche „aus nichts" gedacht, besagt Trennung und setzt ein Seiendes außerhalb von System und Totalität. Aber neben Platzeinräumung und Trennung, welche die Totalität bricht, ist über solche Totalität hinaus „Gemeinschaft" möglich. „Die Beziehungen, die zwischen dem getrennten Seienden und dem Unendlichen entstehen, machen wieder gut, was in der schöpferischen Kontraktion des Unendlichen an Minderung lag. Der Mensch kauft die Schöpfung zurück."[98] Solches Zurückkaufen geschieht im Antworten auf den Anspruch des Anderen. Und man könnte – Levinas interpretierend – sagen: Im Zurückkauf der Schöpfung als Verantwortung, Stellvertretung, Mütterlichkeit vollzieht der Mensch seine Kontraktion, welche in christlicher Theologie christologisch als Stellvertretung im Kreuz auslegbar wäre.[99]

Aber die Widerständigkeit der Gedanken von Levinas für christliche Theologie sei nicht überspielt. Levinas weckt mit seinem Beharren auf der Unumkehrbarkeit der Zeit, welche eine Uneinholbarkeit der Vergangenheit, ein „Früher-als-alle-Erinnerung" oder ein „Später-als-alle-Vollendung"[100] sein kann, eine Theologie auf, welche meint, von Gottes Gegenwart in einer ungebrochenen oder direkten Weise sprechen zu können. Die göttliche Intrige verweigert sich „dem Trost der göttlichen Gegenwart im kindlichen religiösen Gefühl".[101] Der in ihr enthaltene Auftrag Gottes bleibt für Levinas gesponnen, auch wenn Gott „nicht existieren sollte" oder „der Himmel leer ist".[102] Transzendenz entfaltet sich für Levinas „als ein Verhältnis der Einzelnen untereinander. Sie spannt nicht mehr den Gegensatz Oben und Unten auf, sondern bewegt sich in der Horizontalen."[103] Anders: „‚Gott' wird nicht als etwas beschrieben, was auf eine bestimmte Weise existiert, sondern als etwas, was als Imperativ ‚Du sollst …', ‚Alle Menschen sollen …' präsent ist."[104] Von der Schöpfung her, deren Uneinholbarkeit Trennung sagt, bleibt Gott der Transzendente als der Abwe-

[97] Ebd.

[98] Ebd.

[99] Andere Aspekte eines Echos christlicher Theologie auf das Schöpfungsverständnis von Levinas siehe bei *Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe, 63–79; vgl. auch: *H. J. Heering*, Die Idee der Schöpfung im Werk Levinas', in: NedThT 38 (1984) 298–309; *Wiemer*, 79–91; *J. Splett*, Gotteserfahrung im Denken. Zur philosophischen Rechtfertigung des Redens von Gott, 3. Auflage Freiburg i. Br./München 1985, 56f.; *W. N. Krewani*, Diachronie und Schöpfung, in: *Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas, 43–62; *I. Broy*, Emmanuel Levinas, Simone Weil und ihre Anregungen für die christliche Schöpfungstheologie, in: *Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas, 63–80; *Dickmann*, Subjektivität als Verantwortung, 290–295; *Krewani*, Es ist nicht alles unerbittlich, 115–117.

[100] JdS, 40.

[101] SF, 111.

[102] So die Kennzeichnung von *Ch. von Wolzogen*, hier zitiert nach: http://www.3sat.de/3sat.php?http://www.3sat.de/kulturzeit/lesezeit/87607/ (Abrufdatum: 16. Januar 2006).

[103] *Krewani*, Es ist nicht alles unerbittlich, 42.

[104] *Taureck*, 21.

sende. Darauf beharrt Levinas. Dies erscheint wie sein Erbe aus der Tradition des Gaon von Wilna beziehungsweise der litauischen Mitnaggdim, welche heftig gegen die manchmal ekstatische Betonung der Gegenwärtigkeit und Immanenz Gottes bei den Chassidim polemisierten.[105] Die Rede von der Transzendenz als Abwesenheit ist bei Levinas fundamental in die Beziehung von Gott und dem Anderen eingeschrieben.

Levinas konkretisiert den Anderen immer wieder mit der Bibel als den Fremden, die Waise und Witwe oder spricht vom „ersten Besten". Die Nähe zum Anderen ist unsere gefüllte Zeit; sie ist unsere Gotteszeit, insofern in ihr die Transzendenz „vorüber"geht. Zeit ist Werk ohne Belohnung, „Liturgie" als Diakonie.[106] Levinas schärft christlicher Theologie ein, die Nähe Gottes nicht von der Nähe des Nächsten zu trennen. „Eine ‚Erkenntnis' Gottes, die getrennt wäre von der Beziehung mit den Menschen, kann es nicht geben"[107]: Dies ist ein auch christlich möglicher Satz. Insofern kann man Marcel Poorthuis zustimmen: „Man kann den anderen Menschen nicht ausschließen aus der Beziehung zwischen Gott und Mensch, nicht einmal im Gebet, nicht einmal in der unmittelbaren Verantwortung Gott gegenüber, nicht einmal in der Vergebung."[108] Christliche Theologie darf von Gottes Gegenwart nicht so reden, daß man mit Berufung auf sie den von Gott anbefohlenen Anderen umgehen kann. Sie wird dann bemüht sein, in jedem dogmatischen Grundgehalt der Theologie auch eine ethische Dimension aufzuspüren und Gottes Nähe nicht ohne das Ethische zu denken; dabei wird sie dem Darüber-Hinaus des Doxologischen gegenüber dem Ethischen durchaus einen Ort einräumen können.

Wenn nun weiterhin Levinas' Denken der Epiphanie des Antlitzes des Anderen strikte Einrede gegen den Gedanken der Inkarnation oder einer symbolischen oder sakramentalen Vermittlung der Nähe Gottes ist, so wird der christliche Theologe ihm darin nicht folgen können.[109] Ja, er wird im Gegenzug das Levinassche Beharren auf der Abwesenheit, seine allenthalben begegnende Einrede gegen jede Gegenwart des Göttlichen als Anlaß zur Rückfrage sehen und mit Bernhard Taureck, der als Philosoph die Theologie tendenziell als Dogmatismus kritisiert, einwerfen, wovon dann die Anempfehlung des Anderen eigentlich ausgeht und wovon her sie dann eigentlich begründbar ist: „Von wem geht die Bewegung des Auferlegens in meine Richtung aus? Von einem anderen Menschen? Von einem ‚Gott'? Einem ‚lebendigen Gott'? Einem ‚abwesenden Gott'? Oder von einem ‚leeren

[105] Krewani hat dies überzeugend herausgearbeitet, in: Es ist nicht alles unerbittlich, 30–34. Vgl. auch *Malka*, 28–37; und *Stegmaier*, 25–28.

[106] *Dirscherl*, 436.

[107] TU, 108.

[108] *M. Poorthuis*, Die Bedeutung von Emmanuel Levinas in der Christologie, in: *Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas, 201–213, 205.

[109] E. Dirscherl hat diese Einrede besonders für sein Gespräch mit der Theologie Karl Rahners fruchtbar gemacht (434–450) und dabei zu bedenken gegeben, die Metapher der Spur auch christologisch anzuwenden.

Platz'?". [110] Und ist dieser Platz wirklich vom „Ille" eingenommen? Paul Ricœur konstatierte: „An dieser Schwierigkeit des Anderen kommt der philosophische Diskurs zum Stehen."

Tadeusz Gadacz hat gefragt, ob Levinas bei aller Hervorstreichung der Idee der Schöpfung die Idee der Offenbarung aus den Augen verloren habe. [111] Vielleicht muß man sagen, Levinas hat eine Offenbarung, insofern sie nun doch Gegenwart Gottes in der Welt und Zeit besagt, nicht nur aus den Augen verloren, sondern als Möglichkeit explizit ausgeschlossen, weil sie ihm Verlust der Transzendenz und Göttlichkeit Gottes wäre. Die Gegenwart ist für Levinas eben „zu klein ..., um das Unendliche aufzunehmen" [112]. Offenbarung ist bei Levinas ihrem Gehalt nach – sollen wir sagen: lediglich? – „die Auffassung, nach der Gott im Verhältnis von Angesicht zu Angesicht mit dem Nächsten und in der Verpflichtung dem Nächsten gegenüber empfangen wird" [113]. Für Levinas löst sich das Paradox der Offenbarung auf, indem er festhält: „Die Ethik ist das Modell, das der Transzendenz angemessen ist und in ihrer Funktion als ethisches Kerygma ist die Bibel Offenbarung." Die Offenbarung stellt sich ihm „anhand der ethischen Beziehung dar ... wobei die Beziehung zum Anderen eine Modalität der Beziehung zu Gott ist" [114]. Von der Gegenwart Gottes in der Zeit der Welt als Inkarnation hat er gemeint, sie sei „zuviel" für die Armut Gottes und „zu wenig" für seine „Herrlichkeit, ohne die seine Armut keine Erniedrigung ist". [115] Was aber – so die philosophisch wehrlose Rückfrage des christlichen Theologen –, wenn es dem Gott Israels gefallen hat, eine Gegenwart in der Zeit einzugehen, die tatsächlich als ein „Zuviel" für die Armut und ein „Zuwenig" für die Herrlichkeit Gottes erscheint? [116] Das Zusammen von Gottes Kenose und seiner Herrlichkeit, das hier angedeutet ist, hat Josef Wohlmuth für das christliche Verständnis von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus fruchtbar zu machen versucht, indem er die Einsicht des Konzils von Chalkedon nachhaltig unterstreicht, daß „keine Vermischung von Unendlichkeit und Endlichkeit in einem göttlich-menschlichen Zwischenwesen" zugelassen werden kann. [117]

---

[110] *Taureck*, 95 f. (dort auch das nachfolgende Zitat von Paul Ricœur).

[111] *T. Gadacz*, Gott in der Philosophie von Emmanuel Levinas, in: Analecta Cracoviensia 25 (1993) 133–145; 142.

[112] AJ, 66–98, 86.

[113] AJ, 89.

[114] AJ, 94 und 96.

[115] *E. Levinas*, Un Dieu Homme? [1968], in: *Ders.*, Zwischen uns. Aus dem Französischen von *F. Miething*, München/Wien 1995, 73–82; 77 f.

[116] Vgl. auch *J. Splett*, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt am Main 1996, 116: „Und von Gott dekretieren, er sei absolut nicht-inkarnierbar?" Splett reklamiert im Gespräch mit Levinas weiterhin das Denken der Erlösung, wenn er die „Zukunfts-Perspektive von Dank" für das Joch des Gesetzes einfordert: ebd. 117.

[117] *Wohlmuth*, Im Geheimnis einander nahe, 59 (auch: 21, 59 u. ö.), wobei er besonders die Äußerungen von Levinas heranzog: Un Dieu Homme?; Gott und die Philosophie; Vom Beten ohne zu bitten. Zu berücksichtigen wären weiterhin: Judaïsme et kénose, in: AF 53 (1985) n. 2–3, 13–28; oder die beiläufig geführte Auseinandersetzung mit dem christologischen Inkarnationsgedanken,

Der christliche Theologe wird dem philosophischen Meister nicht in allem folgen – nicht in seinem Verständnis von Offenbarung und erst recht nicht in seinem Verständnis von Erlösung, der Levinas das Plakat einer „Eschatologie ohne Hoffnung" entgegenhält und die er als eine „Befreiung von meiner Zeit" verwirft.[118] Er wird sich gleichwohl dessen Zuruf gefallen lassen, daß Liebe des Anderen oder Nächsten erst dann wahre Liebe ist, wenn sie ihr Maß nicht an der Selbstliebe nimmt[119], sondern an einem nicht-egoischen Darüber-Hinaus. Hier hat Jörg Splett eine nicht geringe Herausforderung für den Christen gesehen: „Wieviel an Narzißmus, Infantilismus, Hedonismus steckt in seiner Liebe zu Gott und in seiner Hoffnung auf ihn, wie viel Egozentrik? ‚Gott und meine Seele. Sonst nichts'".[120] Karl Rahner hat in einer Reflexion über die unverbrauchbare Transzendenz Gottes das Wesen der Liebe ähnlich wie Levinas als eine Bewegung zum Anderen ohne Rückkehr zum liebenden Ich beschreiben können.[121] Und Marcel Poorthuis hat die bleibende Asymmetrie, von der Emmanuel Levinas immer wieder spricht, im christologischen Hymnus des Philipperbriefes wiedergefunden: Der Kernaussage dieses Hymnus: Christus „war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich" (Phil 2,5 f.) geht nämlich der asymmetrische Auftrag an mich voraus: „... in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst. Jeder achte nicht nur das eigene Wohl, sondern auch auf das der andern" (Phil 2,3 f.).[122] In der angeratenen Demut dem Anderen gegenüber ist dem Christenmenschen eingeschärft[123], er könne es nicht bei der gedachten oder gesagten Liebe belassen, sondern müsse solche Liebe ohne Maß mit dem *„Hinneni*, hier bin ich!" seines Lebens immer neu sagen. Für diese Liebe, die eine Beziehung zwischen dem Anderen und Gott knüpft, hat Levinas mit seinen Metaphern so viele herausfordernde Namen zugerufen.

---

so z.B. in: SF, 80, 111 f., 113 u.ö. Berührungspunkte zwischen der Christologie von Chalkedon und der Levinasschen Position arbeitet auch *Th. Freyer* heraus: Emmanuel Levinas' Vorstellung vom Gott-Menschen – eine Herausforderung für die Christologie?, in: ThQ 179 (1999) 52–72.

[118] SpA, 217.

[119] Näheres dazu siehe bei: *H. H. Henrix*, Christliches Plus in der Nächstenliebe? Zum rabbinischen und philosophischen Verständnis der Hauptsache der Tora, in: *S. Käppeli* (Hg.), Lesearten des jüdisch-christlichen Dialogs. Festschrift zum 70. Geburtstag von Clemens Thoma, Bern 2002, 73–89.

[120] *Splett*, Gotteserfahrung, 59.

[121] *K. Rahner*, Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie XIV (Zürich 1980); 405–421, besonders 408–412.

[122] *Poorthuis*, in: *Wohlmuth* (Hg.), Emmanuel Levinas, 211.

[123] Vgl. nur die Äußerungen von Levinas in: SF, 109–113.

ThPh 81 (2006) 503–528

Die Gabe der Anerkennung

Ein Beitrag zur Soteriologie aus der Perspektive des Werkes von Paul Ricœur

Von Veronika Hoffmann

Soteriologische Metaphorik

Soteriologische Theoriebildung ist in hohem Maße durch den Einsatz von Metaphern gekennzeichnet: Die Überlistung des Teufels durch den „Köder" der Menschheit Jesu, der „fröhliche Wechsel und Streit" zwischen Christus und dem Sünder und die *satisfactio* des Vaters durch die stellvertretende Sühneleistung des Sohnes stellen nur einige wirkungsgeschichtlich besonders herausragende Beispiele für diese Tatsache dar. Bei einer genaueren Untersuchung dieser Metaphern würde sich zudem zeigen, daß sie nicht der nachträglichen Veranschaulichung eines unabhängig von ihnen entwickelten theoretisch-begrifflichen Konzeptes dienen, sondern jeweils das nervöse Zentrum der entsprechenden Erlösungs- und Rechtfertigungslehre bilden: Sie stellen *Leitmetaphern* dar, anhand derer die zentralen Fragestellungen und Lösungsmöglichkeiten entwickelt und plausibilisiert werden. Umgekehrt gilt freilich auch: Was sich in den von ihnen gesteckten Rahmen nicht einfügen läßt, bleibt fast notgedrungen außerhalb des Blickfeldes.

Daß sich die Geschichte der Erlösungslehre als eine Abfolge von Entwürfen anhand verschiedener solcher Leitmetaphern schreiben ließe,[1] läßt es fraglich erscheinen, ob – zumal angesichts des inzwischen erreichten Problemniveaus – eine systematische Soteriologie im Ausgang von nur *einer* Metapher *alle* relevanten Dimensionen und Facetten von Erlösung und Rechtfertigung in sich aufnehmen könnte. Statt dessen spricht einiges dafür, unter Verzicht auf eine solche geschlossene Darstellung anhand der Verwendung und Gegenüberstellung *mehrerer* Metaphern – die ihrerseits nicht noch einmal in ein übergreifendes System integriert werden können – nach „Gravitationszentren"[2] der Soteriologie zu suchen. So wird auch im Folgenden nicht der Anspruch erhoben, die Soteriologie insgesamt zu reformu-

[1] Vgl. die Skizze bei *J. Werbick*, Soteriologie, Düsseldorf 1990, 131–274. Ohne daß er dies ausdrücklich intendiert, kann man auch Raymund Schwagers Studie zur Erlösungslehre über weite Strecken so lesen; vgl. *R. Schwager*, Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre, München 1986.

[2] *J. Werbick*, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i.Br. [u.a.] 2000, 492. Der hier zugrunde gelegte ‚starke' Metaphernbegriff versteht sich im Sinn von Paul Ricœurs Metapherntheorie: vgl. v.a. *P. Ricœur*, Die lebendige Metapher. Mit einem Vorwort zur deutschen Ausgabe. Aus dem Französischen von *R. Rochlitz*, München 1986; und, im Blick auf die Besonderheit religiöser Metaphorik, *ders.*, Biblische Hermeneutik, in: *W. Harnisch* (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, Darmstadt 1982, 248–339.

lieren. Vielmehr soll ein seinerseits um eine Zentralmetapher gruppierter theoretischer Zusammenhang aus dem Werk des kürzlich verstorbenen Philosophen Paul Ricœur (1913–2005) daraufhin analysiert werden, inwiefern er in der Lage sein könnte, die Metaphorik gegenwärtiger Soteriologie zu ergänzen und zu bereichern.[3]

Die Wahl des Autors mag dabei zunächst überraschen, findet sich doch in Ricœurs Werk wohl nur ein einziger, früher Text, der sich tatsächlich ausführlich und systematisch mit Fragen von Soteriologie und Rechtfertigung auseinandersetzt[4] – und dies unter einer derart restringierten Perspektive, daß, wie sich zeigen wird, eine schlichte Übertragung des dort Skizzierten in die Theologie zu fragwürdigen Verkürzungen führen würde. Bei genauerer Betrachtung steht hinter diesen frühen Überlegungen jedoch ein Fragenkomplex, der so sehr an Grundintuitionen von Ricœurs Denken rührt, daß er ihn im Laufe seines Schaffens auch in anderen Zusammenhängen immer wieder aufgegriffen, weiterentwickelt und dabei zum Teil erheblich modifiziert hat.[5] Es läßt sich so ein ‚Seitenthema' in Ricœurs vielschichtigem Werk ausmachen, das – bisher wenig beachtet – einen Bogen von den sechziger Jahren bis zu seinen letzten Veröffentlichungen am Anfang des neuen Jahrtausends spannt und das, so die These des Aufsatzes, sich durchaus mit Gewinn auf soteriologische Fragestellungen applizieren läßt. Begrifflich nachverfolgen läßt sich dieses Seitenthema in seiner Kontinuität wie in seinen Modulationen entlang der Formel von der „Logik der Überfülle" und ihrem Verhältnis zur „Logik der Äquivalenz" sowie den sich darum herum

[3] Das Verhältnis von philosophischen und „theologischen" – besser: von der Bibel und von seinem protestantischen Glauben inspirierten – Überlegungen in Ricœurs Werk muß schon deswegen als einigermaßen komplex bezeichnet werden, weil es nicht nur je nach Anlaß und Genre des entsprechenden Textes, sondern auch je nach der Schaffensphase, in der dieser entstanden ist, variiert. Für die hier anzustellenden Überlegungen dürfte jedoch die pauschale Verhältnisbestimmung genügen, die Ricœur in „Die Freiheit im Licht der Hoffnung" vornimmt: „Zwischen der Enthaltung [der Philosophie von der Theologie; V. H.] und der Kapitulation [der Philosophie vor der Theologie; V. H.] gibt es noch eine dritte Möglichkeit, die ich als Weg der *philosophischen Annäherung* bezeichne. Ich verwende den Begriff der Annäherung in seinem starken Sinn des Sich-Annäherns. Darin sehe ich die beharrliche Arbeit des Philosophen, der seine Rede in die Nähe der kerygmatischen und theologischen Rede bringen will. Dabei geht die Arbeit des Denkens zwar vom Hören, vom Gehörten aus, aber sie bewegt sich dennoch in der Autonomie des sich selbst verantwortlichen Denkens.": *P. Ricœur*, Die Freiheit im Licht der Hoffnung, in: *Ders.*, Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I, München 1973, 199–226; 200 [Hervorhebung im Original]. Auch wenn sich Ricœur also mit soteriologisch relevanten Themen und biblischen Texten befaßt, so tut er dies nicht als Theologe, sondern als philosophischer Hermeneutiker, der mit seinem Instrumentarium religiöse Symbole und Texte interpretiert. Zu einer differenzierten Sichtung des Verhältnisses von Philosophie und „Theologie" bei Ricœur vgl. *S. Orth*, Das verwundete Cogito und die Offenbarung. Von Paul Ricœur und Jean Nabert zu einem Modell fundamentaler Theologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.

[4] *P. Ricœur*, Interpretation des Strafmythos, in: *Ders.*, Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 239–265.

[5] Es wird im hier gesteckten Rahmen nicht möglich sein, den Zusammenhang des skizzierten ‚Seitenthemas' mit den Grundintuitionen von Ricœurs Philosophie explizit zu entwickeln. Zu diesen selbst vgl. z. B. *Th. M. van Leeuwen*, The Surplus of Meaning: Ontology and Eschatology in the Philosophy of Paul Ricœur, Amsterdam 1981.

gruppierenden Fragestellungen, beispielsweise zu Einseitigkeit und Wechselseitigkeit von Geben und Nehmen, Liebe und Gerechtigkeit sowie Strafe und Vergebung.

Der Aufsatz wird im Folgenden zunächst einige Überlegungen Ricœurs zur symbolischen Artikulation des Bösen skizzieren, die die Hintergrundfolie für alles Weitere bilden, bevor er sich der Darstellung des genannten Seitenthemas zuwendet, dessen Entfaltung sich grob in drei Phasen gliedern läßt: Es begegnet uns zunächst in den bereits erwähnten Überlegungen zur Sühnesoteriologie aus den sechziger Jahren, die in das Umfeld von Ricœurs Reflexion auf die Symbole des Bösen gehören, läßt sich dann andeutungsweise in Überlegungen zur biblischen Hermeneutik, vor allem aber in Fragestellungen zum Zusammenhang von Liebe und Gerechtigkeit aus den achtziger und neunziger Jahren finden, und erfährt schließlich noch einmal eine entscheidende Neuorientierung in Ricœurs Arbeit am Begriff der Anerkennung in seinen letzten Lebensjahren.

Auch wenn mit dieser Durchsicht durchaus auch ein kleiner Beitrag zur Rezeption von Ricœurs Philosophie geleistet werden soll, wird sich die Darstellung doch von vornherein auf die soteriologische Fragestellung fokussieren und bereits unterwegs mögliche Schwierigkeiten und Verbindungslinien notieren, bevor abschließend in systematischer Perspektive die mögliche Relevanz von Ricœurs Überlegungen für die soteriologische Metaphorik erhoben wird.

Die Symbolik unserer Erlösungsbedürftigkeit

Die Frage nach dem Bösen und seiner Überwindung spielt keine geringe Rolle in Ricœurs früher Willensphilosophie. Er fragt jedoch in *Symbolik des Bösen* nicht reflexionsphilosophisch, was das Böse sei, sondern er wählt „den Umweg über eine Semantik und eine Exegese der Symbole und Mythen, in denen sich die jahrtausendealte Erfahrung des Bekenntnisses des Bösen niedergeschlagen hat“[6]. Dieser Umweg hat seinen Grund darin, daß er Ricœurs Auffassung zufolge der einzig mögliche Weg ist: Wir können zwar den Menschen reflexionsphilosophisch als einen solchen beschreiben, der fehlbar ist, der die Möglichkeit zum Bösen hat – Ricœur hat eine solche Beschreibung in *Die Fehlbarkeit des Menschen*, dem ersten Band seiner *Phänomenologie der Schuld*, selbst vorgenommen.[7] Aber faktisch treffen wir den Menschen immer als einen bereits gefallenen an, und die Lücke dazwischen: der Fall selbst, läßt sich reflexionsphilosophisch nicht einholen. Deshalb ändert Ricœur im Übergang zum zweiten Band der *Phänome-*

[6] *P. Ricœur*, Herméneutique de l'idée de Révélation, in: *Ders. [u. a.]* (Hgg.), La Révélation, Bruxelles 1977, 15–54; 44. [Übersetzung von mir, V. H.] Zu Ricœurs Symbolbegriff, auf den hier nicht näher eingegangen werden soll, vgl. *P. Ricœur*, Symbolik des Bösen. Übersetzt von *M. Otto*, Freiburg i. Br. 1971, 9–32.

[7] *P. Ricœur*, Die Fehlbarkeit des Menschen, Freiburg i. Br. ^{3}2002.

nologie der Schuld die Methode und arbeitet in *Symbolik des Bösen* hermeneutisch.[8]

In diesem Zusammenhang widmet er sich unter anderem der Erzählung vom Sündenfall.[9] Diese benennt, im Unterschied z. B. zu dualistischen Mythen, die ein böses Ursprungsprinzip annehmen, eindeutig den Menschen als Urheber des Bösen. Denn das Böse ist kein der Schöpfung inhärentes Prinzip – die Schöpfung ist gut; es ist nicht die dunkle Seite Gottes – Gott ist ein guter Gott; und es ist keine göttliche Gegenmacht – Gott ist der eine und einzige Gott, der allein und aus dem Nichts erschafft. Damit scheint die Folgerung unausweichlich, daß alles Böse ausschließlich vom und aus dem Menschen stammt, aber in dieser Schärfe zieht Gen 3 diese Folgerung nicht. Statt dessen scheint das Böse in der mythischen Gestalt der Schlange doch in irgendeiner Weise der ersten bösen Tat des Menschen bereits vorauszugehen und nicht erst dem bösen Tun des Menschen zu entspringen. Und dieser eigenartigen Machtgestalt des Bösen wird die Verführung des Menschen zur ersten bösen Tat zugeschrieben: Ist es doch, in der Sprache des Mythos gesprochen, die Schlange, die Eva die Idee einflüstert, Gott meine es vielleicht doch nicht so gut mit ihr.

Dieser Mythos stellt im strengen Sinn keine Erklärung dar, vielmehr faßt er die Erfahrungen des Menschen mit dem Bösen in ein Drama. So verweigert er jede rationalisierende Auskunft über die Beschaffenheit und die Herkunft dessen, was innerhalb des mythischen Dramas auftritt, und bleibt bei der Doppelaussage stehen: Der Mensch ist der Urheber des Bösen, aber zugleich geht dieses ihm bereits voraus und verführt ihn. Die beiden Pole dieser Doppelaussage markieren so, was man den Tat- und den Machtcharakter des Bösen nennen könnte.

Der für moderne Vorstellungen merkwürdige Aspekt des „Bösen als Macht" zieht eine nicht ganz unwichtige Folge nach sich. Denn eine strikt ethische Weltsicht, wie sie entstünde, wenn das Böse einzig und allein der menschlichen Freiheit zugerechnet würde, liefe auf eine Theodizee hinaus, die Gott entschuldigt, indem sie die Menschen beschuldigt.[10] In Gen 3 wird eine solche Theodizee genau durch die mythische Gestalt der Schlange ausgeschlossen.[11]

---

[8] „Der Philosoph muß sich Ricœur zufolge eingestehen, daß die reflexiv nicht lösbare Frage nach dem Bösen innerhalb einer Hermeneutik derjenigen Symbole, die die menschliche Erfahrung mit dem Bösen ausdrücken, besser beantwortet werden kann": *Orth,* 131. Vgl. auch ebd. 122 f.

[9] Ricœur betrachtet die Erzählung von Gen 3 als einen „Mythos", ähnlich den dualistischen und tragischen Mythen, die er in „Symbolik des Bösen" auch untersucht. Zu Ricœurs Mythosbegriff mag hier sein kurzer Hinweis genügen: „Ich halte den Mythos für eine Art von Symbol, ein in Erzählform entwickeltes Symbol, in einer Zeit und in einem Raum artikuliert, die nicht einschaltbar sind in Zeit und Raum der nach kritischer Methode begriffenen Geschichte und Geographie": *Ricœur,* Symbolik, 26.

[10] Vgl. *P. Ricœur,* Die „Erbsünde" – eine Bedeutungsstudie, in: *Ders.*: Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 140–161; 153.

[11] „Den Einsprengseln des Tragischen hingegen ist es zu verdanken, daß ‚die biblische Theolo-

Diese frühen Überlegungen in *Symbolik des Bösen*, die den Menschen nicht nur als einen Täter, sondern auch als ein Opfer des Bösen denken, verhindern außerdem eine weitere gefährliche, weil allzu einfache Konzeption des Zusammenhangs von Bösem, Schuld und Leid. Da Ricœur allerdings, wie er selbst später selbstkritisch vermerkt, in dieser Phase seines Schaffens die Frage nach dem ungerechten Leiden kaum im Blick hatte,[12] findet sich dieser Aspekt explizit erst in einem viel späteren, sachlich jedoch an *Symbolik des Bösen* anschließenden Text. Dort macht er drei mögliche Beziehungen zwischen Schuld und Leid aus, zwei echte und eine vermeintliche.[13] Die beiden echten lauten: 1. Wenn ich Böses tue, lasse ich andere leiden. Ich leide meinerseits unter dem, was andere mir schuldhaft zugefügt haben. 2. Zur Erfahrung der Schuld gehört jedoch auch die soeben skizzierte, von dunklen Mächten überwältigt worden – als Täter des Bösen zugleich auch sein Opfer zu sein. Diese Situation des Menschen beschreibt Ricœur mehrfach mit der alten Formel des „unfreien Willens", und es wird sich zeigen, daß dieser Aspekt eine wichtige Rolle im Zusammenhang mit der Frage nach der Überwindung des Bösen spielt.

Nun fügen wir jemandem auch dann Leid zu, wenn wir ihn für etwas Böses bestrafen, das er getan hat – und dabei liegt die Schuld gerade nicht auf der Seite desjenigen, der das aktuelle Leid verursacht, sondern dieser ist gerade der Gerechte, und der Leidende ist der Schuldige, der auf diese Weise für begangenes Unrecht büßt. Im Umkehrschluß legt sich die fatale Frage nahe: Könnte sich nicht alles Leid als Strafe für bewußtes oder unbewußtes, individuelles oder kollektives böses Handeln verstehen lassen? Hier entsteht die vermeintliche Verbindung zwischen Schuld und Leid, eine ebenso naheliegende wie brandgefährliche ‚Kriminalisierung der Opfer', die in engstem Zusammenhang mit der bereits genannten allzu einfachen Lösung der Theodizeefrage steht und die sichtbar macht, wo eine Soteriologie sich vor unterkomplexen Lösungen in acht nehmen muß, will sie sich nicht fatale Folgen einhandeln.

Erste Phase: Sühne als Pendant zur Strafe

Dieser kurze Blick auf *Symbolik des Bösen* war um so wichtiger, als Ricœur selbst in seinem einige Jahre später verfaßten Aufsatz *Interpretation des Strafmythos*, wo er sich ausführlich mit soteriologischen Überlegungen

---

gie vor den Plattheiten des ethischen Monotheismus' (366), vor der ‚rationalen Rechtfertigung der Schuldlosigkeit Gottes' (371) bewahrt werden kann. Durch den Einschluß des Tragischen zeigt der Mythos vom Sündenfall darüber hinaus, daß er eine ‚überethische Dimension' besitzt, die als Grenze jeder Willensphilosophie auch die Grenze der ethischen Weltanschauung ist": *Orth*, 131, darin zitiert: *Ricœur*, Symbolik. Zu weiterführenden Überlegungen vgl. *Ricœur*, Erbsünde.

[12] *P. Ricœur*, Der Philosoph und sein Glaube. Interview mit Yvanka B. Raynova, in: DZPh 52 (2004) 85–112; 91f.

[13] Vgl. *P. Ricœur*, Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie, in: *Ders.*, Lectures, Band 3: Aux frontières de la philosophie, Paris 1994, 211–233.

befaßt, die Wirklichkeit der Sünde auf den Aspekt der menschlichen Tat zu verkürzen scheint. Denn die Sühne, die hier sein vorrangiges Thema bildet, wird von ihm exklusiv von der *Strafe* her gedacht, zu der sie das religiöse Pendant darstellt.

Die Argumentation des Aufsatzes schreitet dabei gewissermaßen von Aporie zu Aporie voran, und die erste dieser Aporien bildet die Vorstellung von der Rationalität der Strafe: „Denn tatsächlich ist nichts rationaler oder zumindest erhebt nichts nachdrücklicher den Anspruch auf Rationalität als die Strafvorstellung ... Paradoxerweise ist nun diese angebliche, vorausgesetzte Rationalität, die wir als die Logik der Strafe bezeichnen wollen, eine unauffindbare."[14] Denn: „Unter Strafe verstehen wir", so entnimmt Ricœur Littrés *Dictionnaire de la langue française*, „was man jemanden für etwas verbüßen läßt, das als verwerflich oder schuldhaft beurteilt wird"[15]. Strafe impliziert also ein Leiden, das üblicherweise physisch ist und das in einem Zusammenhang stehen soll mit einem vorangehenden sittlichen Vergehen, *für* das man bestraft wird. Ricœur zufolge entsteht hier jedoch eine doppelte Schwierigkeit: Worin besteht tatsächlich die Gemeinsamkeit zwischen Straftat und Strafe? „Und wie kann ein physisches Übel ein sittliches Böses aufwiegen, kompensieren, tilgen?"[16] Die Vorstellung, ein Übel könnte mithilfe eines anderen, „äquivalenten", getilgt werden, ist, so folgert Ricœur, offensichtlich keine ausschließlich rationale, sondern hier mischen sich Rationalität und Mythos.

Der Mythos, der hinter dieser Konzeption steht, wird deutlicher greifbar, wenn man vom Bereich des Rechts in denjenigen der Religion wechselt. Dort ist die Strafe Teil eines Verfahrens, das den Bruch einer heiligen Ordnung heilen soll; „und die Qualität, kraft deren die Strafe eine Befleckung und ihre Auswirkungen in der Ordnung des Heiligen beseitigen kann, nennt man Sühne"[17]. Der Mythos der Sühne scheint damit genau diejenige Tilgungsvorstellung der Schuld durch die Strafe in sich zu tragen, die rational nicht konzipierbar war: „So nimmt die Sühne im Universum des Heiligen die Stellung des *rationale* ein, das eine erste Analyse auf der Ebene des Verstandes vergeblich gesucht hatte."[18] Hier zeigt sich, wie eng das Sakrale mit dem Juridischen verbunden ist – und diese Verbindung besteht auch dann noch fort, wenn das Juridische den Anspruch erhebt, das Rationale *par excellence* zu sein: Die scheinbar rationale Proportionalität von Vergehen und Strafe ist mytho-logisch, denn ihre Logik hängt an der Vorstellung davon, was mit der Strafe bewirkt werden soll. Sicherlich hat die Strafe auch andere Funktionen, wie die des Schutzes der Gesellschaft und der Ab-

[14] *Ricœur*, Strafmythos, 239.
[15] Ebd.
[16] Ebd. 240. Damit sind andere Funktionen der Strafe wie z. B. die der Abschreckung natürlich nicht in Frage gestellt. Vgl. ebd. 244.
[17] Ebd. 241.
[18] Ebd. [Hervorhebung im Original].

schreckung. Aber erstens käme ein Strafgesetz, das ausschließlich diese Funktionen erfüllte, ohne die sorgfältig austarierte *Proportionalität* von Vergehen und Strafe aus. Zweitens läßt sich der Gedanke der Strafe als Tilgung eines Unrechts Ricœur zufolge gar nicht vollständig eliminieren:

> [W]enn man es gar nicht mehr versucht, die Rechtsverletzung im Subjekt der Verletzung selbst zu tilgen, fällt der Gedanke der Strafe in sich zusammen ... Die Aporie des Strafrechts besteht also in folgendem: Rationalisiert man die Strafe gemäß den Ansprüchen des Verstandes, indem man den Mythos der Sühne eliminiert, so nimmt man ihr gleichzeitig ihr Prinzip. Oder, um diese Aporie in den Termini eines Paradoxes auszudrücken: Was in der Strafe das Rationalste ausmacht – daß sie ein Vergehen aufwiegt –, ist zugleich das Irrationalste, nämlich die Vorstellung, daß sie es auslöscht.[19]

Es gibt jedoch eine Methode, die Straflogik erfolgreich zu entmythologisieren: Ricœur weist nach – was hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden soll –, daß unter bestimmten Bedingungen das Konzept der Strafe tatsächlich rational und vollständig frei von mythologischen Resten ist, nämlich im Zusammenhang mit Hegels Konzeption des abstrakten Rechts.[20] Dort darf Strafe aber weder moralisch noch religiös verstanden werden. Im Bereich des Religiösen würde sie folglich nicht nur entmythologisiert, sondern sie verschwände gänzlich. Muß man daraus umgekehrt folgern, daß alle Vorstellungen des religiösen Äquivalents zur Strafe, der Sühne, *nur* mythologisch sind und keinerlei *rationale* haben? „Anders ausgedrückt, erschöpft sich die Entmythologisierung der Strafe in der Dekonstruktion des Mythos? Ich bin nicht dieser Ansicht. Die Idee einer nicht-juridischen, über-juridischen Strafe entzieht sich nicht völlig der Reflexion. Aber dann gilt es, der Entmythologisierung einen neuen Sinn zu geben, der Dekonstruktion eine Neuinterpretation anzugliedern."[21] In dieser Neuinterpretation wird der Mythos, der der Sühnevorstellung zugrunde liegt, Ricœur zufolge in der Form eines „zertrümmerten"[22] Mythos bestehen bleiben.

Hier erhebt sich freilich ein Einwand: Eine Entmythologisierung, die das Konzept der Sühne nur noch als solcherart „zertrümmerten Mythos" bestehen läßt, scheint zumindest im Blick auf das Christentum bereits zu weit zu gehen. Bildet nicht das Konzept der Sühne einen unaufgebbaren Bestandteil christlicher Erlösungsvorstellung? Zwar könnte man darauf antworten, daß die Logik der Äquivalenz von Vergehen und Strafe in der paulinischen Vorstellung der Rechtfertigung gerade gesprengt werde – beruht diese doch gerade *nicht* auf „Sühneleistungen" von unserer Seite. Aber scheinbar läuft letzten Endes doch alles auf ihre neuerliche Bestätigung hinaus. Denn Paulus verwendet in Röm 5 für unsere Rechtfertigung die Metapher des Freispruchs und verbleibt damit innerhalb der juridisch-sakralen Mytho-logik,

[19] Ebd. 244.
[20] Zur Argumentation im einzelnen vgl. ebd. 246–255.
[21] Ebd. 254f.
[22] Ebd. 255.

die in Äquivalenzen denkt: der Entsprechung von Tat und Strafe, Schuld und Sühne – als könne man „die Gnade, die Vergebung und das Erbarmen nur in einer Beziehung zum Strafgesetz denken, das sich dabei ebensowohl anerkannt wie aufgehoben findet: Verweist ein Freispruch nicht immer noch auf die Strafgerechtigkeit?“ [23] Daß von hier aus Konzeptionen der Erlösung dazu tendierten, auch ihrerseits dieses Schema zu verwenden und Erlösung dergestalt zu denken, daß die gerechte, d.h. äquivalente Strafe für die menschlichen Sünden nicht dem Schuldigen, sondern einem Stellvertreter, Jesus Christus, aufgebürdet wird – die Äquivalenz aber exakt erhalten bleibt –, ist leicht nachvollziehbar.

Ricœur zufolge führt eine solche Lesart jedoch nicht weit genug. Denn entgegen dem ersten Augenschein stellen die biblischen Texte, insbesondere die Paulinischen Texte zur Rechtfertigung, der Sühnelogik gerade eine andere Logik gegenüber: eine „Logik der ‚Überfülle‘“ [24], die die der Äquivalenzlogik einer „Ökonomie der Strafe“ [25] überwindet. Diese Überwindung der Sühnelogik durch die Logik der Überfülle gliedert sich näherhin in drei Schritte:

In einem ersten, gewissermaßen vorbereitenden Schritt lassen sich die biblischen Metaphern, welche die personalen Beziehungen nach dem Modell der Rechtsbeziehungen vorstellen, relativieren, indem man ihnen andere Metaphern zur Seite stellt, die andere Seiten des Geschehens in den Vordergrund rücken; Ricœur nennt exemplarisch die Metaphern der „Ehebeziehung“ und des „Gotteszorns“. Beide „dejuridisieren“ die personalen Beziehungen über den Gedanken des Bundes. Gegen eine Juridisierung, die auch der Bundesgedanke selbst immer wieder erfuhr, bewahren solche Metaphern seinen Sinnüberschuß, „die Dimension der Gabe, die kein Gesetzbuch in den Griff bekommen und institutionalisieren kann … Wenn man der Sünde ihren juridischen Aspekt nimmt, erkennt man, daß sie ursprünglich nicht eine Rechtsverletzung, eine Gesetzesübertretung bedeutet, sondern eine Trennung und eine Entwurzelung.“ [26] In diesen nicht-juridischen Vorstellungen folgen Sünde und Strafe nicht aufeinander, sondern sie sind ein und dasselbe: Sünde ist Trennung von Gott, und diese Trennung *ist* zugleich die Strafe. Das „‚Figurativ‘ der Strafe“ [27] ist folglich bereits eine Rationalisierung zweiter Ordnung gegenüber ursprünglicheren Symbolen.

Das bedeutet jedoch auch, daß diese Ergänzung und Relativierung durch andere Metaphern die Sühnelogik entschärft, sie aber nicht überwindet, jedenfalls nicht auf *begrifflicher* Ebene. Das geschieht im zweiten, entscheidenden Schritt. Hier stellt Ricœur der Äquivalenzlogik der Sühne, derzufolge das Vergehen durch eine entsprechend proportionierte, gleichwertige

[23] Ebd. 245.
[24] Ebd. 263.
[25] Ebd. 255.
[26] Ebd. 257.
[27] Ebd. 259.

Strafe aufgehoben werden muß, die „Logik der Überfülle" ausdrücklich entgegen.

Er greift dafür einmal mehr auf den Römerbrief zurück. Dort scheint ja die juridische Begrifflichkeit alles andere zu dominieren. Sie begegnet z.B. in Röm 2, wo es heißt: Gott „wird jedem vergelten, wie es seine Taten verdienen: denen, die beharrlich Gutes tun und Herrlichkeit, Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, gibt er ewiges Leben, denen aber, die selbstsüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen, widerfährt Zorn und Grimm" (Röm 2,6–8). Es scheint, als könne eine Bestätigung der Äquivalenzlogik kaum deutlicher ausfallen. Ricœur wagt jedoch eine andere These: „Nach Paulus' Auffassung muß man zuerst bis zum Äußersten der Verurteilung vordringen, um danach den äußersten Punkt des Erbarmens erreichen zu können."[28] Die Logik des Gesetzes, der Äquivalenz, wird auf die Spitze getrieben – und daran zerbricht sie. Man muß jedoch zurückfragen: „Aber bleibt man dann nicht der Gefangene der Wörter, der Bilder und, wenn man so sagen darf, der Inszenierung?"[29] Daß diese Frage nicht unberechtigt ist, zeigt zum einen schon die Geschichte der Sühnevorstellung in der Soteriologie. Aber ist nicht zudem auch die Vorstellung eines Gerichts recht merkwürdig, das sich selbst *ad absurdum* führt, indem es den zu Recht zum Tode verurteilten Angeklagten freispricht, weil ein anderer die Strafe übernommen hat? Ricœur zufolge läßt dies nur eine Interpretation zu: Diese Absurdität ist gewollt. Die Logik der Strafe dient als Kontrast zur Rechtfertigung – und *nur* dazu. „Man darf die Straflogik also nicht als eine autonome Logik behandeln: Sie erschöpft sich in der absurden Demonstration ihres Gegenteils; sie verfügt nicht über die geringste eigene Konsistenz."[30] Die Logik der Sühne bildet nur den dunklen Hintergrund, vor dem wir die „Logik der Überfülle" verstehen.

Diese „Logik der Überfülle" selbst findet Ricœur am eindrücklichsten ablesbar in der paulinischen Formel des „um wieviel mehr": „Aber nicht verhält sich's mit der Gabe wie mit der Sünde. Denn wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind, *um wievel mehr* ist Gottes Gnade und Gabe den Vielen überreich zuteil geworden durch die Gnade des einen Menschen Jesus Christus ... Denn wenn wegen der Sünde des Einen der Tod geherrscht hat durch den Einen, *um wieviel mehr* werden die, welche die Fülle der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen, herrschen im Leben durch den Einen, Jesus Christus" (Röm 5,15.17 nach rev. Lutherübersetzung, Hervorhebungen V. H.).

Diese „Logik der Überfülle" bricht die Äquivalenzlogik: Sünde und Gnade entsprechen einander gerade *nicht*. Diese Logik ist eine Logik der Disproportion, strenggenommen sogar der Einseitigkeit, ist unsere Recht-

[28] Ebd. 261.
[29] Ebd. 262.
[30] Ebd.

fertigung doch durch keinerlei Leistung unsererseits mitbewirkt. „Die Logik der Strafe war eine solche der Äquivalenz ... die Logik der Gnade aber zentriert sich um den Überschuß und das Übermaß."[31]

Der solcherart „zertrümmerte Mythos" der Sühnelogik wird freilich, wie sich bereits andeutete, durch die Logik der Überfülle zwar demaskiert und außer Kraft gesetzt, nicht jedoch einfach ausgetilgt und restlos zum Verschwinden gebracht. Die Logik der Sühne bleibt wie ein zerstörtes Fundament, als ein „Denkmal"[32] stehen:

> Das Denkmal [mémorial] bildet somit eine aufgehobene Vergangenheit, die man weder als eine Illusion einstufen darf, von der sich unser Verstand durch ein einfaches Entmythologisierungsverfahren unwiderruflich befreien könnte, noch als ein ewiges Wahrheitsgesetz, das in der Sühne des Gerechten seine höchste Bestätigung finden würde. Die Strafe ist mehr als ein Idol, das man entlarven muß, und weniger als ein Gesetz, das man zum Idol machen könnte. Ich betrachte sie als eine Ökonomie, die ‚Epoche macht' und die von der Verkündigung im Gedächtnis [mémoire] der Heilsbotschaft aufbewahrt wird. Hätte der Gotteszorn keinen Sinn mehr für uns, so könnten wir auch nicht mehr verstehen, was Vergebung und Gnade bedeuten; würde andererseits die Straflogik einen eigenen Sinn besitzen und sich selbst genügen, so wäre sie als ein Gesetz des Seins selbst für immer unüberwindbar; dann müßte sich die Sühne Christi innerhalb dieser Logik einordnen, sie würde deren größten Triumph bedeuten, wie es in den Theologien der ‚stellvertretenden Sühne' [satisfaction vicaire] deutlich zum Ausdruck kommt, welche jedoch reine Straftheologien bleiben, weil sie das Moment der Gabe und der Gnade völlig verkennen.[33]

Es scheint also zwar auf den ersten Blick so, als stünden sich die beiden Logiken der Äquivalenz und der Überfülle unversöhnlich gegenüber, und religiös sei nur diejenige der Überfülle zu rezipieren. Aber das Zitat macht bereits deutlich, daß es keine ‚saubere' Ablösung der Äquivalenzlogik durch diejenige der Überfülle gibt – wenn auch in dieser Phase von Ricœurs Denken die Funktion der Äquivalenzlogik auf die eines dunklen Hintergrundes beschränkt bleibt, von dem sich die Überfülle der Gnade um so deutlicher abhebt.

Wollte man Ricœurs Überlegungen zur Sühne in diesem Stadium in die Theologie transponieren, wäre man mit zwei erheblichen Verkürzungen konfrontiert, derer Ricœur sich hier schuldig zu machen scheint: Zum einen scheint hier Sünde ausschließlich in der (juristisch und moralisch eindeutigen) Kategorie der *bösen Tat*, für die der Mensch verantwortlich ist, vorzukommen. Es fehlen nicht nur Ricœurs – spätere – Reflexionen auf das Thema des erlittenen Bösen, sondern auch gegenüber *Symbolik des Bösen* ist die Perspektive verengt, insofern der *Machtcharakter* der Sünde ausgeblendet bleibt.

---

[31] Ebd. 264. Vgl. weiterführend *Orth*, 420. „Der Lohn der Sünde ist der Tod" heißt auch: Das Gesetz, das zum Leben führen sollte, führt gerade in den Tod. Damit wird die gesamte Logik von Gesetz und Strafe „unter das Zeichen des Todes" gestellt: vgl. *Ricœur*, Strafmythos, 261.

[32] Ebd. 264; dort ist allerdings das französische „mémorial" zu „Memoriale" verdeutscht.

[33] Ebd. 264 f. [Übersetzung modifiziert]. Ricœur vermerkt freilich abschließend, daß die Philosophie an ihre Grenze stößt, wenn sie versucht, den Übergang von der einen zur anderen Ökonomie zu denken.

Der Grund für diese Ausblendungen ist in der zweiten Verkürzung zu finden: einer Fassung des Sühnebegriffs, die diesen ausschließlich als religiöses Pendant zu demjenigen der Strafe denkt. Auch hier wäre zu bezweifeln, daß eine solche Konzeption zumindest aus theologischer Perspektive wirklich ausreichend sein kann.[34] Die Relevanz für die Soteriologie ist also offensichtlich weniger in einer solchen direkten Übertragung zu suchen. Als theologisch bedeutsam wird sich vielmehr die Zuordnung der beiden „Logiken" – der Äquivalenz und der Überfülle – zueinander erweisen, auf die Ricœur unter verändertem Vorzeichen weiter reflektiert und dabei signifikante Modifikationen vorgenommen hat.

Zweite Phase: Die Dialektik zwischen der Äquivalenzlogik und der hyper-ethischen „Ökonomie der Gabe"

Ricœur hat sich nach *Symbolik des Bösen* und den in den Umkreis gehörenden Aufsätzen anderen Themen zugewandt und ist m. W. nicht mehr ausführlicher auf seine Überlegungen zu Sühne und Rechtfertigung zurückgekommen. Die beiden „Logiken", die er in diesem Zusammenhang erstmals einander gegenübergestellt hatte, finden sich jedoch der Sache wie dem Begriff nach jetzt in anderen thematischen Kontexten wieder, und dort lassen sich signifikante Perspektivverschiebungen beobachten.

Die „Logik der Überfülle" hat in dieser Schaffensphase Ricœurs, die vor allem Fragen der Text- und insbesondere der Metapherninterpretation gewidmet ist, ihren Ort vorrangig in seinen biblisch-hermeneutischen Überlegungen. Hier beobachtet er sie insbesondere in der Predigt Jesu, so beispielsweise den Reich-Gottes-Gleichnissen, wo sie über eine „Intensivierung der metaphorischen Funktion"[35] der literarischen Form des Gleichnisses zur Sprache kommt[36]. Denn die Handlung der Gleichnisse ist höchstens auf den ersten Blick so alltäglich wie der Rahmen, in dem sie spielt. In Wirklichkeit zeichnet sie sich durch eine Art „erzählerischer *Impertinenz*"[37] aus: Die Saat geht in Überfülle auf, die Entlohnung der Arbeiter läßt jedes Gerechtigkeitsprinzip vermissen ... Die Pointe des Gleichnisses ist jeweils „unglaubwürdig, wenn nicht skandalös, nach dem Commonsense und der Alltagsweis-

[34] Vgl. hierzu z. B. die Hinweise zu Verständnis und Mißverständnis der „satisfactio" bei *Werbick*, Glauben, 436–442; sowie zur Motivlage im AT: ebd. 477–482.

[35] *P. Ricœur*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: *Ders./E. Jüngel* (Hgg.), Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache. Mit einer Einführung von *P. Gisel*, München 1974, 45–70; 66 [Hervorhebung im Original]. Zur Zuordnung der Extravaganz zum Status der Gleichnisse als religiöser Rede vgl. *P. Ricœur*, Biblical Hermeneutics, in: Semeia 4 (1975) 27–148; 32 (fehlt in der gekürzten deutschen Übersetzung „Biblische Hermeneutik").

[36] Zu einer Darstellung der „Logik der Überfülle" auch anhand anderer biblischer Sprachformen vgl. *P. Ricœur*, The Logic of Jesus, the Logic of God, in: *Ders.*, Figuring the Sacred. Religion, Narrative, and Imagination. Translated by *D. Pellauer*, edited by *M. I. Wallace*, Minneapolis 1995, 279–283.

[37] *Ricœur*, Stellung, 69 [Hervorhebung im Original].

heit“[38]. Diese Impertinenz gibt dem Gleichnis eine bizarre Note und macht ein Verständnis im Rahmen unserer normalen Weltwahrnehmung unmöglich. Auf diese Weise wird das Gleichnis zum „Grenzausdruck“[39], der auf das „um wieviel mehr“ des Reiches Gottes verweist, ohne daß dieses dadurch sprachlich faßbar würde. Die Paulinische Rechtfertigungslehre geht ihrerseits nur insofern noch einmal über Jesu Verkündigung des Reiches Gottes hinaus, als sie Jesus selbst als diese Logik ‚in Person' versteht:

> Wenn wir den Brief an die Römer im Licht der Bergpredigt lesen, wird er anfangen, zu uns zu sprechen, und wir werden beginnen zu entdecken, daß Paulus dasselbe sagt wie Jesus, jedoch auf einer anderen Sprachebene. Das einzig Neue, was Paulus überdies hinzufügt, wird demgegenüber um so wertvoller werden. Dieses Neue besteht darin, daß Jesus Christus selbst das ‚um wieviel mehr Gottes' ist. Für das Evangelium war Jesus zuerst derjenige, der predigte und die gute Nachricht verbreitete. Jetzt wird er als der verkündet, der durch die Torheit des Kreuzes die moralische Äquivalenz von Sünde und Tod bricht ... Auf diesem Weg gibt die Kirche durch den Mund des Paulus dem Gesetz der Überfülle einen *Namen*: den Namen Jesu Christi.[40]

In diesem Kontext bleibt die Kontrastierung der beiden „Logiken“ so radikal wie in *Interpretation des Strafmythos*: „Auf der Seite der Logik der Äquivalenz: Sünde, Gesetz und Tod; auf der Seite der Logik der Überfülle: Rechtfertigung, Gnade und Leben.“[41] Im Rahmen einer anderen Fragestellung kommt es jedoch zu einer gewissen Rehabilitierung der Logik der Äquivalenz. Dadurch wird aus der schroffen Entgegensetzung von Logik der Äquivalenz und Logik der Überfülle eine Dialektik[42], und nach dem bereits Gesagten ist es nicht überraschend, daß diese Dialektik sich ausgerechnet im Zusammenhang von Überlegungen Ricœurs zur Gerechtigkeit findet. Sein Augenmerk ist dabei auf Probleme der *zwischenmenschlichen* Gerechtigkeit gerichtet. Dies darf jedoch nicht zu der Annahme verleiten, diese positivere Neubewertung der Äquivalenzlogik sei in ihrer Gültigkeit auf den Bereich philosophisch-ethischer Argumentation beschränkt, so, als verliefe die Grenze zwischen Logik der Äquivalenz und Logik der Überfülle parallel zu derjenigen zwischen Philosophie und Theologie oder zwischen einer „rein philosophischen“ und einer „theologischen Ethik“. Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich schon daran erkennen, daß Ricœur die Dialektik der beiden Logiken mehrfach anhand einer gegenseitigen Korrektur von Goldener Regel und der Aufforderung zur (Feindes-)Liebe verdeutlicht.[43]

---

[38] Ebd.

[39] Ebd. 66 [im Original hervorgehoben].

[40] *Ricœur*, Logic, 282 [Übersetzung von mir, V. H., Hervorhebung im Original]; vgl. auch die scharfe Gegenüberstellungen der Logiken in diesem Text insgesamt.

[41] Ebd. [Übersetzung von mir, V. H.].

[42] „Unter Dialektik verstehe ich hier einerseits die Erkenntnis der ursprünglichen Disproportion zwischen beiden Begriffen und andererseits die Suche nach praktischen Vermittlungen zwischen beiden Extremen, – Vermittlungen, die, um es gleich zu sagen, immer fragil und vorläufig sind“: *P. Ricœur*, Liebe und Gerechtigkeit/Amour et justice. Mit einer deutschen Parallelübersetzung von *M. Raden*, herausgegeben von *O. Bayer*, Tübingen 1990, 7.

[43] Hier wäre unter anderem auch die Frage zu stellen, welchen Status Ricœurs Rekurs auf die „Logik der Überfülle“ für die philosophische Ethik haben könnte. Für den vorliegenden Zusam-

Die Goldene Regel vertritt hierbei das Gerechtigkeitsprinzip, und die in ihr enthaltene Vorstellung von Wechselseitigkeit und Äquivalenz ist zwingende Grundlage für eine Ethik der Gerechtigkeit. Auf ein Gebot wie das der Feindesliebe, das für sich alleingenommen gerade die Suspension des Ethischen bedeutet, ließe sich weder eine funktionierende Justiz noch eine gerechte Gesellschaft bauen.[44] Denn

> welches Strafgesetz und überhaupt welche rechtliche Regelung (règle de justice) könnte aus einer Handlungsmaxime abgeleitet werden, welche die Nichtentsprechung zur allgemeinen Regel machen würde? Welche Verteilung von Aufgaben, Rollen, Vorteilen und Lasten könnte im Geiste der Verteilungsgerechtigkeit vorgenommen werden, wenn die Maxime, zu leihen, ohne zurückzufordern, allgemeine Moral wäre? Wenn die Übermoral nicht zur Unmoral, z. B. zur Feigheit, werden soll, dann muß sie dem Grundsatz der Moralität genügen, wie er in der Goldenen Regel verfaßt und in der Forderung nach Gerechtigkeit formalisiert ist.[45]

Das Gebot der Feindesliebe ist hingegen Ausdruck einer „Ökonomie der Gabe"[46], die sich als eine Gestalt der „Logik der Überfülle" verstehen läßt[47]. Diese Ökonomie beginnt nicht mit dem Gebot, sondern sie wird für uns erfahrbar in „der Empfindung unserer schlechthinnigen Abhängigkeit von einer Macht, die uns vorangeht, uns umfängt und uns trägt"[48] – wobei Ricœur sofort hinzufügt, daß dieses Gefühl keinesfalls moralisch mißverstanden werden dürfe: „Diese Empfindung ist hyper-ethisch par excellence."[49] Diesem Bewußtsein radikaler Abhängigkeit zugeordnet sind die biblischen Symbole der göttlichen Gaben von Schöpfung, Gesetz, Vergebung und eschatologischer Hoffnung: „Das ist die Ökonomie der Gabe in ihren wesentlichen Ausdrucksformen: Gabe der Schöpfung, Gabe der Tora, Gabe der Vergebung, Gabe der Hoffnung",[50] so daß man die „Ökonomie der Gabe" geradezu als eine ursprünglich ‚göttliche Ökonomie' bezeichnen könnte. Erst aus dem Empfang dieser Gabe folgt das Gebot zu lieben, das sogar die Feinde einschließt und das beschrieben werden kann als eine „ethische Annäherung an die Ökonomie der Gabe ..., die sich mit der Wendung wiedergeben läßt: *Da* dir ja gegeben wurde, gib deinerseits. Gemäß dieser Formulierung und kraft des ‚da ja' zeigt sich die Gabe als Ursache der

---

menhang ist jedoch nur die umgekehrte Perspektive bedeutsam: daß aufgrund dieser Konzeption die Dialektik zwischen Äquivalenzlogik und Logik der Überfülle auch auf soteriologische Zusammenhänge Anwendung finden kann.

[44] Vgl. *P. Ricœur*, Ethical and Theological Considerations on the Golden Rule, in: *Ders.*, Figuring the Sacred, 293–302; 301.

[45] *Ricœur*, Liebe, 57 [Übersetzung modifiziert].

[46] Soweit ich sehen kann, taucht der Begriff der „Ökonomie der Gabe" zum ersten Mal in „The Logic of Jesus" (Ersterscheinung 1979) auf. In „Interpretation des Strafmythos" hatte Ricœur signifikanterweise zwar von einer „Dimension der Gabe" (257), aber nie von einer „Ökonomie" gesprochen.

[47] Vgl. *Ricœur*, Considerations, 300 [Übersetzung von mir, V. H.].

[48] Ebd. 297 [Übersetzung von mir, V. H.].

[49] Ebd. [Übersetzung von mir, V. H.].

[50] Ebd. 299 [Übersetzung von mir, V. H.]; vgl. auch *Ricœur*, Liebe, 45 sowie 47.

Verpflichtung."[51] Entscheidend ist hier also, daß der Zusammenhang von Gabe und Gebot weder als ein moralischer noch als eine weitere Form von Äquivalenzdenken betrachtet werden darf.[52]

Diese Vorordnung der Gabe und die spezifische Verbindung zum Liebesgebot machen gerade ihre Korrekturfunktion für die Goldene Regel aus. Denn in der Äquivalenzlogik ist das Kalkül zwar nicht zwingend impliziert; eine Perversion in diese Richtung kann aber ohne die Perspektive des Liebesgebotes nicht ausgeschlossen werden: „Ohne das Korrektiv des Liebesgebotes würde die Goldene Regel in der Tat ständig im utilitaristischen Sinne gedeutet, dessen Kurzform ‚*do ut des*' hieße, ich gebe, *damit* du gibst. Das Gebot ‚Gib, *weil* dir ja gegeben wurde' korrigiert das *Damit* der utilitaristischen Maxime und bewahrt die Goldene Regel vor einer immer noch möglichen, perversen Interpretation."[53]

Äquivalenzlogik und Logik der Überfülle stehen sich hier also nicht mehr in unversöhnlichem Gegensatz gegenüber. Ebenso wenig verteilen sie sich aber einfach auf zwei verschiedene Anwendungsbereiche, so daß sie ohne Berührungspunkte nebeneinander existieren könnten, sondern sie gehen gerade in ihrer gegensätzlichen Ausrichtung eine Dialektik gegenseitiger Korrektur ein.

Zwei Beobachtungen sind hier anzufügen, die im Blick auf die dritte Phase der Überlegungen bedeutsam sind:

1. Ricœur konzipiert die Ökonomie der Gabe nicht mit der radikalen Einseitigkeit, wie sie die Logik der Überfülle im Zusammenhang der Rechtfertigung implizierte. Zwar finden sich noch Formulierungen, die die Einseitigkeit einer Gabe, die ihrerseits nichts erwartet, als ein Ideal erscheinen lassen, so z. B. wenn er von der „Spannung zwischen einseitiger Liebe und gegenseitiger Gerechtigkeit"[54] spricht. Aber letztlich verabschiedet Ricœur sich von dieser zunächst einleuchtend erscheinenden Vorstellung: „Die Betonung scheint auf der Abwesenheit von Gegenseitigkeit zu liegen. Die Asymmetrie zwischen dem, der gibt, und dem, der nimmt, scheint vollkommen. Als eine erste, näherungsweise Bestimmung ist dies nicht falsch ... Der kritische Punkt scheint mir in der Frage zu liegen, ob sich die Gabe jenseits *allen* Austauschs zuträgt oder ob sie diesem nur in der *kommerziellen Form* des Austauschs entgegengesetzt ist."[55]

---

[51] *Ricœur*, Liebe, 49 [Hervorhebung im Original].

[52] Vgl. z. B. auch Ricœurs Hinweis, daß die „Gabe der Tora" nur im Kontext der Befreiungstat des Exodus richtig verstanden wird: *Ricœur*, Considerations, 298 f.

[53] *Ricœur*, Liebe, 59 [Hervorhebungen im Original]. Ricœur setzt sich hier insbesondere mit John Rawls auseinander. Im Unterschied zur Rawlsschen Gerechtigkeitskonzeption läßt das Liebesgebot keine Opferung einer Minderheit zugunsten des größeren Nutzens der Mehrheit zu: ebd. 63.

[54] *Ricœur*, Considerations, 301 [Übersetzung von mir, V. H.].

[55] *P. Ricœur*, Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen. Übersetzt von *A. Breitling* und *H. R. Lesaar*. Mit einem Vorwort von *B. Liebsch*, Göttingen 1998, 149 [Hervorhebungen von mir, V. H.].

Wenn Ricœur als Gegenteil der Gabe nicht mehr den Austausch an sich, sondern den kalkulierenden Austausch versteht, der vom Äquivalenzdenken geleitet wird, lehnt er sich an Überlegungen von Marcel Mauss an: Dieser hat in seinem berühmten *Essai sur le don* Formen des Austauschs von Gaben untersucht, die einerseits nicht dem Bereich der Ökonomie oder der Justiz angehören, andererseits aber auch keine einseitigen Geschenke darstellen.[56] Zwar wird etwas verschenkt – in dem Sinn, daß es nicht bezahlt wird –, aber diese Gabe fordert dennoch eine Rück-Gabe[57]. Die totale Asymmetrie einer Gabe ohne Gegenleistung ist hier aufgehoben. Mauss hat diese Gestalt der Gabe vor allem anhand von Zeremonien des Gebens unter Eingeborenen in Neuseeland beschrieben, aber selbst bereits darauf hingewiesen, daß sie auch aus modernen Gesellschaften nicht verschwunden ist. Ricœur findet hier nach der Gerechtigkeit eine weitere Wiederannäherung an die Gegenseitigkeit der Äquivalenzlogik, jedoch nicht in einem Sinn, der die Logik der Überfülle bricht. „Welchen Namen soll man dieser nichtkommerziellen Form der Gabe geben? *Der Austausch zwischen Nehmen und Geben, zwischen Geben und Nehmen.*"[58] Ungeklärt bleibt freilich – bei Mauss und in diesem Stadium seiner Überlegungen auch bei Ricœur –, woher diese Verpflichtung des Empfängers stammt, selbst wiederum zum Gebenden zu werden. Es entsteht also ein Rätsel in der Beziehung zwischen den drei Verpflichtungen: zu geben, zu empfangen und seinerseits zu geben.[59]

Diese Abwendung von der Vorstellung einer radikalen Einseitigkeit des Gebens bedeutet jedoch nicht, daß für Ricœur in dieser Phase die Ökonomie der Gabe nicht fundamental am Geben, und zwar an einer Disproportion des Gebens, orientiert bliebe – schließlich ist die hinter ihr stehende Logik der Überfülle eine Logik des Gebens im Übermaß. „Es ist dieses *Mehr-Geben*, das mir das Wesentliche dieser extremen Forderungen zu sein scheint. Und hinter diesem *Mehr-Geben* zeigt sich dieselbe Logik Jesu, die auch in seinen Gleichnissen, Sprichwörtern und eschatologischen Aussprüchen gefunden werden kann. Diese Logik der Großzügigkeit widerspricht

[56] Vgl. *M. Mauss*, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften. Mit einem Vorwort von *E. E. Evans-Pritchard*. Übersetzt von *E. Moldenhauer*. Anhang: *H. Ritter*: Die ethnologische Wende. Über Marcel Mauss, Frankurt am Main ²1994.

[57] Der Begriff der „Rück-Gabe" wird hier und im weiteren mit Bindestrich geschrieben, um zu verdeutlichen, daß diese erstens die Reaktion auf eine Gabe darstellt, nicht auf einen Vorgang des Leihens, zweitens, daß es sich nicht um die Rückgabe *desselben* Gegenstandes, der geschenkt wurde, handelt. Zur Bedeutung dieses Unterschiedes und entsprechenden Mißverständnissen in der Rezeption des ethnologischen Befundes vgl. *M. Hénaff*, Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie, Paris 2002, 166–169.

[58] *Ricœur*, Rätsel, 152 [Hervorhebung im Original].

[59] Mauss selbst hat angenommen, daß diese „Kraft" im geschenkten Gegenstand selbst liege. Freilich hat Lévi-Strauss wohl nicht zu Unrecht kritisiert, daß Mauss damit ohne ausreichende ethnologische Distanz die Erklärung übernimmt, die in den entsprechenden primitiven Kulturen selbst gegeben wurde. Ricœur wird später sowohl Mauss' als auch Lévi-Strauss' Lösung ablehnen zugunsten der Überlegungen von Marcel Hénaff.

der Logik der Äquivalenz, die unseren alltäglichen Austausch, unseren Handel und unser Strafrecht regelt, diametral."[60]

2. Auch unter den solcherart geänderten theoretischen Rahmenbedingungen findet Ricœur in unserer Konzeption der Strafe Reste einer Äquivalenzlogik, die letztlich immer noch auf dem Gedanken der Vergeltung aufruht, so sehr sie auch rationalisiert zu sein glaubt: „Sind wir nicht aufgerufen, selbst noch im gerechtesten Urteil das beunruhigende Antlitz des Zornes und der Vergeltung zu entdecken?"[61]

Dritte Phase: Logik der Anerkennung

In seiner letzten Monographie, *Wege der Anerkennung*, hat Ricœur sich dem Thema der beiden „Logiken" noch einmal von einer neuen Seite aus genähert. Zwar arbeitet er hier nicht mit den *Begriffen* der „Logik der Überfülle" und der „Logik der Äquivalenz". Dies mag zum einen daran liegen, daß er die Konzeption der „Logik der Überfülle" zuvor immer mit religiösen Konnotationen verwendet hat, Ricœur in *Wege der Anerkennung* aber religiöse Fragen vollständig ausklammert. Zum anderen liegt jedoch die Vermutung nahe, daß er auch deswegen auf die Begrifflichkeit nicht zurückgreift, weil sich hier viel deutlicher noch als in den Texten der zweiten Phase eine Gegenüberstellung dieser beiden „Logiken" als zu simpel erweist. Die *inhaltliche* Kontinuität der Fragestellung trotz der Aufgabe der Begrifflichkeit ist jedoch deutlich zu erkennen und wird durch Ricœurs eigene Verweise auf entsprechende frühere Texte noch unterstützt.

Im Rahmen der dritten Studie von *Wege der Anerkennung* kehrt Ricœur zu dem Problem zurück, das in Marcel Mauss' Theorie der Gabe ungelöst bleibt, und reformuliert es als Paradoxie zwischen der Generosität des ersten Gebers und der Verpflichtung des Empfängers zurückzugeben:

> Das Paradoxon lautet: Wie wird der Empfänger der Gabe dazu verpflichtet, die Gabe zu erwidern? Und wenn er sie erwidern muss, um großzügig zu sein, wie hat dann die erste Gabe großzügig sein können? Anders gesagt: Ein Geschenk durch seine Erwiderung anzuerkennen, heißt das nicht, es als Geschenk zu zerstören? Ist die erste Geste des Gebens großzügig, so zerstört die zweite, die unter dem Zwang zur Gegengabe erfolgte, die Uneigennützigkeit der ersten. Der System-Theoretiker ordnet diesen unter der Hand wieder teuflisch gewordenen Kreis als *double bind* ein.[62]

Zur Auflösung dieses scheinbaren *double bind* stützt sich Ricœur vor allem auf Marcel Hénaffs 2002 erschienene Studie *Le prix de la vérité*, wo

---

[60] *Ricœur*, Logic, 281 [Übersetzung von mir, V. H.; Hervorhebungen im Original]. Vgl. auch: „Der Exzess dieser Logik der überquellenden Fülle drückt sich im Verhältnis zur Logik des Ausgleichs zunächst in einem Mißverhältnis aus": *P. Ricœur*, Theonomie und/oder Autonomie, in: *C. Krieg* (Hg.), Die Theologie auf dem Weg in das 3. Jahrtausend. Festschrift J. Moltmann, Gütersloh 1996, 324–345; 334.

[61] *Ricœur*, Logic, 283 [Übersetzung von mir, V. H.]; vgl. auch seine Überlegungen in: *P. Ricœur*, The Memory of Suffering, in: *Ders.*, Figuring the Sacred, 289–292.

[62] *P. Ricœur*, Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein, Frankfurt am Main 2006, 286 [Hervorhebung im Original].

Hénaff seinerseits Mauss' Überlegungen aus *Essai sur le don* wieder aufgreift und weiterführt.[63] Daß trotz der Untersuchungen von Mauss (und vieler vor und nach ihm) das Rätsel der Gabe weiterhin großteils ungelöst ist, liegt Hénaff zufolge an drei weitverbreiteten Auffassungen über die Gabe, die in die Irre führen:

Erstens sind die landläufigen Vorstellungen vom Verhältnis zwischen der Gabe und dem *Marktaustausch* [échange marchand] zu kritisieren. Die Gabe in Mauss' und Hénaffs Sinn – das, was im Blick auf primitive Gesellschaften „zeremonielle Gabe" heißt, – ist weder ein Vorläufer ökonomischer Vorgänge noch ein Ersatz, noch, und das ist besonders wichtig, bildet sie ein Gegenkonzept zu demjenigen der Ökonomie: „Das Gabeverhältnis, selbst wenn es sich als Widerpart zum ökonomischen Verhältnis versteht, hat nicht die Aufgabe, dieses anzufechten, noch weniger, es zu ersetzen; es spielt sich auf einer anderen Ebene ab; es verhindert den Nutzaustausch [échange utile] nicht, und es kann ihn sogar stärken."[64] Wäre sie ein Alternativkonzept, so bedeutete dies, daß beide Formen des Austausches prinzipiell auf derselben Ebene lägen und dort in Konkurrenz zueinander stünden. Das ist jedoch nicht der Fall[65]: Die Gabe gehört schlicht einem anderen sozialen Wirklichkeitsbereich an als der Marktaustausch.[66]

---

[63] Über das Phänomen der Gabe hat sich eine ausufernde Debatte entwickelt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Neben *M. Godelier*, Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München 1999, stehen dabei insbesondere die Konzepte von Marion und Derrida im Mittelpunkt: Vgl. *J.-L. Marion*, Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation, Paris ²1998; *J. Derrida*, Falschgeld. Zeit geben I, München 1993; sowie die Darstellung der Überlegungen Derridas bei *B. Waldenfels*, Das Un-ding der Gabe, in: *H.-D. Gondek/B. Waldenfels* (Hgg.), Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt am Main 1997, 385–409. Für den Hinweis auf Waldenfels danke ich Jürgen Werbick. Zur Kontroverse zwischen Derrida und Marion vgl. den von *J. D. Caputo* und *M. J. Scanlon* herausgegebenen Tagungsband: God, the gift, and postmodernism, Bloomington/In. 1999. Rezipiert werden die Überlegungen von Marion und Derrida u.a. von *K. Busch*, Geschicktes Geben. Aporien der Gabe bei Jacques Derrida, München 2004; *R. Horner*, Rethinking God as Gift. Marion, Derrida, and the Limits of Phenomenology, New York 2001; und kritisch von *I. U. Dalferth*, Umsonst. Vom Schenken, Geben und Bekommen, in: StTh 59 (2005) 83–103; sowie *ders.*, Becoming present. An inquiry into the Christian sense of the presence of God, Leuven 2006. Keiner der Genannten greift jedoch die Konzeptionen von Ricœur oder Hénaff auf, und insbesondere die Darstellung bei Horner zeigt, daß sich unter Zugrundelegung von Derridas und Marions Überlegungen bereits grundsätzlich andere Fragestellungen als die hier bearbeiteten ergeben. Folgerichtig weist auch Hénaff seinerseits nur knapp auf die Fundamentaldifferenzen hin: Zu seiner Kritik an Godelier vgl. Prix, 201–203; zu derjenigen an Derrida und Marion vgl. ebd. 188, Anmerkung. Eigenwillige Thesen aus der Gabe-Konzeption Ricœurs entwickelt *D. W. Hall*, The Economy of the Gift: Paul Ricœur's Poetic Redescription of Reality, in: JLT 20 (2006) 189–204, ignoriert dabei aber vollständig Ricœurs Rezeption von Hénaff wie seine jüngsten Überlegungen zur Gabe insgesamt.

[64] *M. Hénaff*, Argumentaire: du don cérémoniel à la politique de la reconnaissance, in: Esprit, Februar 2002, 159–165; 161 [Übersetzung von mir, V. H.].

[65] Deswegen lehnt Hénaff auch die Begrifflichkeit einer „Ökonomie der Gabe" ab. Vgl. *M. Hénaff*, De la philosophie à l'anthropologie. Comment interpréter le don? Entretien avec Marcel Hénaff, in: Esprit, Februar 2002, 135–158; 140f. Freilich wird Ricœurs Begriffsverwendung von dieser Kritik nicht getroffen.

[66] Ricœur weist anhand der historischen Untersuchung von *N. Zemon-Davis*, Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle, Paris 2003, nach, daß und inwiefern die beiden Ordnungen sich in der sozialen Realität durchaus überschneiden und vermischen können. Dies schmälert jedoch den

Die zweite Auffassung, die Hénaff zufolge eine Lösung des Rätsels um die Trias von Geben – Empfangen – Zurück-Geben verhindert, ist eine Auffassung der Gabe, die diese mit Hilfe *moralischer Kategorien* bewertet. Die Gabe hat jedoch nichts mit einem Altruismus zu tun, der gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten,[67] die Gegenseitigkeit ist sogar essentiell. Selbst Mauss ist jedoch diesem moralischen Mißverständnis der Gabe nicht ganz entronnen. Das zeigt sich daran, daß er bei dem Versuch, das Phänomen zu entschlüsseln, nicht die Frage nach dem Grund für die *erste Gabe* und damit für den Beginn der Gesamtbewegung gestellt hat, sondern nach dem Grund für die *Rück-Gabe*. Hier schien ihm das eigentliche Rätsel zu liegen. Hénaff vermutet, daß dieser eigenartigen Fassung der Frage (die Mauss nicht weiter begründet) verdeckt die moralische Vorstellung der Gabe in unseren Gesellschaften zugrundeliegt, die zum Geben ohne Erwartung eines Rück-Gebens auffordert – so daß das Geben als ein problemlos verstehbarer, die Rück-Gabe hingegen als der eigentlich erklärungsbedürftige Vorgang erscheint.[68] Aber eben dadurch hat Mauss entscheidende Hinweise verspielt, um dem Geheimnis der Gabe auf die Spur zu kommen. Während er sich also mit der Frage beschäftigt hatte, wie es dazu kommt, daß die Gabe eine Rück-Gabe fordert, muß Hénaff zufolge anders angesetzt und gefragt werden: Wie kommt es überhaupt zu der ersten Gabe, die die gesamte Bewegung von Geben, Empfangen und Zurück-Geben in Gang setzt?

Hénaff zufolge läßt sich – drittens – dieses Rätsel am plausibelsten lösen, wenn man genauer auf die Eigenart dessen reflektiert, *was* da gegeben und empfangen wird. Dann zeigt sich, daß im Zentrum nicht die Weggabe oder der *Austausch von Gütern* steht (in den primitiven Kulturen, auf die sich Mauss vorrangig bezieht, sind die entsprechenden Gaben immer „Luxusgüter", z. B. Schmuck oder auch festliche Speisen, niemals etwas, was schlicht lebensnotwendig wäre). Hingegen ist der Zentralvorgang, der hinter der Bewegung von Geben – Empfangen – Zurück-Geben steht, derjenige der *gegenseitigen Anerkennung*. Die materiellen Gaben, die dabei ausgetauscht werden, sind nur die Mittel, mit denen diese Anerkennung ausgedrückt wird. Indem ich etwas gebe, das mir gehört, gebe ich im doppelten Wortsinn etwas ‚von mir', ich gebe – symbolisch – einen Teil meiner selbst: „Es handelt sich nicht darum, jemandem etwas zu geben, sondern darum, *sich selbst*

Wert einer idealtypischen Unterscheidung nicht, mit Hilfe derer die je verschiedenen Grundstrukturen herausgearbeitet werden können. Vgl. *Ricœur*, Wege, 295–301.

[67] Weder Hénaff noch Ricœur bestreiten, daß es solche Gaben im moralischen Sinn, „milde Gaben", die keine Gegengabe erwarten, gibt, noch bestreiten sie deren Legitimität. Gesagt sein soll nur, daß es neben den Gestalten der Äquivalenz wie Markt und Justiz und der völligen Einseitigkeit der karitativen Gabe eine weitere Gestalt der Gabe gibt, deren Bedeutung Mauss als erster erkannt hat und die mißverstanden ist, wenn man sie einer der beiden anderen Kategorien zuordnet. Wenn im Folgenden ohne weitere Qualifizierung von „Gabe" die Rede ist, ist immer diese Ebene der Austauschbewegung von Gabe – Empfangen – Gegengabe gemeint, die in die von Ricœur skizzierte Paradoxie von Generosität und Verpflichtung zu führen scheint.

[68] Vgl. *Hénaff*, Prix, 164 ff; *ders.*, Argumentaire, 161.

jemandem zu geben vermittels von etwas."[69] Das Ziel eines solchen Vorgangs symbolischer Anerkennung hat folgerichtig auch nichts mit Besitzvermehrung zu tun. Angezielt wird vielmehr die Etablierung eines sozialen Bandes zwischen den beiden Partnern eines solchen Gabentauschs, und dabei steht nicht nur die Gabe selbst im Dienst der Knüpfung eines solchen Bandes, sondern auch die Zeremonie ihrer Überreichung und die Gesten der Höflichkeit, die sie typischerweise begleiten und die die symbolische Anerkennungsgeste unterstreichen.[70]

Hénaff und Ricœur können deswegen im Blick auf das, was Mauss das wesentliche Rätsel erschienen war: die Verpflichtung zur Rückgabe angesichts der Generosität der Gabe, statt von einer (moralischen oder ökonomischen) Verpflichtung (obligation) von einer Aufforderung (défi) sprechen. „Im Zeichen der Agape muss man statt von einer Verpflichtung zur Gegengabe von der Antwort auf einen Appell sprechen, der von der Großherzigkeit der anfänglichen Gabe ausgeht."[71] Denn diesem ersten ‚Zug', der Gabe der Anerkennung gegenüber, kann der andere nicht einfach neutral bleiben. Das abgedroschene Extrembeispiel der Liebeserklärung führt das immer noch unmittelbar einleuchtend vor Augen: Man kann diese nicht einfach dankend entgegennehmen – man muß reagieren, und die Alternative zur Ablehnung ist die Erwiderung, in der meine Gabe der Anerkennung derjenigen des anderen antwortet, ohne daß man deshalb im mindesten sagen könnte, daß sie erzwungen wäre.

Von hier aus lassen sich die beiden anderen Thesen Hénaffs, daß die Gabe weder als eine ökonomische noch als eine moralische verstanden werden darf, näher begründen:

1. Im Unterschied zu einem ökonomischen Kauf- oder Tauschvorgang sind die beiden Partner am Ende der Bewegung von Gabe, Empfang und Rück-Gabe nicht ‚quitt'. Und dies bildet nicht nur eine Begleiterscheinung der Gabe, sondern eines ihrer wesentlichen Merkmale: Wenn Käufer und Verkäufer quitt sind, können sie auseinandergehen, ohne daß zwischen ihnen eine Verbindung, sei es der Schuld oder der Dankbarkeit, bestehen bliebe. Gerade um die Knüpfung eines solchen Bandes – des sozialen Bandes gegenseitiger Anerkennung, das gewissermaßen in der Dankbarkeit Gestalt annimmt (wie Ricœur über Hénaff hinaus sagen wird) – geht es aber im Vollzug von Gabe und Gegen-Gabe. Ricœur unterscheidet deshalb terminologisch zwischen „mutualité" (Gegenseitigkeit, Wechselseitigkeit) und „réciprocité" (Reziprozität): Während „Reziprozität" jegliche Form von gegenseitigem Austausch meint, sei er in Gestalt des Marktes, der Gabe, der Gerechtigkeit oder auch beispielsweise der Vergeltung, reserviert

[69] *Hénaff*, Philosophie 143 [Übersetzung von mir, V. H., Hervorhebung im Original].

[70] Für Überlegungen zum Verhältnis von Individuum, Gemeinschaften und dem Staat, auf die hier nicht näher eingegangen werden soll, vgl. *Hénaff*, Prix, v. a. 512–514.

[71] *Ricœur*, Wege, 302; vgl. *Hénaff*, Argumentaire, 161.

Ricœur den Begriff der „Wechselseitigkeit" für die partikuläre Form des Austausches, den die Gabe darstellt und für den kennzeichnend ist, daß die Personen in eine wirkliche Verbindung miteinander treten: „Der Rekurs auf den Begriff der wechselseitigen Anerkennung läuft in diesem Stadium der Diskussion auf ein Plädoyer für die Wechselseitigkeit der Beziehungen *zwischen* den Tauschakteuren hinaus, im Gegensatz zum Begriff der Gegenseitigkeit, den die Theorie *über* die gesellschaftlichen Akteure und ihre Transaktionen stellt."[72] Aufgrund dessen wird auch deutlich, daß und warum es keine totale Äquivalenz der beiden Gabe-Bewegungen geben muß – ja, es sie noch nicht einmal geben kann. Denn während es im Bereich der Ökonomie exakt die Aufgabe des Geldes ist, Inkommensurables kommensurabel zu machen und damit Äquivalenz zu ermöglichen, sind und bleiben unter der Ägide der Anerkennung die Gaben inkommensurabel.[73]

Ricœur zufolge liefert eben die Tatsache, daß die Partner am Ende nicht quitt sind – was sich darin äußert, daß beide Dankbarkeit empfinden – einen wesentlicher Hinweis darauf, daß wir es in einer konkreten Situation tatsächlich mit einer solchen Form der Gabe zu tun haben, selbst wenn sie u. U. in der konkreten Gestalt des Austauschs mit einem ökonomischen Tauschvorgang gekoppelt sein mag.[74] Und es ist verständlich, wenn Hénaff sich am Ende seiner Überlegungen zur Gabe andererseits auch den „legitimen Gestalten des ökonomischen Tausches"[75] zuwendet: Im Blick beispielsweise auf professionelle Leistungen ist die marktförmige offensichtlich die angemessene Form des Austauschs, und das Geld ermöglicht eine solche gerechte, äquivalente Entlohnung, nach der die beiden Partner quitt sind und kein bleibendes soziales Band entsteht. Am deutlichsten wird dies vielleicht im Blick auf die Bezahlung der Arbeit des Psychoanalytikers, die „eine wesentliche Sicherung der Autonomie des Patienten und dadurch Bedingung für den Erfolg der Übertragung"[76] ist.

2. Die Differenz zwischen Gabe und Ökonomie mag schon deswegen einleuchtend sein, weil die Entgegensetzung beider eine relativ gängige Denkfigur darstellt – nicht zuletzt sind wir ihr im vorangegangenen Abschnitt auch bei Ricœur begegnet, wenngleich in differenzierter Form. Aber die zweite Abgrenzung, diejenige von einer moralischen Interpretation der Gabe, scheint – insbesondere vor theologischem Hintergrund – zunächst

[72] *Ricœur*, Wege, 290f. [Hervorhebungen im Original]. Vgl. auch *P. Ricœur*, Phénoménologie de la reconnaissance – Phänomenologie der Anerkennung, in: *S. Orth/P. Reifenberg* (Hgg.): Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricœurs Reflexionen auf den Menschen, Freiburg i.Br./München 2004, 138–159, 156. Der Verweis auf die „Theorie" meint andere Interpretationsversuche des Gabenaustauschs; vgl. *Ricœur*, Wege, 282–291.

[73] Vgl. *Ricœur*, Wege, 303.

[74] So wurde beispielsweise bei Verkäufen unter Nachbarn üblicherweise eine Gabe hinzu gegeben: vgl. *Ricœur*, Wege, 298 (wieder in Anlehnung an Zemon-Davis).

[75] *Hénaff*, Prix, 457 [Übersetzung von mir, V. H.].

[76] *Hénaff*, Argumentaire, 164 [Übersetzung von mir, V. H.].

schwer nachvollziehbar, zumal eine dritte Ebene neben der bekannten Dualität, eine *weder* moralische *noch* ökonomische, sich denkerisch anscheinend so schwer anzielen läßt, daß sie in der Interpretation der Gabe immer wieder verfehlt wird.[77] In ihrer Beschreibung besteht deshalb auch Hénaffs entscheidende Leistung.

Daß eine moralische Interpretation gerade das Proprium der Gabe verfehlt, läßt sich vielleicht so plausibilisieren: Das Ideal einer solchen moralisch verstandenen Gabe wäre ein völliger Altruismus, der keinerlei Gegengabe erwartet. Verstehen wir nun die Gabe als Geschenk der Anerkennung, hieße das: Ich erkenne mein Gegenüber an, erwarte aber von ihm seinerseits keinerlei Anerkennung meiner Person. Eine solche Nicht-Erwartung, ein dergestaltes Desinteresse an der Anerkennung des anderen ist aber weniger Altruismus als Geringschätzung des anderen; damit werte ich ihn ab – und widerspreche so meiner eigenen Anerkennungsgeste.

Tatsächlich ist dies nicht nur ein hypothetischer Vorgang, sondern ein eminent realer, den bereits Mauss im Blick hatte: „Milde Gaben verletzen den, der sie empfängt."[78] Und auch Ricœur hatte sich bereits im Epilog von *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* damit befaßt – m.E. dort noch, ohne zu einer echten Lösung zu kommen: Gerade die (vermeintliche oder echte) Generosität eines Gebers, der seinerseits nichts vom Empfänger erwartet – im Deutschen ist der Ausdruck in sprechender Weise doppelsinnig! –, kann den Empfänger zu einem Schuldner machen, der prinzipiell außerstande ist, seine Schuld jemals zu begleichen, und dessen Würde in einer solchen karitativen Gabe mißachtet wird.[79]

Ricœur ist der eigenartigen Spannung zwischen Generosität und Verpflichtung im Austausch der Gabe noch über Hénaffs Analysen hinaus nachgegangen. Es ist das „Zwischen" der Personen im Unterschied zur reinen Zirkulation von Gütern, das in seinen Augen eine der Gabe eigentümliche Dialektik zwischen der Wechselseitigkeit der Beziehungen einerseits und der fundamentalen Nichtvertauschbarkeit der beiden Partner andererseits am deutlichsten sichtbar werden läßt: „Der eine ist nicht der andere; man tauscht Gaben, aber nicht den Platz."[80] In diesem Verhältnis der gewissermaßen asymmetrischen Wechselseitigkeit im Unterschied sowohl zu Einseitigkeit als auch äquivalenter Reziprozität bildet jetzt das Empfangen als ‚Haltepunkt' in der Bewegung des Austauschs das zentrale Moment. Denn es trennt den Zirkel von Gabe und Rück-Gabe auf und macht aus ihm

[77] Zur Problematik dieser Dualität vgl. auch *P. Ricœur*, Gedächtnis, Geschichte, Vergessen, München 2004, 737f. Hénaff zufolge ist diese Dualität endgültig durch den Protestantismus festgeschrieben worden: reine, unverdiente Gnade, einseitige Gabe also auf der einen Seite, der religiösen, Marktaustausch auf der weltlichen Seite. Es kann hier dahingestellt bleiben, ob er mit diesen wie mit seinen anderen Analysen zur Konzeption christlicher Gnade nicht zu sehr vereinfacht. Vgl. *Hénaff*, Prix, 319–380; und *ders.*, Argumentaire, 163.

[78] *Mauss*, Gabe, 157.

[79] Vgl. *Ricœur*, Gedächtnis, 737–740.

[80] *Ricœur*, Wege, 324.

zwei einzelne Bewegungen: Die Bewegungen von Gabe – Empfangen und Rück-Gabe – Empfangen sind nicht aufeinander abbildbar, sie stellen nicht denselben Vorgang in den Varianten A und A' dar, ebenso wie die beiden Partner nicht vertauschbar sind. Derjenige, der empfängt, ist ein anderer als der, der gibt, und derjenige, der zurückgibt, und derjenige, der diese Gegen-Gabe empfängt, sind wiederum verschieden, und in dieser doppelten Bewegung unterscheiden sie sich jeweils im Geben wie im Empfangen.

Über den Gedanken, daß wir in der Gabe nicht ‚etwas', sondern symbolisch ‚etwas von uns' geben, ist also der weitere zugänglich, daß hier die Asymmetrie der unverwechselbaren Personen zur Gegenseitigkeit des Austauschs hinzutritt und eine völlige Äquivalenz der beiden Bewegungen des Gebens und Empfangens verhindert. Damit ist die Lösung für das Rätsel einer ‚Pflicht zur Gegen-Gabe' gefunden und der *double bind* aufgelöst:

> Unter dieser Perspektive müßten wir in der Verpflichtung zur Gegengabe die Verdopplung der ersten, auf Freigebigkeit beruhenden Gabe suchen. Wir müssen das Zurück-Geben wie eine zweite erste Gabe betrachten, denn es ist die Ansteckung der ersten, freigebigen Gabe, die eine Schuld [dette] ohne Verpflichtung [obligation] und ohne Verschulden [faute] hervorbringt. Folglich ist auch der entscheidende Akt nicht Geben – Zurück-Geben, sondern Empfangen, denn in der Art und Weise des Empfangens zeigt sich, daß der Schenkende anerkannt wird, und erst in der Großzügigkeit des Empfangens findet sich derjenige, der zurückgibt, überhaupt in den Zirkel der Gegenseitigkeit hineingenommen.[81]

Der Eintritt in die Gabe geschieht deshalb nicht ohne Risiko, denn ob das Angebot angenommen, die Anerkennung symbolisch erwidert wird, entscheidet sich erst an jenem Haltepunkt der Bewegung, den das Empfangen darstellt.

In dieser Figur der „doppelten ersten Gabe" findet Ricœur schließlich Spuren der Agape wieder, der in ihrer reinsten Gestalt Fragen der Äquivalenz, des Ausgleichs oder der Gerechtigkeit fremd sind, die gibt, ohne eine Gegengabe zu erwarten, freilich nicht in der Überheblichkeit einer „milden Gabe", sondern im Absehen von sich selbst: „Wir treffen hier die Agape wieder, wie beim Geben ohne Zurückgeben: Zurück-Geben heißt in gewisser Weise, sich in der Wiederholung des Gebens ohne Rück-Gabe zu befinden."[82] In der Dialektik von Gegenseitigkeit und Inkommensurabilität in der Gabe wiederholt sich damit gewissermaßen gedrängt die Bewegung der ersten beiden Phasen: Schien auf den ersten Blick zwischen einer solchen reinen Agape und allen Gestalten der (berechtigten) Äquivalenz, wie z.B. der Gerechtigkeit, nur Mißverstehen möglich zu sein[83], so ist es doch in Wirklichkeit gerade die Dialektik zwischen ihnen, die jene Paradoxien zu lösen vermag, die sich um das Phänomen der Gabe gruppieren[84].

---

[81] *Ricœur*, Phänomenologie, 159 [Übersetzung modifiziert].
[82] Ebd. [Übersetzung modifiziert].
[83] Vgl. *Ricœur*, Wege, 280f.
[84] Vgl. ebd. 275.

Deshalb nimmt das Moment des Empfangens hier die spezifische Gestalt der Dankbarkeit an:

> Letzten Endes ruht alles auf dem Mittelglied der Trias geben – empfangen – erwidern. Auf Dankbarkeit ... beruht das *gute Empfangen*, das die Seele der Aufteilung in gute und schlechte Gegenseitigkeit ist. Die Dankbarkeit sorgt, indem sie sie auseinandernimmt und wieder zusammenfügt, für die Beziehung zwischen Gabe und Gegengabe. Sie stellt das Paar geben – empfangen auf die eine und das Paar empfangen – erwidern auf die andere Seite. Der Abstand, den sie zwischen die beiden Paare legt, ist im Vergleich zur Äquivalenz des Rechtsverhältnisses, aber auch zu der des Verkaufs ein Abstand der *Ungenauigkeit*.[85]

Damit treibt Ricœur, der *Wege der Anerkennung* (frz. *Parcours de la reconnaissance*) mit lexikalischen Untersuchungen zur Verwendung von *reconnaître* und *reconnaissance* begonnen hatte, gewissermaßen auch die Interpretation des lexikalischen Befundes bis ans Ende, wird doch in bestimmten Wendungen nicht nur die Anerkennung, sondern auch die Dankbarkeit als *reconnaissance* bezeichnet.

Die soteriologische Bedeutung der Anerkennungsmetapher

Wir sind am Ende der Darstellung des ‚Seitenthemas' in Ricœurs Werk angelangt und kehren zur soteriologischen Ausgangsfrage zurück, die sich jetzt konkretisieren läßt als Frage danach, welche Perspektive die Metapher der ‚Gabe der Anerkennung' zu eröffnen in der Lage ist. Dabei wird sich die Ausfaltung dieser Perspektive notwendigerweise auf einige Grundlinien beschränken, die nur die Überlegungsrichtung deutlich machen sollen, ohne die Fragestellungen der Soteriologie insgesamt abzuschreiten.[86]

Wenn wir zunächst einen Blick auf die von Ricœur selbst gebrauchte soteriologische Metaphorik werfen, zeigt sich, daß seine frühen Überlegungen offensichtlich im wesentlichen zwei Leitmetaphern verpflichtet waren, die den beiden Aspekten der Sünde als ‚Tat' und als ‚Macht' entsprechen: der des Gerichts und der der Befreiung. Gerade was diese beiden Metaphern angeht, scheint die Metapher der Anerkennung – die Ricœur selbst nirgendwo soteriologisch qualifiziert hat – geeignet, sie nicht nur zu ergänzen, sondern ihre Perspektiven unter einer gewissen Rücksicht sogar zu integrieren: Einerseits läßt sich Sünde konzipieren als aktive Verweigerung der Anerkennung des anderen, die meinem Selbstbehauptungstrieb zum Opfer fällt. Das kann sich in meiner fehlende Bereitschaft äußern, das Risiko des Einstiegs in den positiven Zirkel der Gabe einzugehen, indem ich dem anderen mit meiner Anerkennung entgegenkomme, oder aber in der Abweisung der Gabe der Anerkennung, die der andere mir entgegenbringt, durch meine Weigerung, ihm meinerseits mit meiner Anerkennung zu antworten.

---

[85] Ebd. 303 [Hervorhebungen im Original].

[86] Vgl. die soteriologischen Überlegungen von Jürgen Werbick, die unter anderem auch die Metaphorik der Erlösung als „Geschenk der Würdigung" entfalten: *Werbick*, Glauben, 427–627.

Zugleich stehe ich jedoch bereits in einem Kontext verweigerter Anerkennung – verweigerter Anerkennung *meiner* – und diese Verweigerung ist es, die in den vitiösen Zirkel der Weitergabe dieser Weigerung führt. Sünde ist deshalb „nicht einfachhin als das ‚freie' Anfangen des Bösen in der Welt durch den Sünder" zu verstehen, „sondern als ein Weitergeben: Sie gibt die Gewalt der Verneinung weiter, indem sie ihr zustimmt und sie selbst vollstreckt"[87]. So läßt sich nicht nur denken, daß die Sünde meinem Handeln bereits vorausgeht und ich mich immer schon in ihrem Einflussbereich befinde, sondern auch, inwiefern diese Sünde, die (noch) nicht meine Tat ist, diese Tat nach sich zieht: Der Zirkel verweigerter Anerkennung macht mich zum Gefangenen eines Strebens, eines Durstes nach Anerkennung, der mich seinerseits aus dem vitiösen Zirkel nicht entläßt und der es mir als untragbares Risiko erscheinen lassen kann, den ersten Schritt auf den anderen zu zu tun und mich damit noch verletzlicher zu machen, als ich es ohnehin schon bin. Auf diese Weise wird der Teufelskreis der Verweigerung, den niemand will und der allen schadet, in Gang gehalten.

Die im Kontext dieser Metapher alles entscheidende Frage läßt sich also vereinfachend so zuspitzen: Wie gelingt der Ausbruch aus dem vitiösen Zirkel der wechselseitigen Verweigerung in den ‚guten', den kreativen Zirkel der gegenseitigen Gabe?[88] Die Soteriologie hat die Aufgabe, zur Sprache zu bringen, daß Gott es ist, der diesen Ausbruch ermöglicht, und daß nur er derjenige sein *kann*, der aus der allein ihm originär eigenen „Logik der Überfülle" das ‚Spiel Anerkennung geben und Anerkennung empfangen'[89] (wieder) in Gang setzt. Er beginnt es mit der Gabe seiner Anerkennung, die das Risiko der Abweisung eingeht – und diese im Schicksal Jesu auch in der äußersten Form erfährt – und die er selbst über diese Abweisung hinaus aufrechterhält. In diesem äußersten ‚Durchhalten' befähigt er uns, unsererseits aus dem Teufelskreis der Verweigerung aus- und in den Zirkel der Gabe einzutreten. Dabei ist unsere Gabe der Anerkennung in der Asymmetrie der Gabebewegung eindeutig als die ‚zweite Gabe' gekennzeichnet – die Rück-Gabe, in der wir keine Schuld begleichen oder auch nur versuchen, uns der göttlichen Gabe ‚würdig zu erweisen', sondern in der wir auf die Aufforde-

[87] Ebd. 526; gegen eine mögliche ‚Schlagseite' der Anerkennungsmetapher darf nicht aus dem Blick geraten, daß Sünde „eine Macht [darstellt, V. H.], der nur Gott selbst gewachsen ist, obwohl sie durch das Unrecht der Menschen herrscht. Sünde ist also nicht gleichbedeutend mit moralischem Verschulden oder gesellschaftlich dysfunktionalem Verhalten … Sünde meint vielmehr den *Widerspruch* zu dem von Gott Gewollten – und Erlösung hieße, daß Gott diesen Widerspruch nicht einfach hinnimmt oder verurteilt, sondern von sich aus überwindet und so die Menschen aus der Verstrickung rettet, in der sie nicht mehr *von sich aus* aufhören können, Sünder zu sein": ebd. 530 [Hervorhebungen im Original].

[88] Vgl. zur Fragestellung – freilich ohne hier vorgeschlagene ‚soteriologische Lösung' – *Ricœur*, Wege, 285 f.

[89] Die Formulierung lehnt sich an Robert Brandoms berühmte Formel vom Gesellschaftsspiel „Gründe geben und Gründe verlangen" an, soll aber keinerlei sachlichen Zusammenhang mit Brandoms Überlegungen nahelegen.

rung, den Lockruf der ‚ersten Gabe' der Anerkennung, mit unserer Anerkennung eingehen, abseits aller Fragen der Kommensurabilität.[90]

Von Bedeutung könnte es m.E. auch sein, in der Soteriologie ausdrücklich die Einsicht zu rezipieren, daß sich ein Drittes neben der marktförmigen Gestalt des Austauschs einerseits und der vollständigen Einseitigkeit des Gebens im moralischen Sinn andererseits denken läßt, und damit Hénaffs doppelte Abgrenzung der Gabe nachzuvollziehen. Was die Marktperspektive angeht, bedarf es wohl keiner weiteren Begründung, warum Erlösung heute zwingend so zu konzipieren ist, daß nicht doch, und sei es noch so verdeckt, einem subtilen „*do ut des*" das Wort geredet wird; daß keine Rechnungen beglichen oder Schulden bezahlt werden – weder vom Schuldigen selbst noch von irgend jemandem „an seiner statt": Die Gabe ist keine Gestalt der Ökonomie.[91] Zugleich ist sie aber auch keine Form der Moral, was soteriologisch vielleicht so zu rezipieren wäre: Wenn wir sagen, daß Gott uns „bedingungslos liebt", dann ist das sicher insofern richtig, als er keinerlei *Vor*bedingungen stellt. Aber bedeutet es auch (wie schnell insinuiert wird), daß er uns liebt, „ohne etwas von uns zu erwarten"? Es ist bereits deutlich geworden, daß diese doppelsinnige Formulierung einen hohen moralischen Standard bezeichnen kann, aber auch eine subtile Abwertung dieses anderen, von dem man „nichts erwartet". Erlösung als Erneuerung des Zirkels der Gabe zu konzipieren hieße auch, sie so zu verstehen, daß Gott durchaus etwas von uns erwartet: Wohl ist seine Gabe der Anerkennung, die aus der göttlichen „Logik der Überfülle" stammt, zwingend das erste, und so verschieden von unserer Antwort darauf, wie göttliches von menschlichem Handeln, göttliche von menschlicher Liebe verschieden ist. Aber die Asymmetrie der ersten Bewegungen von Gabe und Empfangen gegenüber der zweiten Gabe und dem zweiten Empfangen und die Inkommensurabilität der beiden Gaben darf doch nicht verwechselt werden mit einer totalen Einseitigkeit.[92] Bittet Gott nicht, indem er uns die seine schenkt, zugleich auch um unsere Anerkennung? Und wäre *seine* Anerkennung mehr als eine Farce, täte er es nicht?[93]

Wenn sich Erlösung dergestalt als ‚Gabe der Anerkennung' denken läßt, muß schließlich aus theologischer Sicht den Schlußüberlegungen von Hén-

---

[90] Vgl. auch die Überlegungen bei *Werbick*, Glauben, 618–627. Ist nicht „der gute Anfang …, der nicht mehr aufhören wird anzufangen" (ebd. 626) gewissermaßen eine soteriologisch kontextualisierte Beschreibung der göttlichen „Logik der Überfülle"?

[91] Vgl. zur Kritik eines solchen Verständnisses von Sühne auch ebd. 511 f.

[92] Daß Hénaff selbst – in historischer Perspektive – die christliche Gnade als eine total einseitige Gabe identifiziert, die ihrerseits wiederum die Ökonomisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen vorangetrieben habe (vgl. *Hénaff*, Prix, 319–337), schließt die hier vorgelegte *systematische* Konzeption nicht aus.

[93] Freilich befreit uns Gottes Eintreten in das Spiel „Anerkennung geben und Anerkennung empfangen" nicht nur dazu, unsererseits mit ihm und den anderen wieder in dieses Spiel einzusteigen, sondern es befreit uns auch zu der Möglichkeit, aus diesem zwischenmenschlichen Spiel auszusteigen, wenn es mißbraucht wird – in dem Wissen, in einem größeren und festeren ‚guten Zirkel' gehalten zu sein. Vgl. *Werbick*, Glauben, 631–634.

affs *Le prix de la vérité* widersprochen werden.[94] Hénaff findet das Thema der Anerkennung des anderen am weitesten vorangetrieben in Lévinas' *Totalität und Unendlichkeit.* Denn hier gehe es um den anderen als solchen: Das Antlitz fordert uns zur Anerkennung des anderen in seinem Sein auf. Und was wir Menschen voneinander erwarten, sei zuerst genau dies: in unserer Würde unbedingt anerkannt zu werden. Nun hat Hénaff zwar sicherlich recht mit dieser Folgerung; aber stellt es nicht eine hoffnungslose moralische Überforderung dar, von der Forderung nach der unbedingten Anerkennung des *anderen* auszugehen? Ist nicht, theologisch gesprochen, genau dies unsere grundlegende Gefangenschaft, daß wir dazu – zur „ersten Gabe" – nicht in der Lage sind?[95] Plausibler scheint mir deswegen Ricœurs umgekehrter Ansatz bei der Fragestellung, wann wir uns tatsächlich anerkannt fühlen können, wobei Ricœur im Rahmen von *Wege der Anerkennung* in einer Erfahrung des Anerkanntseins nur gewissermaßen eine „Lichtung" in unserem Kampf um Anerkennung feststellen kann. Denn zwischenmenschlich bleibt in Kraft, daß „die Erfahrung der Gabe ... jenseits ihres symbolischen, indirekten, seltenen, ja Ausnahmecharakters nicht von der Last potentieller Konflikte zu trennen [ist], die mit der produktiven Spannung zwischen Großherzigkeit und Verpflichtung zusammenhängen"[96]. Hier hat die Soteriologie eine ‚gute Nachricht' zu verkünden, wenn sie von der „ersten Gabe" der göttlichen Anerkennung spricht.

Auch die Metapher der Gabe der Anerkennung bleibt soteriologisch nur *eine* Metapher, die wesentliche Aspekte der Soteriologie aus dem Blickfeld verlieren ließe, würde sie sich als *die* Metapher aufspielen. Sie bedarf notwendig der Ergänzung durch andere Perspektiven. Daß sie jedoch als eine sinnvolle und mögliche Metapher im Zusammenhang soteriologischer Fragestellungen verwendet werden kann, das sollte mit den vorangehenden Überlegungen gezeigt werden.

[94] Vgl. *Hénaff*, Prix, 515–521; *ders.*, Argumentaire, 164f.

[95] Hier ergeben sich Verbindungslinien zu Ricœurs Überlegungen zum „fähigen Menschen" (l'homme capable), die an dieser Stelle jedoch nicht entfaltet werden können. Vgl. hierzu z.B. *Ricœur*, Theonomie, v.a. 342–345, wo auch eine der hier vorgetragenen ähnliche Kritik an Lévinas angedeutet ist; sowie die Darstellung bei *Orth*, 404–422.

[96] *Ricœur*, Wege, 305f.

ThPh 81 (2006) 529–547

Die Gottesfrage in Heideggers „Beiträgen“ *

Von Branko Klun

Im Unterschied zu Heideggers seltenen, meistens im Kontext der Metaphysikkritik angesiedelten Aussagen über die Gottesfrage[1] bieten seine postum veröffentlichten *Beiträge zur Philosophie* (1989) einen tieferen Einblick in die Art und Weise, wie diese Frage in seinem nachmetaphysischen, seinsgeschichtlichen Denken überhaupt angegangen werden soll. Das mit dem neutralen, „öffentlichen“ Titel *Beiträge zur Philosophie* versehene Werk, dessen gemäße Überschrift *Vom Ereignis* lauten müßte (vgl. GA 65, 3), gilt neben *Sein und Zeit* als *das* Hauptwerk Heideggers, wenngleich eine ernsthafte und umfassende Auseinandersetzung mit ihm noch auf sich warten läßt. Der Grund dafür ist vor allem die Eigenart des seinsgeschichtlichen Denkens, die Heidegger dazu bringt, „jedem falschen Anspruch auf ein ‚Werk‘ bisherigen Stils fern[zu]bleiben“ (GA 65, 3). Das Ereignis-Denken läßt keine theoretische oder objektivierende Einstellung zu, die ihren „Gegenstand“ von außen her betrachten und behandeln würde, sondern es gilt, in den „Vollzug“ des Ereignisses selbst einzusteigen, sich somit ein Denken er-eignen (i. S. von zu eigen machen) zu lassen, das radikal geschichtlich ist und keinen Anspruch auf theoretische Objektivierung (oder gar auf metaphysische Absolutheit) erheben kann.

Mit diesen methodischen Schwierigkeiten ist jeder Versuch, Heideggers Denkweg in den *Beiträgen* nachzuvollziehen und eventuell kritisch zu bewerten, konfrontiert. Dennoch darf aber Heideggers vorbereitendes Denken eines „anderen Anfangs“ (jenseits der metaphysischen Seinsepoche) nicht als ein nahezu mythisches oder mystisches Unterfangen betrachtet werden, das jeden Anspruch auf verbindliche Verständlichkeit preisgegeben hat.[2] Der vorliegende Beitrag versteht sich als bescheidener Versuch, die denkerischen Motive – vor allem mit Bezug auf die Thematik des letzten Gottes, in der die *Beiträge* gipfeln – in ihrem Zusammenhang zu beleuchten, ja verständlich zu machen, um damit einen kritischen Dialog mit Heideggers späterem Denken zu ermöglichen.[3]

---

* *M. Heidegger*, Beiträge zur Philosophie [Vom Ereignis] (GA 65), Frankfurt am Main 1989.

[1] Vgl. vor allem: *M. Heidegger*, Brief über den ‚Humanismus‘, in: Wegmarken (GA 9), Frankfurt am Main 1976, 313–364; *ders.*, Wozu Dichter?, in: Holzwege (GA 5), Frankfurt am Main, 7., durchgesehene Aufl. 1994, 269–320; *ders.*, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (GA 4), Frankfurt am Main 1981; *ders.*, Seminare (GA 15), Frankfurt am Main 1986; *ders.*, Identität und Differenz, Pfullingen 1957.

[2] Zu einer solchen Rezeption seines Denkens trägt auch Heidegger bei, etwa mit der Aussage: „Das Sichverständlichmachen ist der Selbstmord der Philosophie“ (GA 65, 435).

[3] Zu diesem Thema vgl. u. a. *F.-W. von Herrmann*, Die Gottesfrage im seinsgeschichtlichen Denken, in: *G. Pöltner* (Hg.), Auf der Spur des Heiligen: Heideggers Beitrag zur Gottesfrage, Wien [u. a.] 1991, 23–39; *F.-W. von Herrmann*, Die ‚Beiträge zur Philosophie‘ als hermeneutischer Schlüssel zum Spätwerk Heideggers, in: *M. Happel* (Hg.), Heidegger – neu gelesen, Würzburg

Der Gott der Metaphysik

Als Einstieg zu Heideggers Kritik am metaphysischen Gott kann das folgende Zitat aus den *Beiträgen* dienen:

> In der *metaphysischen* Betrachtung muß der Gott als der Seiendeste, als erster Grund und Ursache des Seienden, als das Un-bedingte, Un-endliche, Absolute vorgestellt werden. Alle diese Bestimmungen entspringen nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchem, sofern dieses, als Beständig-Anwesendes, Gegenständliches, schlechthin an sich gedacht und im vor-stellenden Erklären das Klarste dem Gott als Gegen-stand zugesprochen wird. (GA 65, 438)

Der Gott der Metaphysik ist mit einem spezifischen Seinsverständnis verbunden, das vom Seienden hergeleitet und mit seiner Seiendheit identifiziert wird. Dieses Seinsverständnis, das nicht in Frage gestellt, sondern als selbstverständlich angenommen wird, versucht Heidegger mit seiner berühmten, aber auch befremdlichen Frage nach dem Sinn von Sein (d.h. die Frage nach dem „Wesen" von Sein und dem damit verbundenen Verstehen) zu problematisieren. Wie wird dieses geläufige und die Metaphysik beherrschende Seinsverständnis charakterisiert?

Heidegger sagt im obigen Zitat, daß das Seiende als „Beständig-Anwesendes" und folglich als Gegenständliches verstanden wird. Mit der Sprache von *Sein und Zeit* könnten wir es auch als „Vorhandenheit" bezeichnen. Die Seiendheit des Seienden wird als vorhandene Beständigkeit oder als beständige Vorhandenheit[4] gedeutet. (Zu) Sein heißt somit vorhandene Präsenz und stabiler Bestand. Wie bereits das Wort *Präsenz* erkennen läßt, ist dieses Seinsverständnis auf den zeitlichen Modus der Gegenwart angewiesen. Im Grunde aber ist es ohne jeden maß-gebenden Bezug zur Zeit, da die beständige Vorhandenheit ihren ursprünglichen Sinn aus der räumlichen Präsenz schöpft. Man könnte von einer Reduktion des Zeitlichen auf das Räumliche sprechen. Damit aber wird die Zeit zweitrangig beziehungsweise gehört sie erst nachträglich zum Sein. Ausgehend von diesem Seinsverständnis versucht man die Zeit mit den Metaphern des Fließens und Laufens (von etwas Vorhandenem) zu deuten, was jedoch nur bedingt möglich ist. Zeit erweist sich gerade deshalb als rätselhaft, weil sie innerhalb des Horizonts der Vorhandenheit nicht zu erklären ist. Mehr noch, die Zeit

---

1997, 75–86; *A. Jäger*, Das Erscheinen Gottes in der Spätphilosophie Martin Heideggers, in: *G. Pöltner* (Hg.), Auf der Spur des Heiligen, 49–61; *P.-L. Coriando*, Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)", München 1998; *P.-L. Coriando* (Hg.), Herkunft aber bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage, Frankfurt am Main 1998; *R. Kearney/J. St. O'Leary* (Hgg.), Heidegger et la question de Dieu, Paris 1980; *G. Kovacs*, The Question of God in Heidegger's Phenomenology, Evanston 1990; *D. Crownfield*, „The Last God", in: *Ch. Scott* (Hg.), Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy, Bloomington 2001, 213–228.

[4] Im Unterschied zur Vorhandenheit wird das Wort „Anwesenheit" beim späteren Heidegger positiv für das (verbal verstandene) „Wesen" des Seins gebraucht (vgl. „Zeit und Sein", in: Zur Sache des Denkens, Tübingen, 3. Aufl. 1988, 1–25, 12–13).

ist der Feind der vorhandenen Präsenz, weil durch das ständige Absinken der Gegenwart in das Nicht-mehr der Vergangenheit die Beständigkeit der Präsenz bedroht wird.

Diese untergeordnete Rolle der Zeit, die keinen wesentlichen Bezug zum Sein hat, bringt eine verminderte Bedeutung der Geschichte mit sich. Das Wesentliche ist zeitlos, wobei diese Zeitlosigkeit auch als Ewigkeit gedeutet wird. Die metaphysische Auffassung des Wesens setzt dieses zeitlose Seinsverständnis voraus. Als beständig Vorhandenes kann das Seiende aber auch vergegenständlicht werden. In der verstehenden Betrachtung (theoretische Einstellung) wird es zum „Stehen" gebracht und als „Gegenstand" erfaßt. In der Vorhandenheit des Gegenständlichen verbirgt sich seine Verfügbarkeit. Das Moment der Verfügbarkeit, die Heideggers Auslegung der Metaphysik als Willen zur Macht leiten wird, ist also innerlich auf die Zeitlosigkeit des metaphysischen Seinsverständnisses angewiesen. Die Geschichte (Geschichtlichkeit) wird dagegen als unverfügbares und unberechenbares Walten der Zeit (des Ereignisses) gedeutet und im Zusammenhang mit Freiheit gedacht.

Die Freiheit ist in der Tat ein Rätsel, wenn man sie innerhalb des geläufigen Seinsverständnisses auslegen will. Kant hat das deutlich gesehen und die Freiheit unter die Postulate der praktischen Vernunft eingereiht. Das Phänomen der Freiheit darf jedoch nicht auf die Willensfreiheit des Menschen reduziert werden. Heidegger will sie mit dem „Wesen" von Sein verknüpfen. Dazu aber bedarf es der Besinnung auf das ontologische Verständnis der Möglichkeit, die in der Metaphysik der Wirklichkeit untergeordnet wird. Das Sein in der Metaphysik wird mit dem Wirklichsein, mit der Aktualität oder mit der Präsenz identifiziert. Die Möglichkeit hingegen, die in der griechischen Metaphysik erst mit Aristoteles ihre volle ontologische Würde erhalten hat, bezeichnet einen Mangel hinsichtlich der Wirklichkeit und ist auf die Verwirklichung als ihr inneres Telos angewiesen. Das ideale Sein ist also eine vollkommene Verwirklichung, in der jede Möglichkeit als ein „Noch-nicht" in die Wirklichkeit übergegangen ist und in dieser Erfüllung aufgehoben wird. Daß die Abwesenheit der Möglichkeit in der metaphysischen, auf die Wirklichkeit bezogenen Seinsauffassung eine unmittelbare Folge der Zeitlosigkeit dieses Seins ist, braucht nicht eigens herausgestellt zu werden.

Als Erklärungsschema des Geschehens unter den Seienden innerhalb des metaphysischen Seinsverständnisses fungiert das Ursache-Wirkung-Verhältnis oder eine im weitesten Sinne verstandene Kausalität. Wenn Sein ein Vorhanden- beziehungsweise Wirklichsein besagt, dann verweist jedwede Dynamik des Seienden auf etwas früher oder tiefer oder ursprünglich Seiendes. In der klassischen Metaphysik gilt die Kausalität als ein Grundprinzip des Seins. Dieses kausale Schema bestimmt sehr verschiedene Arten von Beziehungen: verursachen, bedingen, (be)gründen, ermöglichen, beweisen etc. Dazu gehört auch die transzendentale Begründung, die in Heideggers *Sein*

und Zeit noch eine wesentliche Rolle spielt. Das metaphysische Denken bietet infolge eines solchen Seinsverständnisses kaum Raum für Freiheit im Sinne der Grundlosigkeit, der freien Gabe, des Ereignens ohne Warum; zugleich aber ist ihm auch das Problem eigen, das Entstehen des absolut Neuen, des Einmaligen, des aus dem Früheren Unableitbaren zu „erklären" beziehungsweise zuzulassen.

Es ist wichtig einzusehen, daß die verschiedenen Aspekte des metaphysischen Seinsverständnisses eng miteinander verknüpft sind und daß noch weitere Implikationen berücksichtigt werden könnten. So ist etwa das Nichts in der Metaphysik reine Negativität, da es nicht vorhanden ist. Das Nichts stört die Unversehrtheit der vorhandenen Präsenz und wird als Feind des Seins empfunden. Die Frage nach dem Nichts hängt eng mit der Frage nach der Zeit, aber auch mit der Möglichkeit und Freiheit zusammen. Da das metaphysische „Wesen" des Seins keine der behandelten Aspekte als wesentlich oder zum Wesen gehörend betrachtet, liegt darin auch der Grund der Verfügbarkeit des Seins, die Heideggers spätere Kritik der Metaphysik begleitet. Das metaphysische Denken wird vom Willen zur Macht getrieben, zur Macht im Sinne des Herrschens und Verfügens über das Seiende, dessen Sein – und folglich jedwedes Sein – sich in der vorhandenen Präsenz erschöpft.

Der metaphysische Gott setzt das Seinsverständnis der Metaphysik voraus. Mehr noch, der metaphysische Gott wird zum Ideal, zur höchsten Potenzierung ihrer Seinsauffassung. Da die Metaphysik das Sein vom Seienden her als beständige Präsenz denkt und keine ontologische Differenz kennt, wird Gott zum höchsten Seienden erhoben. Darin besteht nach Heidegger die ontotheologische Verfassung der Metaphysik. Gott als *summum ens* verkörpert die absolute Seiendheit, die von jeglichem Zeitbezug befreit ist. Gottes Ewigkeit ist Zeitlosigkeit, die nur ihm gebührt, während jedes sonstige Seiende mit der vernichtenden Kraft der Zeit zu kämpfen hat. Gott hingegen kennt kein Nichts und steht im diametralen Gegensatz zu ihm. Von der Zeit unabhängig, kennt er auch keine (eigene) Geschichte, wenngleich er in die Weltgeschichte eingreift und – wie im Christentum – eine Geschichte der Erlösung stiftet.

Dem zeitlosen Wesen des metaphysischen Gottes ist jede Veränderung fremd. Daraus folgt, daß er keine (passive) Möglichkeit besitzt, die noch nicht ihr Telos in der Verwirklichung erreicht hätte. Gott ist die vollkommene Verwirklichung und somit die Fülle des Seins in der Aktualität (Präsenz). Als solcher wird er scholastisch *actus purus* genannt. Die Abwesenheit von passiver Möglichkeit bedeutet zugleich die ganze Fülle der „aktiven Möglichkeit" oder Potenz. Diese aktive Potenz, die die höchste Macht impliziert, ist Gottes Omnipotenz, Allmächtigkeit. Heidegger würde darin die höchste Form des Willens zur Macht erkennen. Mit diesem allmächtigen Willen ist auch Gottes Freiheit verbunden. Gott ist frei im Sinne der Macht und Mächtigkeit.

Dieser Gott ist die erste Ursache und die letzte Begründung alles Seienden. Als höchstes Seiende verursacht er jedes sonstige Seiende, während er selbst unverursacht oder als *causa sui* existiert. Das Verhältnis des Seienden zu Gott ist ein kausales, und die Schöpfung ist eine spezifische Form dieser Kausalität. Das *ens creatum*, wie nun jedes Seiende verstanden wird, hat seinen Kreator. Aufgrund des ontologischen Grundsatzes der Kausalität kann die Existenz des Schöpfers zwingend bewiesen werden. Nicht nur die technomorphe Vorstellung der Schöpfung, die aus dem „poietischen" Moment des Machens und Herstellens gewonnen wird, ist dabei problematisch. Heidegger setzt seine Kritik bereits beim Ursache-Wirkung-Verhältnis an, das er als „das Gemeinste und Gröbste und Nächste, was alle menschliche Berechnung und Verlorenheit an das Seiende sich zuhilfe nimmt" (GA 65, 110), bezeichnet.[5]

Beim metaphysisch verstandenen Gott handelt es sich also um eine „Entgöttlichung" Gottes, weil seine Bestimmungen „nicht dem Gotthaften des Gottes, sondern dem Wesen des Seienden als solchem" (GA 65, 438) entspringen. Der Weg zu einem anderen, „göttlichen" Gott führt nach Heidegger nur über die Besinnung auf den Sinn beziehungsweise auf die „Wahrheit" des Seins. Erst auf diesem Wege – wie es an der bekannten Stelle im Humanismusbrief heißt[6] – können wir uns allererst dem Wesen des Heiligen nähern und anschließend für das Göttliche offen sein.

Vom Seinsverständnis zur Wahrheit des Seins

Die ursprüngliche Infragestellung des metaphysischen Seinsverständnisses erfolgt beim frühen Heidegger durch seine phänomenologische Annäherung an das Phänomen des menschlichen Lebens beziehungsweise des menschlichen Seins. Die Kategorien der Metaphysik erweisen sich dabei als unangemessen, das menschliche Sein aus- und freizulegen. So haben wir es bereits in *Sein und Zeit* mit einer „Umwertung aller metaphysischen Werte" zu tun. Zuerst wird dem Seienden sein unangefochtenes (metaphysisches) Primat genommen und der tiefere Horizont des Seins eröffnet. Die Frage nach dem seienden Menschen führt zur ursprünglicheren Frage nach seinem Sein. Dieses Sein kann aber nicht vom Verstehen des Menschen getrennt werden, und so gilt es, die neue Konstellation phänomenologisch zuerst zu

[5] Hier betrifft die Kritik nicht nur die scholastische Metaphysik, sondern den jüdisch-christlichen Gott als solchen. „Der jüdisch-christliche Gott ist der Vergötterung nicht irgend einer besonderen Ursache einer Bewirkung, sondern die Vergötterung des Ursacheseins als solchen, des Grundes des erklärenden Vorstellens überhaupt. In dieser feinsten Vergötterung der ‚Kausalität' als ‚Kausalität' liegt der Grund für den Anschein der überlegenen *Geistigkeit* des christlichen Gottes" (*M. Heidegger*, Besinnung [GA 66], Frankfurt am Main 1997, 240). Die Götter von Hölderlin und im klassischen Griechentum scheinen diesbezüglich weniger „entgöttert" zu sein.

[6] „Erst aus der Wahrheit des Seins läßt sich das Wesen des Heiligen denken. Erst aus dem Wesen des Heiligen ist das Wesen von Gottheit zu denken. Erst im Lichte des Wesens von Gottheit kann gedacht und gesagt werden, was das Wort Gott nennen soll" (GA 9, 351).

artikulieren. „Da-sein" als Erschlossenheit des Seins (vor allem im Verstehen) wird zum neuen Ausgangspunkt, an dem jedes Denken über den Menschen (als Seiender), aber auch über jedes andere Seiende, ansetzen muß. Anders gewendet, das Sein des Menschen (des Daseins) vollzieht sich primär als Seinsverständnis, das nachträglich jedes (Verstehen des) Seiende(n) bestimmt.

Das Sein beziehungsweise das Seinsverständnis des Daseins steht im Zeichen der Möglichkeit. Im Unterschied zur Wirklichkeit, die die Seinsweise der Vorhandenheit kennzeichnet, ist die (menschliche) Existenz primär ein Möglichsein (und damit verbundenes Seinkönnen). „Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit" (SuZ, 7, 38)[7], schreibt Heidegger programmatisch für das Sein des Daseins (der Existenz). In der existenzial-ontologisch verstandenen Möglichkeit ist nichts zu verwirklichen, sondern sie muß *„als Möglichkeit* verstanden, *als Möglichkeit* ausgebildet und im Verhalten zu ihr *als Möglichkeit ausgehalten* werden" (SuZ, 53, 261). Das Sein des Daseins vollzieht sich als Möglichsein, während das verfallene Seinsverständnis an der Wirklichkeit festhält. Möglichsein aber bedeutet Freiheit. Freiheit, die mit der Vorhandenheit nicht vereinbar ist, wird nun zum eigentlichen Sein des Menschen.

Das radikale Möglichsein des menschlichen Seins „gründet" in der höchsten Möglichkeit des Daseins, in der Möglichkeit seiner Unmöglichkeit beziehungsweise im Tod. Ohne den Tod als Inbegriff der Endlichkeit würde das Möglichsein seinen tiefsten Ernst und Sinn verlieren. Der Tod (und das damit zusammenhängende Nichts), der der vorhandenen Präsenz fremd ist, bekommt hier eine „seinskonstitutive" Rolle: Er ermöglicht die Freiheit und die Einmaligkeit (die Einzigkeit) des Daseins.

Damit aber sind wir zum Kern der Existenzialität – im Unterschied zum Sein als Vorhandenheit – gelangt. Der letzte Sinnhorizont des Seins des Daseins (die Sorge) erweist sich als Zeitlichkeit. Die Unangemessenheit der Vorhandenheit und ihrer Kategorien für die Artikulation des menschlichen Seins liegt in der Zeitunabhängigkeit, ja in der Zeitlosigkeit ihres Seinsverständnisses. Heidegger führt dagegen in seiner existenzialen Analytik die Zeit in das „Herz" des Seins ein. Das Sein des Menschen ist (d.h. vollzieht sich als) seine Zeitlichkeit. Im Unterschied zum negativen Verhältnis der Vorhandenheit zur Zeit (als Vergehen) wird nun die Zeit als das Erstermöglichende des Seins verstanden, sozusagen als die erste „Positivität". Die Zeitdimensionen stiften positiv den Horizont des Seinsgeschehens. Die Zeit wird zum (ermöglichenden, begründenden, ja transzendentalen) Horizont des Seins. Das zeitliche Geschehen des Seins bringt aber auch eine neue und zentrale Rolle der Geschichte (der Geschichtlichkeit) mit sich.

Die Umkehrung der Seinsbestimmungen der traditionellen Ontologie (Metaphysik) in *Sein und Zeit*, die vom Sein des Daseins ihren Ausgang

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

nimmt, bleibt aber nicht ohne Folgen für die Leitfrage nach dem Sinn von Sein überhaupt. Heideggers bekannte „Kehre" stellt somit keinen Bruch mit dem vorherigen Weg dar, sondern es handelt sich um eine Radikalisierung der ursprünglichen Motive, die aus sich heraus diese Kehre erzwungen haben. Heidegger vollzieht die Kehre, weil er sich selbst treu bleibt. Im methodischen Ansatz von *Sein und Zeit* verbergen sich nämlich Momente des metaphysischen Denkens, die überwunden werden müssen. Das gilt vor allem für das Schema der transzendentalen Begründung, die das Vorgehen in *Sein und Zeit* bestimmt. Die radikale Wende zur Zeit(lichkeit) läßt sich nicht mit der Zeitlosigkeit der Transzendentalität in Einklang bringen. Wenn die Zeit in ihrer *fundamentalen* Bedeutung ernstgenommen wird, dann duldet sie kein „Fundament" mehr, nicht einmal in der Form des zeitlich-verbal verstandenen Daseins. Der Sinn von Sein kann nicht im Seinsverständnis des Daseins begründet werden. Es gilt vielmehr umgekehrt – und darin liegt das Wesen der Kehre: Jedes Seinsverständnis hat sich selbst der Zeit, der Geschichte, dem unergründbaren Ereignis zu verdanken. Das Dasein als „Verstehen des Seins" muß nun im Sinne des *genitivus subiectivus* gedacht werden. Es ist das Sein selbst, das sich dem „Vernehmen" des Daseins grundlos zuspricht und keine weitere Begründung zuläßt. Nicht das Seinsverständnis, sondern die Wahrheit des Seins in seiner unergründbaren Freiheit wird zum neuen Ausgangspunkt jeglichen Denkens.

Die in der existenzialen Analytik erschlossenen und dem metaphysischen Seinsverständnis entgegengesetzten „Kategorien" finden sich auf einer tieferen Ebene des Seinsgeschehens verwandelt wieder.[8] Das (verbal verstandene) Wesen (oder die Wesung) des Seins sieht Heidegger im „Ereignis" (vgl. unter anderem GA 65, 8). Der Name evoziert einen diametralen Gegensatz zum metaphysisch gedachten Sein als Präsenz. Ereignis benennt den Geschehenscharakter des Seins im Unterschied zur die Zeit negierenden Stabilität der Präsenz. Die Geschichte als Seinsgeschehen (oder Ereignen) wird zum Gegenpol der metaphysischen Zeitlosigkeit. Die Zeit steht nicht über dem Ereignis, sondern im Ereignis wird der „Zeit-Raum" allererst eröffnet. Dieser Zeit-Raum wird von Heidegger auch „Augenblicks-Stätte" des Ereignisses genannt (vgl. GA 65, 30) und muß daher *kairologisch* gedacht werden. Es handelt sich um eine radikale Unverfügbarkeit des Ereignisses, das nie errechnet werden kann, das keiner (überzeitlichen) Logik unterliegt, das sich ohne Warum und ohne Grund (grundlos) ereignet. In dieser Abgründigkeit verbirgt sich eine letzte Freiheit, die jenseits aller anthropologischen Kategorien zu denken ist. Mit ihr geht aber auch ein Walten des Möglichen einher, das von Heidegger in den Zusammenhang mit Vermögen und Mögen gebracht wird. „Das Sein als das Vermögend-Mö-

[8] Vgl. *I. Schüssler*, Dasein und Sein bei Martin Heidegger. Zur Frage der Daseinsstrukturen nach der Kehre, in: Daseinsanalyse 6 (1989), 278–313.

gende ist das ‚Mög-liche'" (GA 9, 316).[9] An die Stelle der Begründung und der Kausalität tritt im Ereignis-Denken eine positiv verstandene Abgründigkeit, die sich jedem Verfügen und Beherrschen entzieht. Damit aber wird deutlich, daß sich erst im Ereignis-Denken der Gabecharakter des Seins radikal denken läßt und daß eine echte Gabe auf das unergründbare „Es gibt" des Ereignisses angewiesen bleibt. In einem begründenden Denken gibt es keinen Platz für eine solche Freiheit und Gabe. Daß die Frage der Gabe (oder der *Gnade*) für ein religiöses Verständnis äußerst wichtig ist, sei hier nur am Rande vermerkt.

Dasein und Ereignis

Ausgehend vom methodischen Ansatz in *Sein und Zeit* verlangt die ontische Frage nach Gott eine vorherige Klärung der ontologischen Frage nach dem Seinsverständnis. Auch wenn in *Sein und Zeit* die Frage nach Gott nicht eigens gestellt wird, läßt sich bereits eine implizite Kritik am metaphysischen Gott ausmachen. Das Seinsverständnis der Vorhandenheit vermag nicht einmal das menschliche Dasein entsprechend zu artikulieren, als um so ungeeigneter würde es sich beim Denken des Göttlichen (dem Gott-sein) erweisen. Die in *Sein und Zeit* vorgeschlagene Lösung geht in die Richtung vom uneigentlichen zum eigentlichen Seinsverständnis, wobei die Eigentlichkeit zusammen mit der Entschlossenheit des Daseins gedacht wird. In bezug auf Gott würde sich die Frage zuspitzen, welches vom Dasein entworfene Seinsverständnis eines Gottes „fähig" wäre; oder aber hat Gott mit Sein – wie Heidegger öfter betont – gar nichts zu tun (wobei meistens der Gott des christlichen Glaubens gemeint ist).

Dieser Frageansatz erfährt mit der Kehre eine innere Verwandlung, da nun das Verhältnis zwischen dem Dasein und dem Sein neu gedacht werden muß. Das Sein wird nicht mehr nur auf den vom Dasein entworfenen Verstehenshorizont reduziert, sondern das Dasein erfährt sein Verstehen als ihm gegeben oder gewährt. Das aber ist nur möglich, wenn die jeweils „gelichtete" Offenheit des Seins immer schon von einer Verborgenheit umgeben ist, die die Lichtung beziehungsweise die Wahrheit des Seins nicht in eine Präsenz (Anwesenheit) überführen läßt. Der Entzug im Sinne der Verborgenheit verhindert die Ermächtigung des Seins seitens des Menschen; im positiven Sinne aber führt er zu einer neuen Grundhaltung, in der das Sein als gegeben beziehungsweise geschickt erfahren wird. Bei allen denkerischen Figuren, das Ereignis mit dem *Enteignis*, die Lichtung mit der Verborgenheit, die Gewährung mit der Verweigerung zusammen zu denken,

[9] Vgl. dazu auch: „Im Seyn allein west als seine tiefste Klüftung das *Mögliche*, so daß in der Gestalt des Möglichen zuerst das Seyn gedacht werden muß im Denken des anderen Anfangs. [...] [D]as Seyn ist Möglichkeit, das nie vorhandene und doch immer Gewährende und Versagende in der Verweigerung durch die Er-eignung" (GA 65, 475).

handelt es sich im Grunde um denselben Versuch, die Zeit oder die Geschichtlichkeit des Seins konsequent denkerisch zu vollziehen.

Wenngleich das geschichtliche Sein nicht in der Macht des Menschen steht, so ist es aber doch wesentlich auf den Menschen angewiesen. Es bleibt weiterhin so, daß – wie in *Sein und Zeit* – das Sein nur im Dasein in sein Da kommt, auch wenn es sich jetzt darin nicht erschöpft; das Sichverbergen gilt als „Übermaß im Wesen des Seyns" (GA 65, 249).[10] Heidegger spricht von einer „Gründung" des Seyns im Dasein,[11] die aber mit keiner Begründung des metaphysischen Denkens zu vergleichen ist. „Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grund-sein-lassen von seiten des Menschen" (GA 65, 31), dessen Gründung als Geschick erfahren wird. Die scheinbare Aktivität (sofern man sich solche metaphysischen Kategorien erlaubt) setzt immer schon eine Passivität des Empfangens voraus. „Indem der Werfer entwirft, ‚vom Ereignis' denkerisch sagt, enthüllt sich, daß er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der Geworfene ist" (GA 65, 239). Das ist die „Kehre im Ereignis", die Heidegger immer wieder erwähnt: daß sich der Mensch in seinem Schaffen als der Empfangende erfährt, „daß der Werfer des Entwurfs als geworfener sich erfährt, d. h. er-eignet durch das Seyn" (ibid.). Um diese Haltung des Menschen nach der Kehre zu charakterisieren, spricht Heidegger auch von der „fügende[n] Verfügung" (GA 65, 61). Diese Haltung ist aber nichts anderes als das Sich-Einfügen in das Geschehen beziehungsweise in die Geschichtlichkeit des Seins.

Die neue, von der Entschlossenheit in *Sein und Zeit* gründlich verschiedene Haltung heißt nun „Verhaltenheit".[12] Da es sich um keine aktive Haltung handelt, spricht Heidegger von einer Grundstimmung. „Die Verhaltenheit ist die stärkste und zugleich zarteste Bereitschaft des Daseins für die Er-eignung, das Geworfenwerden in das eigentliche Innestehen in der Wahrheit" (GA 65, 34). Verhaltenheit besagt ein Zurückhalten, das der neuen Konstellation zwischen dem Dasein und dem Sein entspricht. Einerseits geht es um die Zurückhaltung des Menschen als eines nach seiner Bestätigung und falschen Selbstgewinnung strebenden Seienden (der Wille zur Macht), damit er sich als Da-sein wahrhaft für das Ereignis des Seins öffnen kann, andererseits aber ist das Sein selbst „zurückhaltend", da seine Wahrheit (Unverborgenheit) immer schon von einer sich enthaltenden Verbor-

[10] Um sich von der traditionellen Bedeutung des „Seins" (im Begriffspaar mit dem Seienden) abzugrenzen und das Sein konsequent seinsgeschichtlich zu denken, verwendet Heidegger die Schreibweise „Seyn". „Dieses soll anzeigen, daß das Sein hier nicht mehr metaphysisch gedacht wird" (GA 65, 436). In diesem Aufsatz wird diese Schreibweise nur gelegentlich gebraucht, die mit dem „Sein" intendierte Bedeutung müßte aber aus dem Kontext ersichtlich sein.

[11] Vgl. Abschnitt V (Die Gründung) in GA 65, 291–392. Zur Gründung (Stiftung) gehört auch das Moment der Entscheidung, die nicht subjektivistisch verstanden werden darf, sondern als konstitutiv für die eigenartige Freiheit des Seinsgeschehens zu betrachten ist (vgl. GA 65, 96–103).

[12] Man könnte die Verhaltenheit als eine Denkfigur auf dem Weg zur Grundhaltung in den späteren Schriften, nämlich zur *Gelassenheit*, betrachten.

genheit umhüllt ist. Die Verhaltenheit ist in der Tat „[d]ie Grund-stimmung der Gründung" (GA 65, 31), die das metaphysische Begründungsstreben zu überwinden trachtet. Nur die Verhaltenheit kann dem Sichverbergen, der Ver-sagung, der Zögerung (vgl. GA 65, 341) des ereignenden Seins entsprechen und somit einer neuen Art und Weise des „Gründens" (damit aber auch des Denkens) jenseits aller Begründungen den Weg bahnen. Die Verhaltenheit, zusammen mit dem Moment des Schweigens und der Verschwiegenheit, wird zur wesentlichen Stimmung auch für jeglichen Bezug zu den Göttern: „Nur auf die Verhaltenheit trifft die Herrschaft des letzten Gottes; die Verhaltenheit schafft ihr, der Herrschaft, und ihm, dem letzten Gott, *die große Stille*" (GA 65, 34).

Damit verbunden ist auch der Begriff der Wächterschaft, die das Verhältnis zum Sein charakterisiert, wobei der „Wächter des Seins" an die spätere Figur des „Hirten" im Humanismusbrief erinnert (vgl. GA 9, 342). In der Wachsamkeit des Wächters verbirgt sich eine erwartende Haltung. Als empfangend ist das Dasein je schon erwartend, die Erwartung verliert aber die negative (zur Uneigentlichkeit gehörende) Konnotation, die in der existenzialen Analytik von *Sein und Zeit* beschrieben wurde (vgl. SuZ, 68, 337–338). Im Grunde genommen geht es um eine ständige Offenheit für das Ereignis, worin das Sein dem Menschen grundlos gewährt wird. Diese erwartende Wächterschaft ist für eine mögliche Ankunft der Götter von größter Bedeutung. Sie ist *die* Offenheit „für den Vorbeigang des letzten Gottes" (GA 65, 248).

Ereignis und die Götter

Die Dimension des Göttlichen ist auf das Sein angewiesen. Das Göttliche – um unbestimmt zu bleiben, weil ein Gott oder Götter als bloßes Seiendes verstanden werden könnte – muß ausgehend vom Sein als Ereignis gedacht werden. Die Beachtung der ontologischen Differenz spielt eine Schlüsselrolle für die Frage nach (dem) Gott bei Heidegger. *Per negationem* können wir uns von den Positionen abgrenzen, die nach Heidegger zur Metaphysik gehören und mit dem Denken „des anderen Anfangs" unvereinbar sind. Als erstes kann nicht von Gott ohne Artikel, von Gott schlechthin, gesprochen werden. Eine solche Rede setzt einen und einen einzigen Gott als Grund alles Seienden voraus. Diese Gottesvorstellung ist charakteristisch für die jüdisch-christliche Tradition, die im griechischen metaphysischen Denken ihren natürlichen Verbündeten gefunden hat. Daher will sich Heidegger nicht zur Zahl der Götter äußern, weil das einerseits für seinen Ansatz von sekundärer Bedeutung ist, andererseits aber gehört eine solche Entscheidung zum Ereignis selbst. Jeglicher Frage nach der Zahl der Götter müßte nämlich die Frage nach ihrem Sein vorangehen. „Doch die Rede von den ‚Göttern' meint hier nicht die entschiedene Behauptung eines Vorhandenseins einer Vielzahl gegenüber einem Einzigen, sondern bedeutet den Hin-

weis auf die Unentschiedenheit des Seins der Götter, ob eines Einen oder Vieler. Diese Unentschiedenheit begreift in sich die Fragwürdigkeit, ob überhaupt dergleichen wie Sein den Göttern zugesprochen werden darf, ohne alles Gotthafte zu zerstören" (GA 65, 437).

Weil die metaphysische Tradition die ontologische Differenz verkennt, wird Gott als höchstes Seiende zugleich zum Grund des Seins. Das (verfallene) Seinsverständnis, das ein solches Gottesverständnis konstituiert, wird naiv übersprungen und nicht problematisiert. Mit Heideggers Ansatz verhält es sich umgekehrt. Welcher Seinshorizont (der nach der Kehre nicht mehr ein Verständnis, sondern die Wahrheit des Seins genannt wird) kann für so „etwas" wie einen Gott oder Götter überhaupt offen und aufgeschlossen sein? Und wenn das Sein als Ereignis gedacht wird, in welchem Ereignis kann sich so etwas wie das Göttliche ereignen? Das ganze Gewicht verlagert sich auf die Ebene des Ereignisses (beziehungsweise des Seins), das Göttliche aber wird zu einer – vorläufig und provisorisch gesprochen – wesentlichen „Modifikation", ja, man könnte sagen „Potenzierung" dieses Ereignisses. Hier liegt der entscheidende Punkt für das Verstehen der Frage nach dem Göttlichen bei Heidegger.

Wenn Heidegger in *Sein und Zeit* eine Frage nach Gott gestellt hätte, wäre der methodische Weg die existenziale „Reduktion" gewesen: Die Frage führt zu jenem Seinsmodus des Daseins zurück, in dem das Verhältnis zu Gott (und das damit zusammenhängende Verständnis) vollzogen wird. Nach der Kehre ändert sich die Perspektive und der Gott beziehungsweise die Götter werden zur Modalität des Seinsgeschehens. Der Gott des anderen Anfangs steht nicht über dem Sein (Seyn), auch ist das Sein nicht seine Bestimmung (wie etwa das ontotheologische *ipsum esse subsistens*), sondern er ist – um selbst, d.h. der Gott zu sein – auf das Sein angewiesen.[13] „‚Die Götter' bedürfen des Seyns nicht als ihres Eigentums, darin sie selbst einen Stand finden. ‚Die Götter' brauchen das Seyn, um durch dieses, das ihnen nicht gehört, doch sich selbst zu gehören. Das Seyn ist das von den Göttern Gebrauchte [...] aber nie Verursachbare und Bedingbare" (GA 65, 438).

Hier muß Heidegger eine klare Unterscheidung treffen, um nicht in eine falsche Vergötterung des Ereignisses zu verfallen. Der Gott oder die Götter sind vom Ereignis (d.h. vom Seyn) verschieden. Auf diese Weise antwortet Heidegger denjenigen Interpreten, die in seinem Seyn (den jüdisch-christlichen) Gott erkennen wollten.[14] Dadurch entsteht aber eine sonderbare „Stellung" der Götter. Sie sind weder seiend (oder Seiende) noch das Seyn. „Das Seyn ist nicht und nie seiender als das Seiende, aber auch nicht unseiender als die Götter, weil diese überhaupt nicht ‚sind'. Das Seyn ‚ist' das

[13] In seinem inzwischen bekannt gewordenen Werk *Dieu sans l'être* („Gott ohne das Sein" *oder* „Gott, ohne es zu sein"; Paris 1982) stellt *J.-L. Marion* diese Angewiesenheit Gottes auf das Sein in Frage und versucht einen neuen Weg zur Bedeutung der Transzendenz zu eröffnen.

[14] Vgl. Heideggers Aussage: „Gott und Sein ist nicht identisch" und die weiteren Erläuterungen dazu in GA 15, 436.

Zwischen inmitten des Seienden und der Götter und ganz und in jeder Hinsicht unvergleichlich, von diesen ‚gebraucht' und jenem entzogen" (GA 65, 244).

Die einigende Mitte des Daseins, des Seienden (der Welt) und der Götter ist das Seyn. Wir „müssen es als den Ursprung begreifen, der erst Götter und Menschen *ent-scheidet* und *er-eignet*" (GA 65, 87). Der Mensch verdankt sein Wesen dem Ereignis, aber auch die Götter „ereignen sich" (d.h. bedürfen des Seyns als Ereignis) auf eine ihnen eigene Weise. Diese Weise, die – auch wenn es paradox klingt – nicht einmal Seinsweise genannt werden dürfte, wird von Heidegger auch „Götterung" oder „Göttern" (vgl. GA 65, 239 und 244) genannt. Es gilt aber nicht das Umgekehrte: Das Seyn bedarf nicht der Götter. Heidegger unterscheidet das (gegenseitige) Zusammengehören vom Seyn und Dasein und das Bedürfen als (einseitiges) Verhältnis der Götter zum Seyn (vgl. GA 65, 414). Die epochale Wahrheit des Seins kann auch ohne Götter und Göttliches „wesen". Die Götter können geflohen sein, wie Heidegger mit Hölderlin für unsere Epoche feststellt. Dennoch aber sind die Götter – wenn wir uns diesen Sprachgebrauch erlauben wollen – eine wesentliche „Möglichkeit" des Ereignisses. So schreibt Heidegger: „In der Wesung der Wahrheit des Seyns, im Ereignis und als Ereignis, verbirgt sich der letzte Gott" (GA 65, 24). Wenn sich die Götter ereignen, sind sie Götter für die Menschen.[15] Auf diese Weise erschließt sich die Wahrheit des Seins zusammen mit der Dimension des Göttlichen, es ereignet sich „die Wesung der Wahrheit des Seyns in der Gestalt des letzten Gottes" (GA 65, 96). In diesem Satz wird deutlich, warum das Göttliche (das „Göttern" der Götter) als Modus des Ereignisses gedeutet werden kann.

Wenn die Götter sowohl vom Seyn als auch von jeglichem Seienden verschieden sind, so stellt sich die Frage, wie ihr „Jenseits des Seins und des Seienden" überhaupt zu verstehen ist. Hier bedient sich Heidegger im wesentlichen zweier Denkfiguren. Die erste wird im Zusammenhang mit der Verweigerung gedacht. Sie ist charakteristisch für das Ereignis-Denken als solches, weil zum Ereignis wesentlich auch Enteignis (Entzug, Verweigerung, Verhaltenheit) gehört. Das Sein erschöpft sich nicht in der Gewährung von Anwesenheit; wesentlicher als die erschlossene Wahrheit des Seins ist die Verborgenheit, die keinesfalls als etwas Nichtiges zu verstehen ist. Gerade diese Verborgenheit, das Sichentziehen, ermöglicht im positiven Sinne den Geschenkcharakter jeglicher Unverborgenheit. Die „Logik" des Schenkens liegt darin, daß sich der Schenkende entzieht, damit sich das Geschenk als völlige Freigabe ohne Grund und Begründung als solches allererst konstituieren kann.[16] In diesem Sinne ist „die Verweigerung die erste höchste

[15] „Das Ereignis übereignet den Gott an den Menschen, indem es diesen dem Gott zueignet" (GA 65, 26; auch 280).

[16] Zum Problem und zur paradoxen Logik des Geschenkes beziehungsweise der Gabe vgl. *J. Derrida*, Donner le temps; Band 1: La fausse monnaie, Paris 1991.

Schenkung des Seyns, ja dessen anfängliche Wesung selbst" (GA 65, 241). Das Wesentliche beim Ereignis ist das schenkende Sichentziehen, das Nichts der Verweigerung ist die höchste Schenkung (vgl. GA 65, 246). Erst auf diese Weise kann das Sein immer als Geschenk verstanden beziehungsweise vollzogen werden. Zugleich aber ist das Entzogene stärker „da" als im Falle des Vorhandenseins, des Seins als Präsenz. Das Verweigerte verbirgt sich als „Übermaß im Wesen des Seyns".

Bei den Göttern, die nie im Seyn erscheinen können (im Sinne des Anwesens), wird die Verweigerung zu *der* Weise „zu sein". Die Götter können weder seiend noch nicht-seiend sein. „Das ist weder Flucht noch Ankunft, auch nicht sowohl Flucht als auch Ankunft, sondern ein Ursprüngliches, *die Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung*" (GA 65, 405; Hervorhebung B. K.). Um für solche Götter offen zu sein, muß ein anderes Denken, das Ereignis-Denken, gewonnen werden. Dieses Denken wird nicht mehr nach Präsenz trachten, sondern Verhaltenheit üben – eine Verhaltenheit, die die Enthaltung des Vorhandenseins (die Verweigerung) nicht mit dem Nichts gleichsetzt, sondern als höchste Schenkung versteht.

Dennoch aber können die Götter nicht im bloßen Entzug ausharren, sondern sie müssen in die Wahrheit des Seins eintreten, ohne dadurch seiend zu werden. Die zweite Denkfigur Heideggers, dieses Ereignen der Götter, zu dem immer schon ein „Enteignen" gehört, ist die des Vorbeigangs. Der Vorbeigang konnotiert ein Geschehen, das sich nicht in eine Präsenz oder Vorhandenheit überführen läßt, und so fordert auch Heidegger, ihn „als Gang walten" zu lassen (GA 65, 413). Im Vorbeigang der Götter oder des Gottes „erzittert" das Ereignis (vgl. GA 65, 239) und zugleich erscheint alles (Seiende) in einem neuen Licht (im Sinne der Wahrheit des Seins). Die Beständigkeit des Vorbeigangs und somit die Verwahrung des Gottes äußert sich in einer neuen Weise, wie die Welt und die Menschen *sind*: „die Wesung des Seins gründet [...] schaffende Verwahrung des Gottes, der je nur in Werk und Opfer, Tat und Denken das Seyn *durchgottet*" (GA 65, 262).

Mit dem Vorbeigang beabsichtigt Heidegger auch darauf zu verweisen, wie es zur „Gründung" der Götter kommt. „Weder erschaffen die Götter den Menschen noch erfindet der Mensch die Götter. Die Wahrheit des Seyns entscheidet ‚über' beide, indem es nicht über ihnen waltet, sondern zwischen ihnen sich und damit erst sie selbst zur Ent-gegnung ereignet" (GA 66, 235).[17] In der Offenheit des Daseins kann der Vorbeigang der Götter geschehen; somit aber kann das Dasein zum „Gründer" – wagen wir es auszusprechen – einer neuen Religiosität werden.[18] Ist aber eine Ankunft

[17] Im Anschluß an die „Beiträge" hat Heidegger die Abhandlung „Besinnung" (1938/39) geschrieben, die als Band 66 der Gesamtausgabe veröffentlicht wurde und die wegen der thematischen Verwandtschaft mit den „Beiträgen" hier mehrfach zitiert wird.

[18] Heidegger verwahrt sich gegen den Gebrauch der Worte „Religion" oder „Religiosität" im Zusammenhang mit dem seinsgeschichtlichen Denken (vgl. u.a. GA 66, 242–243).

der Götter zu erwarten? Gibt es heute „Gründer"? Diesen Fragen sind Heideggers Ausführungen zum letzten Gott gewidmet.

Der letzte Gott

Die Rede vom letzten Gott meint keine Vorentscheidung über die Zahl der Götter, auch nicht über die letzte geschichtliche Gestalt eines Gottes, sondern sie entspringt nach Heidegger einem „wesentlichen" Denken. Das Letzte besagt hier das Anfänglichste, was zum Wesen des Anfangs gehört und somit auch das Äußerste bestimmt. Der letzte Gott ist kein Ende, sondern „das Anfänglichste von Anfang an" (GA 65, 416). Es geht darum, dem (nicht metaphysisch verstandenen) „Wesen" der Götter oder des Gottes denkerisch zu entsprechen. Der letzte Gott ist die äußerste (und in diesem Sinne: die letzte) Möglichkeit des „Gottwesens" (vgl. GA 65, 406), wobei dieses Wesen im Unterschied zur Metaphysik keine Allgemeinheit, sondern die höchste Einzigkeit darstellt. Der letzte Gott ist nach Heidegger auch der verborgene Anfang einer neuen Epoche nach dem Ende der Metaphysik.

Wie kann Heidegger vom letzten Gott sprechen, wenn es gerade darum geht, daß der Gott nicht angesagt oder gar errechnet werden kann? An Hölderlin anschließend, glaubt auch Heidegger, daß der Einblick in die Flucht der Götter, das Gewahrwerden der gegenwärtigen Not in der Verfallenheit an das Seiende, schon das erste, „wesentliche Wissen" darstellt. „Wer sucht, der hat schon gefunden! Und das ursprüngliche Suchen ist jenes Ergreifen des schon Gefundenen, nämlich des Sichverbergenden als solchen" (GA 65, 80). Der Sprung[19] in das Denken des anderen Anfangs erfolgt durch das Entsetzen über die metaphysische Seinsverlassenheit – von Heidegger gedeutet als „Ent-setzung aus dem Seienden" (vgl. GA 66, 232.250)[20] – und die Versetzung in die Wahrheit des Seins. Erst durch eine radikale „Befremdung" in bezug auf „das Gängigste" der jetzigen Herrschaft des Seienden (vgl. GA 65, 406) kann uns die Wahrheit des Seyns wieder ansprechen. Aber die Kehre bewahrt die Befremdung des Seyns, weil nur so das Sichverbergende, das Entzogene, in seinem verborgenen „Wesen" entsprechend gewürdigt werden kann. Eine solche Haltung zum Seyn, die als Verhaltenheit charakterisiert wurde, bestimmt auch die Offenheit für den letzten Gott, der in seinem Fehlen (in der Verborgenheit) nicht vergessen, sondern (im Andenken) als fehlender bewahrt wird. Der letzte Gott wird nie sein Be-

[19] In diesem Sprung der Kehre (zusammen mit den Momenten der Entscheidung und Vereinzelung) liegt so manche Affinität zum Kierkegaardschen Glauben. So kann man die sonst nicht unmittelbar einsehbare Zugehörigkeit Kierkegaards zur Triade mit Hölderlin und Nietzsche (vgl. GA 65, 204) besser nachvollziehen.

[20] In der *Besinnung* beschreibt Heidegger das Entsetzen als Grundstimmung, welche „den Menschen in die Freiheit zu allem Seienden versetzt und die Abgründigkeit des Seyns um ihn wirft [...]" (GA 66, 229). In den „Beiträgen" werden zur Verhaltenheit als Grundstimmung auch Erschrecken und Scheu gezählt (vgl. GA 65, 341).

fremdendes verlieren, da die Befremdung zur (verborgenen, unerrechenbaren) Abgründigkeit des Ereignisses gehört.

Die Kehre besagt die Priorität des Verborgenen über die „Lichtung" der geschichtlichen Wahrheit, in der sich das Dasein bewegt, was so viel bedeutet, als sich (sein Verstehen) dem verborgenen Abgrund des Ereignisses verdankt zu wissen. Das Schweigen des Unaussprechlichen (des Verborgenen) wird somit zum geheimen Grund der Sprache. „Von hier nimmt alle Sprache des Da-seins ihren Ursprung und ist deshalb im Wesen das Schweigen" (GA 65, 407). Zusammen mit dem Schweigen und mit der Stille, die dem Schweigen entspringt (vgl. GA 65, 34), ist nun auch die Verhaltenheit besser zu verstehen. Das Dasein wird zum Wächter der Stille, damit sich das Seyn ereignen kann. Und mehr noch gilt das für die Götter, die in ihrer Differenz zum Sein noch stärker auf die Stille angewiesen sind. Das „Ereignen" des letzten Gottes, sein Vorbeigang, setzt die „Gründung der Wächterschaft dieser Stille" (GA 65, 406) (im Dasein) voraus und erfolgt auch als Stille.

Zusammen mit dem Wort „Vorbeigang" verwendet Heidegger auch die von Hölderlin stammende Figur des Winkes (beziehungsweise der Winke) des letzten Gottes. Ähnlich wie der spätere Begriff der Spur *(trace)* bei Lévinas und Derrida drückt der Wink die paradoxe „Seinsweise" aus, die weder eine Anwesenheit noch eine völlige Abwesenheit bedeutet. Im Wink ist der letzte Gott sowohl fern als auch nahe. „Seine Wesung hat er im Wink" (GA 65, 409). Er *ist* auf eine Weise des Bedeutens, ohne jedoch seiend zu sein. Daß dieses „Ereignen" Gottes im Winken zum Ereignis gehört und daß das Ereignis dadurch eine eigentümliche Erhöhung erfährt, wird im folgenden Zitat deutlich: „In solcher Wesung des Winkes kommt das Seyn selbst zu seiner *Reife*. Reife ist Bereitschaft, eine Frucht zu werden und eine Verschenkung" (ebd.). Selbst wenn Heideggers letzter Gott des Seyns bedarf und seine Endlichkeit teilt, ist auch das Seyn als Ereignis auf den letzten Gott angewiesen: Im Wort „Reife" verbirgt sich eine Erfüllung, die bereits im Anfang angelegt sein muß. Hier liegt auch der Grund für Heideggers „Eschatologie" des Seyns.

Zu dieser Eschatologie gehört wesentlich die „Erneuerung der Welt und die Rettung der Erde" (GA 65, 412). Während die Erde die „Verschlossenheit" des Materialen bedeutet, besagt die Welt „höchste Verklärung" (vgl. GA 65, 410), nämlich die Erschlossenheit (das Verstandenwerden) des Seienden vor dem Horizont des Seyns. Der Vorbeigang des letzten Gottes bringt eine Verwandlung der Welt mit sich: Das Seiende wird nun von der Wahrheit des Seyns her verstanden und nicht umgekehrt. Heidegger spricht von der Bergung der Wahrheit in das Seiende (vgl. GA 65, 413); dies aber ist eng mit der „Bewahrung des Gottes" verbunden. Die Ankunft des Gottes äußert sich *primär* in dieser Verwandlung, die das Seiende erfährt. Vereinfacht könnte man von einer neuen „Heiligung" des Seienden (d.h. der Welt) reden, während in der metaphysisch-technischen Seinsverlassenheit das Seiende „dem gott-losen und unmenschlichen Rechnen und Betreiben" (ebd.)

überlassen ist. Der *Vorbeigang* des letzten Gottes entspricht einer *Beständigung*, „in der das Seiende je in der Einfachheit seines zurückgewonnenen Wesens (als Werk, Zeug, Ding, Tat, Blick und Wort) dem Vorbeigang standhält, ihn so nicht still legt, sondern als Gang walten läßt" (ebd.). Hier zeigt sich also in aller Deutlichkeit, daß der letzte Gott im Dienste des Seyns steht, daß mit ihm das Seyn eine Reife erfährt, in der jegliches Seiende verwandelt wird. Einmal mehr rechtfertigt sich unsere Rede vom letzten Gott als dem höchsten „Modus" des Ereignisses. In diesem Sinne fährt auch Heidegger fort: „Hier geschieht keine Er-lösung, d. h. im Grunde Niederwerfung des Menschen, sondern die Einsetzung des ursprünglicheren Wesens (Da-seinsgründung) in das Seyn selbst" (ebd.). Der letzte Gott „ist" nur, sofern und indem die Welt und der Mensch in ihr wahrhaft *sind*, indem der Gott „das Seyn *durchgottet*" (GA 65, 262).

Wer aber sind diejenigen, die für den Vorbeigang des letzten Gottes bereit sind? Das sind nach Heidegger die Zukünftigen des letzten Gottes (vgl. GA 65, 399), und wenngleich Hölderlin der „zukünftigste Dichter" (vgl. GA 65, 401) genannt wird, erinnert Heideggers Pathos eher an Nietzsche und seinen Elitismus.[21] „Nur die großen und verborgenen Einzelnen werden dem Vorbeigang Gottes die Stille schaffen" (GA 65, 414). Wir befinden uns erst in einer Vorbereitungszeit, in einer „Vorgeschichte der Gottschaftsgründung des letzten Gottes" (GA 66, 242). Das seinsgeschichtliche Denken ist der Wegbereiter dieses Gottes, weil der letzte Gott das Seyn braucht. Obwohl das nicht offen ausgesprochen wird, darf sich auch Heidegger zu denen zählen, die er selig preist: nämlich „ein Höriger zu sein in der immer anfänglichen Zwiesprache der Einsamen, in die der letzte Gott hereinwinkt, weil er durch sie in seinem Vorbeigang erwunken wird" (GA 65, 416). Die Konstruktion dieses Satzes ist interessant, weil sich in ihr die „Struktur" des Ereignisses widerspiegelt. Es gibt keine Kausalität und kein Vorher oder Nachher – damit aber auch eine *wesentliche* Ambiguität. Der Wink „entsteht" in der Sprache der Einsamen und durch sie wird der Gott „erwunken". Erst im Sprechen wird der Ruf oder der Wink vernommen. Dieses Problem betrifft aber nicht nur den Vorbeigang des letzten Gottes, sondern das Ereignis-Denken als solches. Das dem Zuspruch des Seyns Entsprechen, was zugleich ein Schaffen und Gründen bedeutet, ist das Paradoxon einer „einsamen Zwiesprache".

[21] Zu Heideggers Ausführungen zum letzten Gott schreibt Greisch, „daß ihm [Heidegger; B. K.] der Übermensch von Nietzsche den Weg gezeigt hat, ein Übermensch jedoch, der im Lichte von Hölderlin neu gelesen und berichtigt wird" (*J. Greisch*, Le buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion" [III], Paris 2004, 688).

Gegen den christlichen Gott

Der letzte Gott – wie Heidegger im Motto zu diesem Abschnitt in den *Beiträgen* schreibt – ist „[d]er ganz Andere gegen die Gewesenen, zumal gegen den christlichen" (GA 65, 403). Der jüdisch-christliche Gott ist nach Heidegger ein ausgezeichneter Exponent des metaphysischen Denkens. Mehr noch, mit Nietzsche im Hintergrund werden das Christentum und der Platonismus in einem Atemzug genannt: Der Gott der platonisch-christlichen Geschichte sei „als das Unbedingte und Unendliche der Grund des Seins (Seiendheit) und Ursache des Seienden" (GA 66, 242). Im jüdisch-christlichen Schöpfergott verbirgt sich – so Heidegger – eine Vergötterung des Ursacheseins, der Kausalität, die den Verstehenshorizont der Schöpfung trägt. Die Idee der Schöpfung setzt ein verfallenes Seinsverständnis voraus, das die Herrschaft des Seienden begründet und eine erste Ursache (voraus)setzt. In dieser Seinsverlassenheit geschieht ein Zweifaches: Erstens kommt es zu einer „dinghafte[n] Vorstellung des Gottes" (GA 66, 236) im Sinne von *summum ens*, zweitens aber erfolgt durch einen solchen Gott „die Entgötterung des Seienden" (GA 65, 91), das nun als bloßes *ens creatum* wahrgenommen wird und jede Dimension des Heiligen verliert. Die christliche Theologie kann lapidar als „ens creatum und analogia entis" (GA 65, 273) zusammengefaßt werden. Der letzte Gott hingegen kennt keine Schöpfung: „[...] nie mehr kommt dem Menschen ein Gott und ersteht ihm seine Welt aus der Vergegenständlichung des Seienden" (GA 66, 250).

Über das Christentum – nicht nur über die von der griechischen Metaphysik beeinflußte christliche Dogmatik, die Heidegger bereits in seinen frühen Schriften kritisiert[22] – wird von Heidegger ein hartes Urteil gefällt. Durch die „Verchristlichung des Gottes" (vgl. GA 65, 24) sind Götter unmöglich geworden und in dieser falschen, metaphysischen Vorstellung des Gottes sind auch die Gründe zu suchen, „warum seit Jahrtausenden kein Gott mehr erscheint" (GA 66, 255). Das Christentum geht Hand in Hand mit der Seinsverlassenheit und ist dafür verantwortlich, daß sie als solche nicht wahrgenommen und empfunden wird. Auch wenn der christliche Gott heute seine Macht verliert und von einem Absterben des Christentums geredet wird, glaubt Heidegger – parallel zu seiner Kritik an der Metaphysik – an sein Weiterleben in seinen „verweltlichten Nachfahren" (GA 65, 115) und seinem „widerchristlichen Nachahmen" (GA 66, 237). Dennoch aber gehört der christliche Gott eindeutig zur abendländischen Geschichte des ersten Anfangs – der andere Anfang im Sinne des seinsgeschichtlichen Denkens wird diesen Gott endgültig überwinden.

Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, die komplexen Bezüge zwischen Heideggers Denken und dem Christentum zu untersuchen.[23] Wir

[22] Vor allem in der „Phänomenologie des religiösen Lebens" (GA 60), Frankfurt am Main 1995.

[23] Zum Versuch eines konstruktiven Dialogs mit Heidegger vgl. *A. K. Wucherer-Huldenfeld*, Heideggers letzter Gott ‚gegen' den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch, in: Mesotes

können uns jedoch einige Bemerkungen dazu erlauben. Löwith hat über Heidegger treffend gesagt, daß sich sein Denken „ebensosehr aus dem Christentum nährt wie es ihm den Boden entzieht“ [24]. In der Tat beginnt Heideggers Denkweg mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gelebten Leben (und dem ihm zugehörigen Sinn) und der theoretischen Objektivierung, in der das Leben zu erlöschen droht – eine Frage, in der sich das Problem des Christentums zwischen der genuinen Lebenserfahrung (wie etwa im Urchristentum) und der nachträglichen „Objektivierung“ unter dem Einfluß der griechischen Metaphysik widerspiegelt. In dieser christlich motivierten Thematik sind vielleicht die tiefsten Motive des frühen Heidegger zu suchen. [25] Konnte das metaphysische Seinsverständnis nicht gerade durch einen Zeit- und Geschichtsbegriff, der der biblischen Tradition eigen und dem griechischen Denken fremd ist, in Frage gestellt werden? Geschichte und Geschichtlichkeit sind nicht Themen, die Heidegger von den Griechen hätte übernehmen können, die aber im Zentrum seines Denkens stehen.

Deshalb kann es nicht verwundern, daß das seinsgeschichtliche Denken eine spezifische Eschatologie aufweist, die mit dem jüdisch-christlichen Zeitverständnis verwandt ist. Sich dessen bewußt, strebt Heidegger noch entschiedener eine Abgrenzung zur christlichen Eschatologie an. Sie sei „auf das Ausharren einer ‚Endzeit‘ [gestimmt], das schon eine völlige Seinsvergessenheit zur Voraussetzung hat“ (GA 66, 245). Das Ereignis hingegen beziehungsweise die „Stunde des Seyns ist nicht der Gegenstand einer gläubigen Erwartung“ (ebd.). Heidegger besteht auf der ontologischen Differenz: Es wird kein Seiendes (wie etwa ein Zustand) erwartet, sondern das Seyn selbst ereignet sich und dies geschieht als Gründung im Dasein. Aber dieses Ereignis kann nicht willentlich hervorgebracht werden, sondern verlangt ebenfalls eine erwartende Haltung. Es ereignet sich als Geschick. Die Notwendigkeit dieser „Parusie“ des Seyns kann wohl etymologisch von der Not her gedeutet werden, ein Glaube daran läßt sich jedoch nicht vermeiden. Es handelt sich um einen Glauben an die Ankunft (im Sinne der Zukunft), zugleich aber auch um einen Glauben, daß es sich bei der Gründung (der Wahrheit des Seyns) in der Tat um ein Seinsgeschick handelt. Heidegger sieht ein, daß sein Denken immer schon mit einem Glauben verbunden ist, für den er eine angemessene Auslegung sucht. Einerseits behauptet er, daß „das wesentliche Wissen [das Sichhalten im Wesen der Wahrheit; B. K.] dann ursprünglicher als jedes Glauben [ist]“, andererseits aber kennt er auch ein ursprüngliches Glauben, das als „Ausharren in der äußersten Entscheidung“ (GA 65, 369) verstanden wird. Die vermeintliche Abgrenzung zur

(Supplementband), Wien 1991, 183–199, nachgedruckt in: *Ders.*, Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien II, Wien [u. a.] 1997, 219–242.

[24] *K. Löwith*, Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Göttingen, 2., erw. Aufl. 1960, 93.

[25] Vgl. dazu *B. Klun*, Christliche Lebenserfahrung und Heideggers Begriff der Hermeneutik, in: *H. Vetter/M. Flatscher* (Hgg.), Hermeneutische Phänomenologie – phänomenologische Hermeneutik, Frankfurt am Main [u. a.] 2005, 104–118.

christlichen Eschatologie, die Heidegger anstrebt, erweist sich als weniger überzeugend.

Der entscheidende Unterschied zwischen Heideggers letztem Gott und dem jüdisch-christlichen Gott betrifft die personale Dimension. Bei Heidegger gehört der Begriff der Person zur ontischen Ebene, weil die Person das ontologische Primat des Seienden voraussetzt und die ontologische Differenz mißachtet. Der Regreß auf das Seiende kann den Gott nur „entgöttlichen". Analog zu Heideggers Überwindung der Subjektivität durch das „Da-sein" muß auch das Göttliche in die Dimension des Seyns übergeführt werden: vom Gott zum „Göttern" beziehungsweise zum Ereignen der Götter oder des Gottes. Mehr noch, das Göttliche kann nie zu einem Seienden werden, damit aber auch nie zu einem Ansprechpartner, zum Gegenüber einer Beziehung, woraus letztendlich der traditionelle Begriff der Person stammt. Hier stoßen wir auf die Fundamente von Heideggers Denken, die vor jeder Gottesfrage erneut die Frage nach dem Menschen aufwerfen. Diesmal geht es nicht primär um die Frage nach dem Dasein als *Selbst*sein, sondern nach dem Status des anderen Menschen beziehungsweise nach dem Status der zwischenmenschlichen Beziehung. Läßt sich der Andere auf eine Modalität des Seins zurückführen? Setzt jede Beziehung zum Anderen (aber auch zu sich selbst) eine Vermittlung von Sein voraus? Lévinas hat dieses Problem vielleicht am deutlichsten gesehen und sich sein Leben lang um eine Überwindung des Heideggerschen *Ansatzes* bemüht.[26]

Die Gottesfrage bei Heidegger verweist uns somit auf den Anfang zurück, wo der Denkweg begonnen hat. Die gerechtfertigte und sogar notwendige Problematisierung des Seins beziehungsweise des Seinsverständnisses hat in ihrer letzten Konsequenz einen persönlichen Gott der jüdisch-christlichen Tradition unmöglich gemacht. Verbirgt sich darin nicht eine Vermessenheit, die trotz aller Beteuerungen der Bescheidenheit und Offenheit, trotz aller Kritik an der Metaphysik und ihren Machtansprüchen, dem Göttlichen die Bedingungen stellt und ihm die Grenzen setzt – und für einen ganz anderen Gott gar nicht offen ist? Ist Heideggers letzter, „ganz anderer" Gott nicht vielmehr eine Intensivierung, ja Vergöttlichung des uns je schon bekannten (Da-)Seins? Somit erheben sich am Schluß unserer Ausführungen noch viele Fragen, womit aber eines klar wird: Eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Heideggers seinsgeschichtlichem Denken steht uns noch bevor.

[26] Eines der frühesten Werke von Lévinas trägt den Titel „Vom Sein zum Seienden" (De l'existence à l'existant, Paris 1947; dt. Freiburg i.Br. [u.a.] 1997), worin sich der Wunsch von Lévinas äußert, über den ontologischen Ansatz von Heidegger hinauszugehen. Mehr zu Lévinas' Kritik an Heidegger vgl. *B. Klun*, Das Gute vor dem Sein. Lévinas versus Heidegger, Frankfurt am Main [u.a.] 2000.

ThPh 81 (2006) 548–576

Der „*sensus divinitatis*", die Erbsünde und das Problem menschlicher Freiheit gegenüber Gott

Kritische Anmerkungen zur Rolle des „*sensus divinitatis*" in Alvin Plantingas reformierter Epistemologie

Von Oliver J. Wiertz

Viele Intellektuellen, insbesondere viele philosophisch Gebildete der Gegenwart, halten die Irrationalität theistischer Überzeugungen für eine ausgemachte Sache. Nicht nur, daß angeblich einige gute Gründe gegen die Wahrheit des Theismus[1] sprechen (vor allem das Problem der offensichtlichen Übel in unserer Welt), sondern der Theismus könne auch keine guten Gründe für seine Wahrheit anführen. Gottesbeweise gelten als durch Hume und Kant endgültig widerlegt und erledigt (und spätestens seit der dialektischen Theologie auch als religiös unangemessen), und der Rekurs auf religiöse Erfahrungen wird als zu subjektiv und unzuverlässig eingeschätzt. Daraus resultiert die Einstellung, daß auch, wenn der Theismus wahr sein sollte, sich diese Wahrheit auf keinen Fall feststellen läßt und die Überzeugung von der Wahrheit des Theismus deswegen irrational ist.

Auf seiten der Theisten gibt es zwei Möglichkeiten, auf diese Kritik zu reagieren. Die erste Möglichkeit läuft darauf hinaus, trotz Hume und Kant die traditionellen Gottesbeweise mit Hilfe der Mittel zeitgenössischer Logik und Wissenschaftstheorie neu zu formulieren beziehungsweise neue Gottesbeweise zu entwerfen.[2] Die zweite Möglichkeit besteht darin, sich nicht länger mit der Frage nach der Möglichkeit und dem epistemischen Wert von Gottesbeweisen aufzuhalten, sondern bei der grundlegenden Frage anzusetzen, ob theistische Überzeugungen zu ihrer Rationalität überhaupt auf gültige Gottesbeweise angewiesen sind. Diesen Weg schlug vor mehr als dreißig Jahren u. a. der amerikanische Philosoph Alvin Plantinga ein,[3] dessen jüngste religionsphilosophischen Beiträge auch im deutsch-

[1] Unter ‚Theismus' wird im Folgenden die philosophische Position verstanden, die die Behauptung beinhaltet, daß der theistische Gott existiert. Unter dem theistischen Gott soll ein geistiges Wesen (d. h. ein Wesen ohne Körper) verstanden werden, das allmächtig, allwissend, ewig und moralisch vollkommen ist, sich in seinem Sein keinem anderen Wesen verdankt, aber selbst Schöpfer und Erhalter aller von ihm unterschiedenen Wesen ist. Zum Begriff des Theismus in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie siehe u. a. *T. Koistinen*, Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches, Helsinki 2000, 20–26.

[2] Bekanntestes Beispiel für die Neuformulierung der traditionellen Gottesbeweise ist wohl *R. Swinburne*, The Existence of God, ²Oxford 2004. Einen neuen Gottesbeweis hat zum Beispiel Barry Miller vorgelegt; siehe *B. Miller*, From Existence to God. A contemporary philosophical argument, London, New York 1992.

[3] Vgl. u. a. *A. Plantinga*, Justification and Theism. In: *M. D. Beatty* (Hg.), Christian Theism and the Problems of Philosophy, Notre Dame 1990, 41–70; *A. Plantinga*, Reformed epistemology.

sprachigen Raum bereits verschiedentlich gewürdigt wurden.[4] Plantinga versucht zu zeigen, daß theistische Überzeugungen ohne eine propositionale epistemische Rechtfertigung[5] epistemisch gerechtfertigt beziehungsweise mit einem positiven epistemischen Status versehen sein können. Das heißt in der Sprache der gegenwärtigen analytischen Epistemologie: Plantinga versucht die *Möglichkeit* zu verteidigen, daß theistische Überzeugungen berechtigt basal sein können.[6] Dabei stützt sich Plantinga auf seine erkenntnistheoretische Theorie des „warrants"[7] von Überzeugungen. „Warrant" ist nach Plantinga jene Eigenschaft einer Überzeugung, die (wenn in ausreichendem Maß vorhanden) eine wahre Überzeugung zu Wissen macht. Zentral für Plantingas Warrant-Theorie ist der Begriff der korrekten Funktion. Eine Überzeugung hat warrant, wenn sie Produkt eines kognitiven Vermögens ist, das korrekt gemäß seinem auf die Produktion wahrer Überzeugungen ausgerichteten Bauplan arbeitet, und zwar in einer dem Vermögen angemessenen Umwelt und ungestört von negativen Einflüssen. Der warrant einer Überzeugung *Ü* eines epistemischen Subjekts *S* ist unabhängig davon, ob *S* davon Kenntnis hat, daß *Ü* Produkt eines korrekt funktionierenden und auf Wahrheit ausgerichteten kognitiven Vermögen ist. Allerdings kann *Ü* für *S* seinen positiven epistemischen Status verlieren, wenn *Ü* Entkräftern gegenübersteht, d. h. anderen Überzeugungen von *S*, die ent-

---

In: *P. L. Quinn/C. Taliaferro* (Hgg.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford 1997, 383–389; *A. Plantinga*, Artikel „Religion and Epistemology". In: *E. Craig* (Hg.), Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol. 8, London/New York 1998, 209–218; *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief, New York, Oxford 2000 (im Folgenden abgekürzt mit „WCB").

[4] Siehe zum Beispiel *C. Jäger*, Reformierte Erkenntnistheorie. In: ZPhF 55 (2001), 491–515; *M. Laube*, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1998, 195–211; *A. Löffler*, Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden? Einige Anmerkungen zu Alvin Plantingas *Aquinas/Calvin-Modell*. In: ThPh 77 (2002), 233–245; und einige Passagen in: *W. Löffler*, Bemerkungen zur zeitgenössischen „Christlichen Philosophie" in Nordamerika. In: ThPh 73 (1998), 405–414; *B. Niederbacher*, Zur Epistemologie des theistischen Glaubens. Gotteserkenntnis nach Alvin Plantinga. In: ThPh 74 (1999), 1–16.

[5] Unter der propositionalen epistemischer Rechtfertigung einer Überzeugung *Ü* soll im Folgenden die Rechtfertigung von *Ü* durch andere Überzeugungen *Ü'*, *Ü"* etc. verstanden werden, d. h., daß mit Hilfe anderer Überzeugungen der Nachweis erbracht wird, daß die Wahrheit von *Ü* wahrscheinlicher als die Wahrheit von *Nicht-Ü* ist. So ist die Überzeugung, daß der Gärtner der Mörder ist, genau dann propositional gerechtfertigt, wenn mindestens eine meiner Überzeugungen die Wahrheit der Überzeugung, daß der Gärtner der Mörder ist, wahrscheinlicher macht als die Wahrheit der Überzeugung, daß der Gärtner nicht der Mörder ist und keine Überzeugung diese Wahrscheinlichkeitsverhältnisse umkehrt.

[6] Eine Überzeugung ist berechtigt basal, wenn sie zu ihrem positiven epistemischen Status nicht auf die Begründung durch andere Überzeugungen angewiesen ist. Eine Überzeugung ist abgeleitet oder nichtbasal, wenn ihr positiver epistemischer Status von der Begründung durch andere Überzeugungen abhängt.

[7] Der Ausdruck „warrant" ist schwierig zu übersetzen. „Rechtfertigung" scheidet als Übersetzung aus, da damit auch „justification" übersetzt wird und Plantinga ausdrücklich Ende der 80er Jahre in seinen Publikationen aus philosophischen Gründen nicht mehr von „justification", sondern von „warrant" redet. „Begründung" kommt als Übersetzung wegen der möglichen „evidentialistischen" Konnotationen von „Begründung" nicht in Frage. „Berechtigung" sollte vermieden werden, weil es sonst zu leicht zur Verwechslung von berechtigten mit berechtigt basalen Überzeugungen kommen kann. Die beste Lösung scheint zu sein, auch in deutschen Texten „warrant" beizubehalten; siehe auch *Löffler*, Glaubensannahmen, 234.

weder gegen die Wahrheit von *Ü* (widerlegende Entkräfter) oder gegen die epistemischen Gründe für *Ü* sprechen (unterhöhlende Entkräfter).[8] Entkräfter können wiederum durch Entkräfter-Entkräfter (Entkräfter^2) neutralisiert werden.

Plantinga wendet seine epistemologische Warrant-Theorie auf die Frage nach dem positiven epistemischen Status theistischer Überzeugungen in seinem religionsphilosophischen A/C-Modell[9] an. Zentral für dieses Modell ist vor allem die Postulierung eines von Gott jedem Menschen verliehenen kognitiven Vermögens, das Plantinga in Anlehnung an Calvin als *sensus divinitatis* bezeichnet. Dieser sensus divinitatis bildet unter vielfältigen Umständen theistische Überzeugungen der Art, daß Gott mich liebt, daß Gott von Ehrfurcht gebietender Majestät ist usw. Mit dem Rekurs auf einen universal verbreiteten korrekt funktionierenden sensus divinitatis begründet Plantinga seine These, daß theistische Überzeugungen auch ohne propositionale Evidenz einen positiven epistemischen Status haben, d.h. berechtigt basal sein können.[10] Da nach Plantinga eine Überzeugung genau dann einen positiven epistemischen Status hat, wenn sie Ergebnis eines korrekt funktionierenden kognitiven Vermögens ist, das auf Wahrheit ausgerichtet ist und in einer für seine korrekte Funktion angemessenen Umgebung arbeitet, und man davon ausgehen kann, daß ein von Gott geschaffenes kognitives Vermögen auf Wahrheit ausgerichtet ist und korrekt funktioniert, nimmt der sensus divinitatis eine zentrale Stellung in Plantingas Projekt einer reformierten Epistemologie ein.

Plantingas These vom positiven epistemischen Status theistischer Überzeugungen auch ohne propositionale Evidenz ist Gegenstand zahlreicher philosophischer Auseinandersetzungen. In diesen Diskussionen wird allerdings so gut wie nie die Rolle des sensus divinitatis untersucht. Im Folgenden wird dies geschehen und dabei soll gezeigt werden, daß der sensus divinitatis (und Plantingas Verknüpfung des sensus divinitatis mit der christlicher Lehre von der Erbsünde) die ihm zugedachte zentrale Aufgabe in Plantingas Modell des positiven epistemischen Status theistischer Überzeu-

[8] Meine Überzeugung, daß Schmidt sich zur Zeit in New York aufhält, ist ein widerlegender Entkräfter für meine Überzeugung, daß ich ihn vorhin im Frankfurter Dom gesehen habe. Die Überzeugung, daß meine Begründung meiner Überzeugung, daß es Schmidt war, den ich vorhin im Frankfurter Dom gesehen habe, einen logischen Fehler enthält, ist ein unterhöhlender Entkräfter für meine Überzeugung, daß ich vorhin Schmidt im Frankfurter Dom gesehen habe.

[9] Plantinga versucht mit dem A/C-Modell (abgekürzt für „Aquin/Calvin-Modell") in Anlehnung an Thomas von Aquin und J. Calvin zu zeigen, daß die Möglichkeit besteht, daß theistische Überzeugungen wahr sind und alle Bedingungen dafür erfüllen, einen positiven epistemischen Status zu besitzen und letztendlich nicht bloße Überzeugungen, sondern Wissen zu sein. Ob Plantinga sich für sein Aquin/Calvin-Modell zu Recht auf Aquin und Calvin als historische Ideengeber beruft, kann an dieser Stelle offenbleiben.

[10] Es ist wichtig, Plantingas Ziel genau zu bestimmen. Plantinga will nicht nachweisen, daß theistische Überzeugungen tatsächlich berechtigt basal sind, sondern er will zeigen, daß diese Möglichkeit besteht. Dies unternimmt er, indem er versucht nachzuweisen, daß theistische Überzeugungen aller Wahrscheinlichkeit nach in basaler Weise warrant haben, wenn der Theismus wahr ist.

gungen nicht überzeugend erfüllen kann. Dafür wird zuerst ein empirisches Argument gegen Plantingas sensus-divinitatis-These konstruiert und danach wird gezeigt, daß Plantingas Antwort auf dieses Argument mit Hilfe der Lehre von der Erbsünde in ein Dilemma führt.

1. Ein empirisches Argument gegen Plantingas Theorie des *sensus divinitatis*

Angesichts der Behauptung Plantingas, daß der sensus divinitatis ein von Gott allen Menschen verliehenes Vermögen zur Bildung theistischer Überzeugungen mit einem hohen Gewißheitsgrad ist, stellt sich die Frage, warum es trotz dieses Erkenntnisvermögens viele Menschen gibt, die von der Existenz des theistischen Gott nicht überzeugt sind[11] (beziehungsweise deren Glauben an den theistischen Gott geschwächt und mit Zweifeln belastet ist). Plantinga weist selbst darauf hin, daß es eine Präsumption der Zuverlässigkeit korrekt arbeitender kognitiver Vermögen gibt.[12] Wir gehen davon aus, daß korrekt arbeitende kognitive Vermögen größtenteils wahre Überzeugungen produzieren. Daraus folgt, daß, wenn jeder Mensch einen (korrekt funktionierenden) sensus divinitatis besitzt, fast alle Menschen theistische Überzeugungen haben müßten. Aus dem Faktum fehlenden (annähernd) universalen theistischen Glaubens (und des oft geschwächten Glaubens von Theisten) läßt sich somit folgendes Gegenargument gegen Plantingas Hypothese eines universalen sensus divinitatis konstruieren:

1) Wenn es einen sensus divinitatis gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen.[13]

---

[11] Auf die gesamte Religionsgeschichte hin betrachtet, bilden theistische Religions-/Glaubensformen eher die Ausnahme als die Regel (erste Zeugnisse für eine religiöse Dimension im menschlichen Leben sind ca. 500 000 Jahre alt, erste Monotheismen entstehen im Achsenzeitalter (ca. 800–200 v. Chr.); siehe u. a. *N. Smart* (Hg.), Atlas der Weltreligionen, Köln 2000, 16; 18; 22f.). Gegenwärtig kann sogar in den traditionellen Hochburgen des christlichen Theismus (Europa, Nordamerika) nicht mehr selbstverständlich von einer Dominanz des theistischen Gottesbildes ausgegangen werden; vgl. für die Bundesrepublik u.a. die Untersuchungen von Emnid. Bei der 1997 durchgeführten Emnid-Studie „Was glauben die Deutschen?" beantworteten 32% der Befragten die (eher unspezifische) Frage „Glauben Sie an eine göttliche Kraft?" negativ, und 10% waren unentschieden. Noch deutlicher sind die Antworten auf Fragen nach dem jeweiligen Gottesbild, die ein „... Dominantwerden eines deistischen Glaubens an eine abstrakte und diffuse, irgendwie ‚höhere geistige Macht' ..." belegen (*M. N. Ebertz*, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt am Main 1998, 120). Nach K.-P. Jörns glauben nur 39% der im Rahmen der Umfrage ‚Was die Menschen wirklich glauben' Befragten an einen persönlichen Gott und nur 55% dieser „personalistischen Gottgläubigen" halten Gott für allmächtig (siehe *K.-P. Jörns*, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben, München ²1999, 39; 56; 70).

[12] Vgl. WCB, 148.

[13] Die Einschränkung „fast alle" soll dem Umstand Rechnung tragen, daß von korrekt arbeitenden kognitiven Vermögen keine ausnahmslose Produktion wahrer Überzeugungen verlangt wird. Damit eine Überzeugung warrant hat, muß sie nicht Produkt eines kognitiven Vermögens sein, das ausschließlich wahre Überzeugungen produziert, sondern nur eines kognitiven Vermögens, dessen Ausstoß an Überzeugungen einen sehr hohen Anteil wahrer Überzeugungen beinhaltet.

2) Ein großer Teil der Menschheit besitzt keine wahren theistischen Überzeugungen, d.h., nicht fast alle Menschen besitzen wahre theistische Überzeugungen.

∴ 3) Es gibt keinen sensus divinitatis, den alle Menschen besitzen (quod erat demonstrandum).

Dieses „Anti sensus divinitatis-Argument" (ASDA) hat in bezug auf Plantingas These vom sensus divinitatis den Status eines widerlegenden Entkräfters und in bezug auf seine These, daß der Theismus im Fall seiner Wahrheit warrant hat, die Auswirkungen eines unterhöhlenden Entkräfters.[14] ASDA widerspricht auch unmittelbar zwei epistemischen Ansprüchen, die Plantinga für sein A/C-Modell erhebt: ASDA stellt zum einen die epistemische Möglichkeit des A/C-Modells in Frage[15] und widerspricht zum anderen Plantingas Behauptung, daß es keine schlagenden Einwände gegen das A/C-Modell gibt, die nicht zugleich schlagende Argumente gegen den Theismus sind.[16]

Für den Verteidiger des A/C-Modells gibt es verschiedene Möglichkeiten, auf ASDA zu antworten, d.h. Entkräfter[2] anzuführen, um die These von der universalen Existenz eines sensus divinitatis zu retten.[17] Der naheliegendste Entkräfter[2] ist wohl die Hypothese, daß das kognitive Vermögen des sensus divinitatis keinen guten Bauplan hat, da es nicht erfolgreich auf die Produktion (wahrer) theistischer Überzeugungen zielt. Plantinga selbst erwähnt die Möglichkeit, daß ein auf Wahrheit ausgerichteter kognitiver Bauplan beziehungsweise dessen Umsetzung Fehler enthält, so daß es, entgegen der Intention des Bauplans, nicht zur Produktion wahrer, sondern falscher Überzeugungen kommt, weil der Bauplan nicht *erfolgreich* auf Wahrheit zielt. Aber wie kommt es dazu, daß das Ziel des Bauplans nicht erfolgreich verwirklicht wird? Die naheliegendste Erklärung ist, daß der Konstrukteur des Bauplans Fehler bei der Konzipierung des betreffenden kognitiven Vermögens oder bei der Verwirklichung dieser Konzeption gemacht hat. So könnte es sein, daß eine mit der Konstruktion erfolgreicher kognitiver Vermögen unerfahrene oder überforderte Gottheit den Bauplan

[14] Das heißt, daß, wenn Person *A* von Plantingas Thesen vom sensus divinitatis und des warrants des Theismus (zumindest von der epistemischen Möglichkeit dieser beiden Thesen) und zugleich von ASDA überzeugt ist, *A* einen Entkräfter für die Überzeugung von der Wahrheit und der epistemischen Möglichkeit von Plantingas Thesen hat und *As* Überzeugung, daß Plantingas Thesen korrekt sind, keinen warrant besitzt, solange *A* keinen Entkräfter[2] zur Verfügung hat.

[15] Nach Plantinga bedeutet ‚epistemische Möglichkeit eines Modells', daß dieses Modell mit unserem Hintergrundwissen konsistent ist; siehe WCB, 168f. Plantinga beansprucht für sein A/C-Modell epistemische Möglichkeit.

[16] Die empirische Feststellung, daß es weitaus mehr Nichttheisten gibt, als es Plantingas Hypothese von einem universalen sensus divinitatis erlaubt, stellt zwar das A/C-Modell, aber nicht den Theismus generell in Frage, da die Lehre vom sensus divinitatis kein notwendiger Bestandteil des Theismus ist und es Versuche gibt, den positiven epistemischen Status des Theismus auch ohne Bezug auf den sensus divinitatis nachzuweisen.

[17] Die dargestellten Antwortversuche orientieren sich an den grundlegenden Bedingungen für warrant, die Plantinga beschrieben hat (siehe zum Beispiel *A. Plantinga*, Warrant and Proper Function, New York/Oxford 1993, 46f.; WCB, 156).

des sensus divinitatis entworfen hat und ihr dabei auf Grund ihrer Unerfahrenheit oder Inkompetenz schwere Fehler unterlaufen sind, so daß der sensus divinitatis nur bei einer bestimmten Anzahl von Menschen zu dem gewünschten Ergebnis führt.[18] Drastisch formuliert: Der Schöpfer der Menschen war ein Pfuscher. Da nach theistischem Verständnis allerdings Gott selbst den Menschen geschaffen hat und Gott allwissend und allmächtig ist, ist diese Erklärung mit dem Theismus nicht vereinbar, weil sie einen Gottesbegriff voraussetzt, der dem theistischen Gottesbegriff widerspricht.

Eine weitere mögliche Erklärung dafür, daß der sensus divinitatis nicht in universalem Ausmaß sein Ziel erreicht, lautet, daß die kognitiv relevante natürliche Umgebung für die korrekte Funktion des sensus divinitatis ungeeignet ist. Der Bauplan eines kognitiven Vermögens spezifiziert die kognitive Umgebung, in der dieses kognitive Vermögen korrekt arbeitet.[19] Das kognitive Vermögen *K* zur Bildung visueller Überzeugungen arbeitet in einer bestimmten Umgebung, zum Beispiel bei klarer Sicht, korrekt und bringt in dieser Umgebung auch größtenteils wahre Überzeugungen hervor. Aber bei Nebel, d. h. in einer anderen als der in dem Bauplan vorgesehenen Umgebung, produziert *K* größtenteils falsche oder gar keine Überzeugungen. Analog zu solchen Fällen könnte gemutmaßt werden, daß der sensus divinitatis nur in einer bestimmten natürlichen Umgebung korrekt arbeitet, und außerhalb dieser Umgebung falsche oder gar keine Überzeugungen hervorbringt und unsere Welt nicht die richtige Umgebung für ihn darstellt. Allerdings spricht gegen diesen möglichen Entkräfter[2], daß nach theistischem Verständnis Gott nicht nur den Menschen mit dem sensus divinitatis, sondern auch dessen natürliche Umgebung, nämlich das ganze Universum, geschaffen hat. Wenn Gott moralisch vollkommen, allmächtig und allwissend ist, ist davon auszugehen, daß er auch die für die korrekte Funktion des sensus divinitatis passende Umwelt geschaffen hat.[20]

Zudem untergraben die bisher vorgestellten Erklärungsversuche gerade Plantingas Anliegen, die Möglichkeit nachzuweisen, daß theistische Überzeugungen Produkt eines korrekt funktionierenden kognitiven Vermögens sind und deshalb warrant haben.[21]

---

[18] Siehe *D. Hume*, Dialoge über die natürliche Religion (ed. *N. Hoerster*), Stuttgart [2]1994, 60 (Teil 5): „Nach allem, was er weiß, ist diese Welt, sofern man einen höheren Maßstab anlegt, sehr fehlerhaft und unvollkommen: Vielleicht war sie bloß der erste, noch ungeübte Versuch einer Gottheit im Kindesalter, die später, beschämt über ihre schwache Vorstellung, die Flinte ins Korn warf; oder sie ist nur das Werk einer unselbständigen und untergeordneten Gottheit, das den Vorgesetzten dieser Gottheit zum Spott dient; oder sie ist das kindische Greisenwerk einer schon altersschwachen Gottheit …".

[19] Vgl. *Plantinga*, Warrant, 7 f.; WCB, 155.

[20] Und es spricht nach unserem Kenntnisstand der Entwicklungsgeschichte der Erde nach dem Auftreten menschlichen Lebens nichts für die Existenz eines solchen Bruchs in der Entwicklung unserer kognitiv relevanten Umwelt, daß nach diesem Bruch die Erde nicht mehr länger eine angemessene kognitive natürliche Umgebung für den sensus divinitatis darstellt.

[21] Auf Grund dieses Anliegens scheidet auch die mögliche Modifikation von Plantingas ursprünglicher Darstellung des sensus divinitatis aus, daß nicht jeder Mensch den sensus divinitatis

Die vergleichsweise schwache Verbreitung theistischer Überzeugungen könnte ferner darauf beruhen, daß viele epistemische Subjekte *S* so starke Entkräfter oder Überwältiger[22] in bezug auf ihre theistischen Überzeugungen kennen, daß *S* trotz eines korrekt arbeitenden sensus divinitatis keine theistischen Überzeugungen haben, da sie um ihrer Rationalität willen angesichts dieser Entkräfter ihre theistischen Überzeugungen aufgegeben haben[23], oder die Überwältiger die theistischen Überzeugungen verdrängt haben. So können *S* zum Beispiel ihre theistischen Überzeugungen aufgeben, weil diese von einem starken Bedürfnis nach Selbstverwirklichung überwältigt werden, das *S* als inkompatibel mit ihrem Glauben an einen theistischen Gott erscheint, oder weil sie von der Überzeugung entkräftet werden, daß die theistischen Gottesattribute inkonsistent sind. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß nach Plantinga ein korrekt arbeitender sensus divinitatis Gottes Existenz uns so offensichtlich und fraglos machen würde wie die Existenz anderer Personen oder physikalischer Objekte.[24] Überwältiger und Entkräfter müßten sehr stark sein, um ein epistemisches Subjekt dazu zu bringen, theistische Überzeugungen, die Produkte eines *korrekt funktionierenden* sensus divinitatis sind, aufzugeben. Es scheint also zumindest auf den ersten Blick nicht allzu wahrscheinlich, daß Entkräfter und Überwältiger eine gute *vollständige* Erklärung für die mangelnde Verbreitung des Theismus sind, obwohl sie sicher einen wichtigen Beitrag zu einer solchen Erklärung leisten können.

Weder der Rekurs auf Mängel im kognitiven Bauplan noch in der epistemisch relevanten natürlichen Umwelt des sensus divinitatis scheinen als gute Entkräfter für ASDA in Frage zu kommen. Der Verweis auf Entkräfter

---

besitzt. Zum einen würde sich die Frage stellen, warum Gott ein so wichtiges kognitives Vermögen nicht allen Menschen geschenkt hat, und vor allem müßte Plantinga dann einräumen, daß für einen nicht unerheblichen Teil der Menschheit theistische Überzeugungen zumindest nicht im Sinn des A/C-Modells berechtigt basal sein können.

[22] Unter ‚Überwältiger' *(overrider)* versteht Plantinga Bestandteile eines kognitiven Bauplans, die nicht auf Wahrheit, sondern auf pragmatische Vorteile zielen und einer Überzeugung warrant nehmen können (vgl. *Plantinga*, Warrant, 42). So kann zum Beispiel meine gut begründete Überzeugung, daß ich meine Prüfung in Religionsphilosophie wahrscheinlich nicht bestehen werde, ihren warrant für mich durch den Überwältiger verlieren, daß ich auf Grund meines optimistischen Naturells in einem Maß zuversichtlich bin, die Prüfung zu bestehen, das nicht durch die Fakten (zum Beispiel mein bisheriges Arbeitspensum) gedeckt ist. Aber dieser Überwältiger zielt qua Überwältiger nicht auf die Wahrheit, sondern auf die Förderung der Möglichkeit, doch noch die Prüfung zu bestehen (zum Beispiel dadurch, daß ich nicht nervös oder niedergeschlagen in die Prüfung gehe).

[23] Diese Passage könnte den Anschein erwecken, als werde in ihr vorausgesetzt, daß Überzeugungen in der unmittelbaren Verfügungsgewalt epistemischer Subjekte stehen, d.h. als ob diese unmittelbar entscheiden könnten, welche Überzeugungen sie haben möchten und welche nicht. Es soll aber kein epistemischer Voluntarismus vertreten werden, sondern es genügt für das Folgende die These, daß es zumindest teilweise indirekt und auf lange Sicht in der Verfügungsgewalt eines Subjekts steht, welche Überzeugungen es hat und welche nicht. Nur zwecks der einfacheren Darstellung sind die folgenden Passagen so formuliert, als ob ein Subjekt Überzeugungen einfach aufgeben oder erwerben kann.

[24] Vgl. WCB, 214.

und Überwältiger hat zwar einigen Erklärungswert, kann aber wohl nicht das Ausmaß des Fehlens theistischer Überzeugungen plausibel erklären.

Allerdings wurde bisher vorausgesetzt, daß der sensus divinitatis tatsächlich korrekt gemäß seines Bauplans funktioniert. Der letzte mögliche plausible Erklärungsgrund für die mangelhafte Verbreitung theistischer Überzeugungen ist, daß der sensus divinitatis nicht korrekt arbeitet.[25] Es stellen sich angesichts dieser möglichen Erklärung jedoch die beiden Fragen, wie es zu einer solchen Dysfunktion kommen kann, wenn der sensus divinitatis Schöpfung Gottes ist, und welche Faktoren die korrekte Funktion des sensus divinitatis stören können.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß weder der Schöpfer des sensus divinitatis (Gott) noch die natürliche Umgebung, in welcher der sensus arbeitet (unsere Erde), als Ursachen einer Dysfunktion in Frage kommen. Gott hat (nach Plantinga) den Bauplan des sensus divinitatis so konstruiert und verwirklicht, daß er eigentlich bei jedem Menschen theistische Überzeugungen mit einem hohen Maß an warrant und auch an psychischer Gewißheit hervorbringen müßte. Auf Grund der weiten Verbreitung von mit dem Theismus direkt inkompatiblen Überzeugungen und der Schwächung des theistischen Glaubens bei vielen zumindest westlichen Theisten stellt sich die Frage, ob eine Eigenschaft oder eine Klasse von Eigenschaften vorstellbar ist, die vielen Menschen zukommt und die korrekte Funktion des sensus divinitatis beeinträchtigt.

Die Möglichkeit, daß eine solche Eigenschaft die korrekte Funktion des sensus divinitatis behindert, macht eine Modifikation der ersten Prämisse von ASDA notwendig: denn 1) „Wenn es einen sensus divinitatis gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen" ist zu ungenau. Genau formuliert muß es heißen: 1') „Wenn es einen *korrekt funktionierenden* sensus divinitatis gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen."

ASDA lautet in der modifizierten Fassung also folgendermaßen:

1') Wenn es einen korrekt funktionierenden sensus divinitatis gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen.

2) Ein großer Teil der Menschheit besitzt keine wahren theistischen Überzeugungen, d.h., nicht fast alle Menschen besitzen wahre theistische Überzeugungen.

---

[25] Es gibt sicher noch weitere mögliche Erklärungen. Aber diese bergen entweder eigene Probleme in sich (die sie anfällig für Entkräfter[3] machen) oder sie können nicht das Ausmaß (und z.T. die Permanenz) des Fehlens sicherer theistischer Überzeugungen erklären. So läßt sich in einzelnen Fällen gewiß die mangelnde Sicherheit theistischer Überzeugungen so erklären, daß Gott den sensus divinitatis außer Kraft setzt oder beeinträchtigt, um die betroffene Person zum Beispiel zu einer tiefen spirituellen Einsicht zu führen (zum Beispiel, daß unsere Gotteserkenntnis von der Gnade Gottes abhängt oder daß wir uns auf die Gewißheit unserer theistischen Überzeugungen nichts zu Gute halten sollen etc.). Aber angesichts des Ausmaßes und der Permanenz fehlenden sicheren theistischen Glaubens wirkt diese Erklärungsmöglichkeit nicht besonders überzeugend.

Aus diesen beiden Prämissen folgt aber als Konklusion nicht Satz 3, sondern nur Satz 3':

3') Es gibt keinen *korrekt funktionierenden* sensus divinitatis, den alle Menschen besitzen.[26]

Die Sätze 1' und 2 führen also nur zur Negation der These, daß es einen universalen korrekt funktionierenden sensus divinitatis gibt, aber nicht zur Leugnung des sensus divinitatis simpliciter.

Diese vorgestellte Skizze einer Antwort auf ASDA ist zumindest prima facie ein plausibler Entkräfter^2 (und zwar in bezug auf die Konklusion von ASDA ein unterhöhlender Entkräfter^2). Wenn dieser aber nicht einem Entkräfter^3 zum Opfer fallen soll, muß man eine einleuchtende Antwort auf die Frage geben, wie eine Dysfunktion des sensus divinitatis zustande kommen kann. Am erfolgversprechendsten scheint die Suche nach möglichen Ursachen auf seiten des epistemischen Subjekts.[27]

Die korrekte Funktion des sensus divinitatis kann durch mit der Bildung wahrer theistischer Überzeugungen unvereinbare andere Ziele des Organismus gestört werden.[28] Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn diese anderen Ziele zum Unwillen beziehungsweise zur Unfähigkeit eines epistemischen Subjekts führen, die Wahrheit theistischer Überzeugungen anzuerkennen oder die korrekte Funktion des sensus divinitatis zu behindern, so daß dieser keine theistischen Überzeugungen produziert, die mit den sonstigen Zielen des Organismus unvereinbar sind.

Gegenüber einem Gott, wie ihn der Theismus versteht, sind die rationalen angemessenen Haltungen seiner menschlichen Geschöpfe Verehrung, Demut und der Wunsch nach Gemeinschaft mit ihm, da Verehrung und Demut angemessen den ontologischen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen ausdrücken und die Gemeinschaft mit einem solchen Gott das menschliche Wohlergehen entscheidend steigern würde. Gegenüber dem theistischen Gott nicht dessen Größe und die eigene Angewiesenheit auf ihn anzuerkennen und nicht die Gemeinschaft mit ihm zu suchen, ist nicht rational. Wer eine von Demut und Verehrung geprägte Beziehung zu Gott ablehnt, obwohl er von der Existenz und den Eigenschaften Gottes weiß, handelt irrational. Wer nicht diese Beziehung gegenüber Gott eingehen will, aber Irrationalität vermeiden möchte, muß die Existenz oder wesentliche

[26] Diese Konklusion ist mehrdeutig, weil Satz 1' mehrdeutig ist. Man kann ihn so verstehen, daß der sensus divinitatis nicht bei allen Menschen korrekt arbeitet; er läßt sich aber auch so verstehen, daß es überhaupt keinen korrekt funktionierenden sensus divinitatis gibt. Diese Doppeldeutigkeit wird sich im Folgenden noch aufklären.

[27] Gott als mögliche Ursache der Dysfunktion des sensus divinitatis scheidet als plausible theistische Erklärung aus, da sich sonst die Frage stellen würde, warum Gott überhaupt die Menschen mit einen funktionierenden sensus divinitatis geschaffen hat, wenn er diesen dann zu einem späteren Zeitpunkt stört. Auch die natürliche Umgebung scheidet aus, da sie ebenfalls Schöpfung Gottes ist und es außerdem fraglich ist, wie eine solche Störung des sensus divinitatis durch die natürliche Umgebung aussehen sollte.

[28] Solche Ziele des Organismus könnten zum Beispiel ein Leben ohne eine übergeordnete transzendente moralische und religiöse Autorität sein. Es würde sich dabei um Überwältiger handeln.

Attribute Gottes (zum Beispiel dessen moralische Vollkommenheit oder Personalität) leugnen. Dazu ist es aber notwendig, die korrekte Funktion des sensus divinitatis zu behindern oder zu unterdrücken.

Die Unterdrückung des sensus divinitatis und damit die mangelnde Verbreitung theistischer Überzeugungen ist nach dieser Erklärungsskizze ein Ergebnis des Unwillens beziehungsweise der Unfähigkeit, Gott als Gott anzuerkennen und die angemessene Beziehung zu ihm einzunehmen beziehungsweise die notwendige Bedingung dafür, daß dieser Unwille nicht als offensichtlich irrational erscheint.

Woher kommt aber dieser Unwille, Gott als Gott anzuerkennen? Auf Grund der Vollkommenheit Gottes (zumindest nach theistischem Verständnis) ist die Weigerung, Gott als Gott anzuerkennen, rational nicht zu erklären. Die traditionelle theistisch-christliche „Antwort" auf die Frage nach dem Ursprung dieser Verweigerungshaltung ist der Hinweis auf das Geheimnis der Sünde *(mysterium inaequitatis)*.[29]

2. Plantingas Rekurs auf die Augustinische Erbsündenlehre als Antwort auf ASDA

Auch bei Plantinga selbst läßt sich eine Antwort auf die Frage nach der mangelhaften Verbreitung theistischer Überzeugungen unter Rekurs auf die christliche Lehre von der Sünde rekonstruieren. Gemäß dem A/C-Modell wird das natürliche Wissen von Gott auf Grund des sensus divinitatis durch die Sünde und ihre Konsequenzen sowohl in seinem Umfang eingeschränkt als auch teilweise geschwächt oder ganz unterdrückt.[30]

Dies heißt aber nicht, daß nach Plantinga jeder Nichttheist tatsächlich sündigt beziehungsweise sündige Handlungen begangen hat (für die er die wesentliche moralische Verantwortung trägt) und damit die korrekte Funktion des sensus divinitatis beeinträchtigt. Eine solche universale Unterstellung der Sündhaftigkeit von Nichttheisten ist nicht allzu plausibel,[31] da sie

[29] ‚Sünde' bezeichnet den religiös-theologischen Aspekt eines (objektiven oder subjektiven) sittlichen Fehlverhaltens, und die Rede von „Sünde" setzt die (zumindest hypothetische) Annahme der Existenz Gottes voraus. Man kann zwischen objektiver und subjektiver Sünde unterscheiden: Eine objektive Sünde liegt vor, wenn eine Person eine Handlung vollzieht (beziehungsweise beabsichtigt), die objektiv ein Verstoß gegen Gottes Gebot ist, unabhängig davon ob diese Person dies weiß oder sogar intendiert; eine subjektive Sünde liegt vor, wenn die Person glaubt, daß ihre Handlung gegen Gottes Gebot verstößt. Es gibt Handlungsweisen, die moralisch falsch sind, unabhängig davon, ob Gott existiert oder nicht (und im Falle der Existenz Gottes sündig sind) (zum Beispiel Mord). Und es gibt Handlungsweisen, die nur moralisch falsch sind, wenn Gott tatsächlich existiert (und dann auch Sünden darstellen) (zum Beispiel Verstöße gegen die Pflicht zur Dankbarkeit gegenüber seinem Schöpfer); siehe *P. L. Quinn*, Sin and original sin. In: *Ders./C. Taliaferro* (Hgg.), A Companion to Philosophy of Religion, Oxford 2002, 541–548; 542.

[30] Vgl. WCB, 184 sowie 186.

[31] Dies würde zwar nicht die logische Konsistenz der Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA beeinträchtigen, aber deren epistemischen Wert sehr schmälern, so daß diese Verteidigungsstrategie leicht Opfer des Entkräfters würde, daß sie nicht rational ist. Zur Entkräftung von ASDA genügt auch nicht die These, daß alle Menschen (d. h. auch alle Theisten) Sünder sind, son-

nicht nur sehr nach einer Ad-hoc-Hypothese klingt,[32] sondern auch nicht dem Leben und Charakter einzelner Nichttheisten (zum Beispiel Buddha oder David Hume) gerecht wird, die nach unserer Kenntnis aufrichtige Wahrheitssucher waren und mit aller Kraft versuchten, ein sittlich hochstehendes Leben zu führen. Vor allem steht eine solche Unterstellung in Spannung mit der Tatsache, daß es Nichttheisten gibt, die wünschen, sie könnten an den theistischen Gott glauben und versuchen diesen Wunsch auch zu verwirklichen, dabei aber scheitern[33] oder daß es praktizierende Mitglieder theistischer Gemeinschaften gibt, die sich trotz ihres mangelnden theistischen Glaubens so verhalten, als ob sie an Gott glauben, und dies in der Hoffnung tun, daß sich so der Glaube an den theistischen Gott doch noch einstellt.[34] Es ist zwar nicht unmöglich, daß trotz dieser Gründe alle Nichttheisten auf Grund ihrer tatsächlichen, ihnen moralisch anrechenbaren einzelnen Sünden keinen korrekt funktionierenden sensus divinitatis haben, aber dies scheint nicht allzu wahrscheinlich und deswegen sollte man diese These auf sich beruhen lassen.[35]

Zudem sind auch Theisten von der Gegenwart Gottes nicht genauso überzeugt wie von der Gegenwart zum Beispiel physikalischer Objekte, was nach Plantingas A/C-Modell bei einem korrekt funktionierenden sensus divinitatis aber der Fall sein müßte. Das heißt: Nicht nur bei Atheisten/Agnostikern, sondern auch bei Theisten scheint der sensus divinitatis behindert zu werden. Plantinga geht auch tatsächlich davon aus, daß bei *jedem* Menschen, d.h. auch bei Theisten, der sensus divinitatis durch die Sünde eingeschränkt ist.[36]

2.1 ASDA und die Augustinische Lehre von der Erbsünde

Plantinga steht nun folgendem Problem gegenüber: Zur Verteidigung seiner für das A/C-Modell zentralen These eines universalen sensus divinitatis gegen ASDA verweist er auf die menschliche Sündhaftigkeit als (mögliche)

---

dern daß bei Nichttheisten ihre Sündhaftigkeit für die Dysfunktion des sensus divinitatis und damit für das Fehlen theistischer Überzeugungen *verantwortlich* ist.

[32] Zum Versuch einer plausiblen Explikation des Ad-hoc-Kriteriums siehe u. a. *O. J. Wiertz*, Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie, Mainz 2003, 328–334.

[33] Siehe auch *J. L. Schellenberg*, Divine Hiddenness and Human Reason, Ithaca, London 1993, 68 sowie 82.

[34] Vgl. *J. L. Schellenberg*, What the Hiddenness of God Reveals. In: *D. Howard-Snyder/P. K. Moser* (Hgg.), Divine Hiddenness. New Essays, Cambridge 2002, 33–61; 52.

[35] Zur Kritik an M. R. Talbots Argumenten für den irrealen Konditional, daß jeder Mensch ein festes Wissen von Gott hätte, wenn er nicht gesündigt hätte (*M. R. Talbot*, Is It Natural to Believe in God? In: Faith and Philosophy 6 [1989], 155–171), siehe *Schellenberg*, Divine, 76–82.

[36] Viele Theisten sind sich allerdings keiner Sünde bewußt, die sie absichtlich begangen haben, um den sensus divinitatis zu schwächen oder die zumindest eine solche Konsequenz haben könnte. Dieses Selbstverständnis der „theistischen Sünder" scheint der Entgegnung auf ASDA durch Rekurs auf persönliche Sünden zu widersprechen. Dies ist zwar kein schlagendes Argument (da mit einer Selbsttäuschung der „Sünder" gerechnet werden muß), aber es schürt zumindest Skepsis.

Erklärung für die Beeinträchtigung der korrekten Funktion des sensus divinitatis. Dies scheint allerdings die nicht sehr plausible These zu implizieren, daß alle Nichttheisten (und wohl auch die meisten Theisten) sündigen, und auf Grund ihrer ihnen moralisch zurechenbaren sündigen Einzelhandlungen der sensus divinitatis in seiner korrekten Funktion behindert ist.

Eine mögliche Antwort auf dieses Problem bietet die christliche Erbsündenlehre mit ihrer Unterscheidung von absichtlichen, moralisch zurechenbaren sündigen Taten und einem tradierten sündigen Zustand, für den das einzelne sittliche Subjekt nicht verantwortlich gemacht werden kann, der aber trotzdem negative Auswirkungen auf es hat.[37]

Plantinga verweist tatsächlich in seinem erweiterten A/C-Modell auf die christliche Erbsündenlehre und unterscheidet ihr gemäß zwei Arten von Sünden. Er differenziert zwischen dem Phänomen des Sündigens, des Handelns wider Gottes Willen, für das ein Mensch verantwortlich ist und dem Zustand, „in der Sünde zu sein", in dem jeder Mensch sich seit seiner Geburt befindet und für den er nicht verantwortlich gemacht werden kann.[38] Dieser „Zustand, in der Sünde zu sein", wird in der christlichen Theologie als „Erbsünde" bezeichnet. Die Lehre von der Erbsünde lenkt den Blick auf die soziale Natur des Menschen. Auf Grund dieser Sozialnatur kann sich die Sünde wie eine ansteckende Krankheit von einem Menschen auf andere übertragen.[39]

Die Sünde betrifft sowohl den menschlichen Willen als auch den Intellekt. So lenkt sie u.a. die menschlichen Affekte auf die falschen Objekte, zum Beispiel die Liebe zuerst auf die eigene Person anstatt auf Gott und die anderen Menschen.[40] Sie beeinflußt auch das menschliche Wissen in vielfältiger Weise negativ. Sie tangiert unser Wissen von uns selbst, von anderen Personen und (wenn auch weniger direkt) von der Natur.[41] Die ernsteste epistemische Konsequenz der Sünde betrifft unser Wissen von Gott.

Besonders der sensus divinitatis wird durch die Sünde beschädigt. Dies hat zur Folge, daß wir Gott nicht länger in der unproblematischen Weise kennen, in der wir uns gegenseitig und unsere Umwelt kennen. Ohne die Sünde wäre Gottes Gegenwart und Herrlichkeit für uns so offensichtlich und unkontrovers wie die Gegenwart physikalischer Gegenstände oder anderer Personen.[42] Zudem gibt es auf Grund der Erbsünde einen Widerstand

[37] Es soll im Folgenden nicht ausgeschlossen werden, daß der sensus divinitatis auch auf Grund sündiger Handlungen negativ beeinflußt werden kann oder auch tatsächlich beeinflußt wird, aber es soll die problematische These ausgeschlossen werden, daß *jede* Behinderung des sensus divinitatis Ergebnis von sündigen, anrechenbaren Einzelhandlungen ist. In den meisten Fällen wird es wohl so sein, wie es Plantinga beschreibt: „Ordinarily there will be a complicate interplay between *guilt* and *damage*, between what is due to my own sin (in the primary sense) and what is due to the noetic effects of sin that are beyond my control" (WCB, 216).

[38] WCB, 206f.

[39] WCB, 207.

[40] Vgl. WCB, 208.

[41] Vgl. WCB, 213.

[42] Vgl. WCB, 214.

gegen die Hervorbringungen des beschädigten sensus divinitatis in uns, der die Aufmerksamkeit von diesen abzulenken versucht.[43] Bei manchen Menschen setzt die Sünde den sensus divinitatis zeitweise vollständig außer Funktion, aber auf jeden Fall beeinträchtigt sie ihn dermaßen, daß seine Ergebnisse leicht unterdrückt oder behindert werden können.[44] Allerdings ist der sensus divinitatis durch die Sünde zwar stark beschädigt, aber nicht vollständig zerstört, und arbeitet in den meisten Menschen noch eingeschränkt. Deshalb besitzen wir nach Plantinga noch eine, wenn auch stark eingeschränkte, Kenntnis von Gott.[45]

Damit ist erklärt, warum der universale sensus divinitatis nicht zu einem ebenso universal verbreiteten theistischen Glauben führt, und warum der vorhandene theistische Glaube oft eingeschränkt oder von Zweifeln beeinträchtigt ist.

Plantinga muß also zur Widerlegung von ASDA nicht auf die recht unplausible Hypothese rekurrieren, daß jeder Nichttheist qua Nichttheist in einem Ausmaß (und einer Art und Weise) gesündigt hat, daß der sensus divinitatis in ihm stark beeinträchtigt ist,[46] sondern kann sich auf die christliche Erbsündenlehre berufen, daß jeder Mensch sich ohne eigene Schuld und vor jeder eigenen sündigen Tat, in einem Zustand der Sünde befindet, der die korrekte Funktion des sensus divinitatis erheblich stört.

Die These, daß es einen universalen sensus divinitatis gibt, der bei korrekter Funktion theistische Überzeugungen produziert, die in bezug auf den Grad an warrant und an Gewißheit den Überzeugungen über die Gegenwart physikalischer Gegenstände nicht nachstehen, ist also mit Hilfe der christlichen Erbsündenlehre auf eine zumindest prima facie epistemisch mögliche Weise mit der empirischen Feststellung vereinbar, daß weder diachron noch synchron der theistische Glaube annähernd universal verbreitet ist. Die (Erb-)Sünde beeinträchtigt den sensus divinitatis so stark, daß dieser nicht mehr seinen ursprünglichen Zweck erfüllen kann. Daraus folgt, daß atheistische oder agnostische Überzeugungen Produkte einer gravierenden Fehlfunktion eines kognitiven Vermögens und deswegen irrational und ohne warrant sind, obwohl sie nicht notwendig epistemisch ungerechtfertigt sein müssen.[47] Damit scheint ASDA entkräftet zu sein.

---

[43] Vgl. WCB, 205.

[44] Vgl. WCB, 215.

[45] Vgl. WCB, 210. Wenn Plantinga hier von „wir" spricht, muß er die meisten, aber nicht alle Menschen meinen, da er nur die schwächere These vertritt, daß der sensus divinitatis bei den *meisten* Menschen noch eingeschränkt arbeitet. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß der sensus divinitatis bei manchen Menschen zu manchen Zeiten überhaupt nicht mehr arbeitet (vgl. WCB, 215).

[46] Siehe auch Plantingas Anmerkung in einer Fußnote: „It is no part of the model to say that damage to the *sensus divinitatis* on the part of a person is due to sin on the part of the same person. Such damage is like other disease and handicaps: due ultimately to the ravages of sin, but not necessarily sin on the part of the person with the disease" (WCB, 214 [Fußnote 22]).

[47] WCB, 184–186. Die epistemische Rechtfertigung kann erhalten bleiben, da die Betroffenen nicht notwendig eine epistemische Pflicht verletzt haben.

Allerdings stellen sich in bezug auf die Erbsündenlehre einige Fragen und Probleme, die im Folgenden behandelt werden müssen, wenn sie nicht zu Entkräftern dritter Ordnung (d.h. zu Entkräftern der Erbsündenlehre als Entkräfter von ASDA) führen sollen. Da Plantinga sich nicht ausführlich zu diesen Fragen der Erbsündenlehre äußert, wird im Folgenden versucht, jeweils die plausibelste Antwort auf diese Fragen zu formulieren, die mit Plantingas Äußerungen zur Erbsünde und seinen sonstigen für das A/C-Modell relevanten Annahmen vereinbar ist.

Dazu werden zuerst vier klassische Elemente der traditionellen Erbsündenlehre kurz vorgestellt:[48]

Es gibt in der Menschheit eine universale Neigung zur Sünde, d.h. zu sündigen Handlungen.[49] Diese Neigung, Erbsünde genannt, wird nicht durch Nachahmung, sondern in irgendeiner Form genetisch weitergegeben. Ob die Erbsünde moralisch zurechenbare sündige Einzeltaten *notwendig* nach sich zieht, ist umstritten.[50]

An irgendeiner Stelle der Menschheitsgeschichte trat ein menschliches Wesen (traditionell und auch im Folgenden „Adam" genannt) mit der Freiheit auf, sich zum Schlechten oder zum Guten zu entscheiden, das sich zum ersten Mal für das Schlechte entschied und damit die erste Sünde beging. Dieses Ereignis wird als „Sündenfall" bezeichnet.

Die auf Augustinus zurückgehende theologische Tradition beschreibt den Status Adams vor dem Sündenfall als in jeder Hinsicht vollkommen.[51] Adam war von allen physischen Übeln (auch dem Tod) ausgenommen, von ewiger Jugend, besaß einen (auch im libertären Sinn)[52] freien Willen und unfehlbare

---

[48] Zum Folgenden siehe u. a. *R. Swinburne*, Responsibility and Atonement, Oxford 1989, 137–147; *K. Ward*, Religion and Human Nature, Oxford 1998, 159–185; *Quinn*, Sin; *J. Hick*, Evil and the God of Love, Basingstoke, London ^{3}1985, 201–208. – Als biblische Grundlagen der christlichen Erbsündenlehre gelten die Erzählung vom Sündenfall im dritten Kapitel des Buches Genesis sowie der zwölfte und neunzehnte Vers im fünften Kapitel des Römerbriefs von Paulus. Inwieweit die ausgearbeitete christliche Erbsündenlehre sich direkt auf diese biblische Quellen zurückführen läßt, ist umstritten; siehe zum Beispiel *M. Oeming*, Artikel „Erbsünde/Erbtod". In: *J. B. Bauer* (Hg.), Bibeltheologisches Wörterbuch, o.O. ^{4}2001, 128–130; *M. Theobald*, Artikel „Erbsünde, Erbsündenlehre I". In: ^{3}LThK, 743–744. Daß Vers 12 im fünften Kapitel des Römerbriefs nicht die christliche Erbsündenlehre stützt, ist deutlich und wird mittlerweile allgemein anerkannt. Ob aber Vers 19a desselben Kapitels („denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden") keine Grundlage für die Erbsündenlehre darstellt, ist weniger klar.

[49] Allerdings kommen alle großen christlichen Konfessionen darin überein, daß Jesus von Nazareth von dieser Neigung zur Sünde ausgenommen war, d.h. nicht der Erbsünde unterlag. Manche christlichen Konfessionen nehmen auch Maria, die Mutter Jesu, von der Erbsünde aus.

[50] In den ersten Jahrhunderten nach Christus wurde diese These vorwiegend abgelehnt, aber Augustinus begünstigte sie und sicherte ihr für viele Jahrhunderte den Status einer *opinio communis*, den sie auch in der protestantischen und reformierten Theologie längere Zeit behielt. Duns Scotus allerdings verteidigte eine libertäre Freiheit des Menschen auch nach dem Sündenfall und gab damit die orthodoxe Position in der römisch-katholischen Kirche vor; siehe zum Beispiel das Dekret über die Rechtfertigung des Konzils von Trient, Kanon 5 (DH 1555).

[51] Diese Beschreibung Adams findet sich allerdings schon vor Augustinus u.a. bei Athanasius.

[52] Nach dem libertären Freiheitsbegriff gilt: „A person Z freely wills that p if and only if Z wills

moralische Einsicht, und genoß eine unverstellte Erfahrung der Gegenwart und Herrlichkeit Gottes.[53]

Diese erste Sünde verursachte für alle nachfolgenden Menschen eine Belastung mit der Erbsünde, d. h. diese erste Sünde wurde als Erbsünde an alle nachfolgenden Generationen als Hang zur Sünde weitergegeben. Kein Mensch beginnt in seiner moralischen Entwicklung bei einem neutralen oder positiven Ausgangspunkt, sondern wird in eine Welt geboren, in der es das Böse schon gibt.

Es stellt sich (besonders an die augustinische Tradition) die Frage, wie es zur Sünde Adams kam, d. h., wie es dazu kam, daß ein Mensch zum ersten Mal sündigte. Die Verbreitung, quasi Vererbung, der Sündhaftigkeit ist auf Grund der Sozialnatur des Menschen verständlich, aber die Frage, wie jemand diese Sündenkette beginnen konnte, ist schwieriger zu beantworten, da es keinen rationalen oder angemessenen affektiven Grund geben kann, sich gegen Gott aufzulehnen, wenn man wirkliche zutreffende Kenntnis der Existenz und Natur Gottes hat und die affektive Verfassung dem ursprünglichen Bauplan Gottes entspricht. Plantinga gibt zwar keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Erbsünde und hält eine solche Antwort auch für nicht notwendig, da es nur darauf ankomme, *daß* wir Menschen uns in einem solchen Zustand befänden, und nicht auf die Erklärung, *wie* es dazugekommen sei.[54] Allerdings gibt er folgenden Hinweis auf eine mögliche Erklärung: Gott kann nicht Wesen mit einer bedeutsamen Freiheit schaffen, die nicht sündigen *können*.[55] Da Adam nach der übereinstimmenden Anschauung der theologischen Tradition eine bedeutsame Wahlfreiheit besaß, bestand für ihn auch die Möglichkeit zu sündigen. Allerdings wird dadurch der Sündenfall nicht notwendig (Adam besaß ja bedeutsame Freiheit und damit auch die Freiheit, nicht zu sündigen), sondern höchstens sehr wahrscheinlich[56] d. h., der Sündenfall ist keine unvermeidbare Folge der Erschaffung von Menschen und damit dem Schöpfer anzulasten, sondern Ergebnis einer zumindest in bestimmtem Ausmaß freien und verantwortlichen Tat des Menschen, für die dieser Verantwortung zu tragen hat.

---

that p and nothing makes Z will that p and it is not determined that Z will that p" (*W. S. Anglin*, Free Will and the Christian Faith, Oxford 1990, 9).

[53] Siehe zum Beispiel *Hick*, Evil, 64f.

[54] Vgl. WCB, 207. Eine Spekulation über einen möglichen Ursprung der Erbsünde findet sich allerdings doch in WCB, 212f.

[55] Zum Begriff „bedeutsam frei" *(significantly free)* bei Plantinga siehe *A. Plantinga*, The Nature of Necessity, Oxford 1974, 166: „... a person is significantly free, on a given occasion, if he is then free with respect to an action that is morally significant for him." Eine Handlung *H* ist für eine Person *A* moralisch bedeutsam, wenn es für *A* falsch ist, *H* zu vollziehen, sondern es für *A* richtig ist, von *H* Abstand zu nehmen und umgekehrt (siehe *Plantinga*, Nature, 166).

[56] Vgl. WCB, 212.

2.2 Probleme der Augustinischen Erbsündenlehre Plantingas

Plantinga setzt in seiner augustinischen Antwort auf ASDA den idealen Zustand Adams vor dem Sündenfall voraus. Allerdings stellt sich die Frage, wie es aus einem solchen vollkommenen Zustand zu einer Abweichung von Gottes Willen kommen konnte. Unter solchen idealen Umständen gibt es keinen Grund für einen Sündenfall, der damit schlicht unerklärlich wird. Unter dieser Perspektive ist Plantingas Aussage, daß sein erweitertes A/C-Modell das letzte Geheimnis des Ursprungs der Sünde nicht aufklären muß, nicht überzeugend. Wenn die klassische Erbsündenlehre als Entkräfter für ASDA fungieren soll, darf sie nicht allzu leicht selbst zum Opfer eines Entkräfters werden. Sicher lädt aber das Problem des Ursprungs der Erbsünde gerade zu dem Einwand ein (der einen Entkräfter[3] darstellt), daß die traditionelle Erbsündenlehre an einer wichtigen Stelle inkonsistent ist, da kognitive und moralische Vollkommenheit Adams und sündige Handlungen Adams miteinander unvereinbar sind,[57] oder zumindest zu der abgeschwächten Kritik, daß diese Theorie der Erbsünde unplausibel ist, da die Annahme, daß ein vollkommenes Wesen wie Adam sündigen kann, unplausibel ist. Dieser Einwand wird im Folgenden kurz ausgeführt.

Adam befand sich in religiös-epistemischer Hinsicht in einem idealen Zustand, da sein korrekt funktionierender sensus divinitatis ihn mit wahren und sehr gewissen epistemisch positiven Überzeugungen über Gott und das richtige Verhältnis zwischen Gott und Mensch versorgte. Auf Grund seines korrekt funktionierenden sensus divinitatis wußte Adam erstens, daß er gegenüber Gott als dem Schöpfer die Stellung des Geschöpfs einnimmt, d.h. daß er eben nicht wie Gott sein und nie dessen Stellung einnehmen kann. Zweitens wußte Adam, daß er seine Existenz und sein Wohlergehen allein Gottes Schöpfertätigkeit verdankt und daß er die Erfüllung seines Lebens allein in der Gemeinschaft mit Gott findet. Er wußte also, daß Entscheidungen gegen Gott, der Verstoß gegen Gottes Gebote, nicht nur sittlich falsch wären, sondern auch gravierende Nachteile für ihn nach sich ziehen würden, d.h. gegen seine eigenen Interessen verstoßen würden. Angesichts eines solchen Wissens wird Sünde zu einer unerklärlichen, völlig irrationalen Handlung, die sich nur durch äußerst starke und äußerst irrationale Verlangen, Neigungen beziehungsweise Abneigungen erklären läßt.[58] Um die Überzeugungen eines korrekt funktionierenden sensus divinitatis durch irgendwelche Neigungen und Verlangen überwältigen zu lassen, damit es zur Sünde kommt, müßte Gott Adam mit einem in wesentlicher Hinsicht falsch funktionierenden affektiven Vermögen ausstatten, das Adam mit fehlgelei-

[57] Hick bezeichnet die Idee eines vollkommen guten Geschöpfes, das sündigt, als selbstwidersprüchlich und unverständlich (*Hick*, Evil, 62f.; 250f.).

[58] Zur Auffassung über das Verhältnis von rationalen Gründen, nichtrationalem Verlangen und der Entscheidungsfreiheit, die hinter dieser Kritik steht, siehe die Ausführungen auf den folgenden Seiten.

teten Neigungen beziehungsweise Abneigungen versorgte, die so stark wären, daß sie die durch den sensus divinitatis produzierten Überzeugungen überwältigen könnten, um so Adam zu einer sündigen Handlung motivieren zu können.

Es erscheint allerdings unplausibel, daß ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Gott ein Wesen mit einem in wesentlicher Hinsicht nicht korrekt funktionierenden affektiven Apparat ausstattet, der falsche (folgenschwere) Neigungen von erheblicher Stärke produzieren soll beziehungsweise daß Gottes Bauplan für Adams affektives Vermögen vorsieht, daß dieses sehr starke Neigungen zu moralisch schlechten Handlungen produziert.

Noch eine weitere Überlegung spricht gegen das augustinische Bild Adams vor dem Sündenfall. Adam, so wie ihn die augustinische Tradition schildert, hatte keine Freiheit, in einer bedeutsamen Weise moralisch gut zu handeln und damit die Entwicklung seines Charakters (mit)zubestimmen. Um diese Kritik zu erläutern, müssen einige notwendige Bedingungen der Möglichkeit moralisch bedeutsamer Entscheidungen geklärt werden, d.h., es wird im Folgenden wenigstens knapp zusammengefaßt, was den subjektiven moralischen Wert einer Handlung beziehungsweise Entscheidung ausmacht.[59]

Wenn Person *A* die Absicht hat, die Handlung *H* zu vollziehen, muß sie davon überzeugt sein, daß es in irgendeiner Weise gut ist, *H* zu tun. Wenn *A* überzeugt ist, daß es in irgendeiner Weise gut ist, *H* zu tun, hat sie einen Grund, *H* zu vollziehen.[60]

Da eine rationale Person die Handlungsalternative wählt, für die sie ihres Erachtens insgesamt die meisten/besten Gründe hat, wird *A*, wenn sie überzeugt ist, daß sie einen guten Grund für *H* hat, *H* tun, sofern sie nicht glaubt, daß sie noch bessere Gründe hat, *H* nicht zu tun oder nichtrationale Faktoren ihre Entscheidungen beeinflussen.[61] Ein Handelnder, in dessen Augen die meisten/besten Gründe für *H* sprechen, wird nur dann *H* vollziehen, wenn ihn nicht nichtrationale Faktoren davon abhalten, und wird

---

[59] Zum Folgenden siehe u. a. *R. Swinburne*, Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998, 134–137; *R. Swinburne*, The Evolution of the Soul, Oxford ²1997, 113–115.

[60] „... a reason for which *S A's* [d.h. eine Handlung des Typs *A* vollzieht; O. J. W.] is, in part, a state of affairs *r*, which (a) expresses something she wants, and (b) is connected with her *A-ing* through an appropriate belief, for example that her *A-ing* will achieve *r*." (*R. Audi*, Acting for Reasons. In: *A. R. Mele* (Hg.), The Philosophy of Action, Oxford 1997, 75–105; 76).

[61] Siehe *D. Locke*, Beliefs, Desires and Reasons for Action. In: APQ 19 (1982), 241–249. „... undeniably, human beings are the sort of creature that typically does what it believes it has most reason to do ... Which is not to deny that exceptions are possible ..." (*Locke*, Beliefs, 246). Entscheidend ist *As Überzeugung*, daß sie einen guten Grund für *H* hat und nicht die *Tatsache*, daß *A* Überzeugung wahr ist, d.h., daß es tatsächlich einen guten Grund für *H* gibt. Nur das, was *A* glaubt, ist für die Erklärung von *H* entscheidend. Unter den Gründen für eine Handlung spielen für die meisten Menschen moralische Überlegungen eine wichtige Rolle. „Verstößt *H* nicht gegen eine moralische Pflicht?" oder „Dient *H* dazu, einen hohen moralischen Wert (zum Beispiel Nächstenliebe) zu verwirklichen?", sind wichtige Fragen, die sich *A* stellen kann, wenn sie sich überlegt, ob sie *H* tun soll.

nur dann *H* nicht vollziehen, wenn ihn nichtrationale Faktoren davon abhalten.

Da Überzeugungen wesentlich passiv (unfreiwillig) sind, d.h. eine Person es nicht direkt beeinflussen kann, ob sie die Überzeugung *Ü* hat oder nicht,[62] kann *A* sich nicht frei dafür oder dagegen entscheiden, die Überzeugung zu haben, daß sie einen guten Grund hat, *H* zu tun. Daraus folgt, daß, wenn nur gute Gründe für *H* (genauer: allein *As* Überzeugungen über die guten Gründe allein für *H*) ihr Handeln beeinflussen, es *A* nicht möglich ist, *H* nicht zu wählen/zu tun. Wenn *A* nicht die Möglichkeit hat, *H* nicht zu tun/wählen, ist damit auch ihre Entscheidung für *H*/ihr Vollzug von *H* nicht frei. Denn wenn *A* die Freiheit[63] haben soll, die Handlung zu wählen, die sie für die beste hält, muß sie auch die Möglichkeit haben, nicht die Handlung zu wählen, die sie für die beste hält.[64]

Wenn *A* die Freiheit haben soll, eine Handlungsalternative zu wählen, die sie nicht für die beste hält (d.h. für die ihrer Meinung nach nicht die meisten/besten Gründe sprechen), muß *A* ein Verlangen haben, eine andere Handlung als die ihres Erachtens beste zu tun, und dieses Verlangen muß so stark sein, daß es ihre rationalen Überzeugungen überwältigen kann.[65] „Wer mit kristallener Klarheit sieht, für welches Handeln ausschlaggebende Gründe sprechen und für welches nicht, wer also weiß, was richtig und falsch ist, und wer in keiner Weise durch sinnliche Begierden

---

[62] Für die weitverbreitete These von der Unfreiwilligkeit von Überzeugungen spricht folgendes Argument: Wenn ich meine Überzeugungen frei wählen könnte, wüßte ich dies auch. Wenn ich weiß, daß ich meine Überzeugung *Ü* frei wähle, wüßte ich nicht, ob *Ü* durch die vorhandene Evidenz bestimmt wird. Dann wüßte ich aber auch nicht, ob ich einen Grund habe, *Ü* für eher wahr als falsch zu halten. Wenn ich nicht weiß, ob ich einen Grund habe, *Ü* eher für wahr als für falsch zu halten, weiß ich nicht, ob die Evidenz nicht *Ü* und *non-Ü* gleichermaßen oder sogar *non-Ü* mehr als *Ü* stützt. Dann weiß ich nicht, ob die vorhandene Evidenz eher für *Ü* oder *non-Ü* spricht, und weiß nicht, ob *Ü* und *non-Ü* gleich wahrscheinlich sind. Dann würde ich mein Urteil über *Ü* und *non-Ü* dispensieren und jedenfalls nicht *Ü* glauben, da ich keinen Grund für die Annahme hätte, daß *Ü* wahr ist (ein ähnliches Argument findet sich in *Swinburne*, Evolution, 127; und *Swinburne*, Providence, 55). Die These von der Unfreiwilligkeit von Überzeugungen schließt nicht die Möglichkeit aus, Überzeugungen über einen längeren Zeitraum und indirekt zu beeinflussen, indem ich zum Beispiel nach neuer Evidenz oder nach neuen Standards für die Bewertung der alten Evidenz suche etc.

[63] Unter ‚Freiheit' beziehungsweise ‚freiem Willen' soll im vorliegenden Kontext die Möglichkeit verstanden werden, bewußt zwischen Handlungsalternativen zu wählen, ohne daß die Wahl durch eine vorhergehende Tatsache vollständig determiniert ist.

[64] Unter „nicht das zu tun, was er für das Beste hält", soll auch fallen, das zu tun, was er nicht für das Beste hält und das zu tun, was er für das Nichtbeste hält.

[65] Ein Verlangen ist die natürliche, unfreiwillige Neigung zu einer bestimmten Handlung, einem bestimmten Zustand oder einem bestimmten Ereignis; d.h., *A* findet ein Verlangen in sich vor, kann nicht direkt und kurzzeitig beeinflussen, ob sie ein bestimmtes Verlangen hat oder nicht, sondern kann nur entscheiden, ob sie diesem Verlangen nachgibt oder ihm widersteht. Eine natürliche Neigung ist die Bereitschaft *As*, spontan Handlung *H* zu vollziehen, wenn nach *As* Meinung dazu die Möglichkeit besteht; siehe *Swinburne*, Evolution, 103–105. Die Unfreiwilligkeit von Verlangen schließt wie im Fall der Unfreiwilligkeit von Überzeugungen allerdings nicht die indirekte und langfristige Beeinflußbarkeit von Neigungen aus. So kann ich zum Beispiel durch intensive Beschäftigung mit den Kompositionen Johann Sebastian Bachs und die Suche nach Begegnungen mit Menschen, die von Bachs Musik begeistert sind, in mir das Verlangen fördern, Musik von Bach zu hören.

oder Versuchungen anderer Art davon abgehalten werden kann, das Richtige zu tun, tut unfehlbar das Richtige – unvermeidlich und freudig."[66] Nur durch (nichtrationales) Verlangen hat *A* bei (ihrer Meinung nach) eindeutigen Gründen die *beiden* Möglichkeiten, das zu tun, was sie für das Beste hält, oder nicht das zu tun, was sie für das Beste hält. Und das bedeutet, daß *A*, wenn sie glaubt, daß sie sehr gute Gründe für *H* hat, nur mit solchem Verlangen wirklich die *freie* Wahl hat, das zu tun, was sie für das Beste hält.

Wenn *A* also nur eindeutige und starke (rationale) Überzeugungen darüber hat, was das Beste ist (d.h. nur starke Gründe für eine bestimmte Handlungsweise hat), hat sie keine Freiheit, sich dafür zu entscheiden, das (in ihren Augen) Beste zu tun. Aber auch, wenn *A* allein ihrem Verlangen folgt, d.h. allein von ihrem Verlangen bestimmt wird, hat sie keine tatsächliche Freiheit, das Beste zu tun oder nicht zu tun, da sie unweigerlich dem stärksten Verlangen folgen wird, d.h., daß ihre Entscheidungen und Handlungen durch ihr Verlangen vorherbestimmt sind.

Das eben Dargelegte gilt auch für moralische Entscheidungen und Handlungen.[67] Wenn ein rational handelnder *A* klar erkennt, daß unter sittlicher Hinsicht *H* die beste Handlungsalternative ist, wird er *H* wählen, wenn keine störenden nichtrationalen Kräfte diese Gründe für *H* überwältigen. Da *A* weiß, daß es moralisch richtig ist, geliehenes Geld wieder zurückzubezahlen, er von seinem Freund *B* Geld geliehen hat, *A* wieder genug Geld hat, um seine Schulden zu bezahlen, und *A* kein starkes Verlangen hat, das Geld für etwas anderes auszugeben (und *A* keine sittliche Pflicht kennt, die mit dem Zurückzahlen des Gelds an *B* inkompatibel ist), entscheidet sich *A* dafür, seine Schulden bei *B* zu bezahlen. *A* hat sich (in einem bestimmten Sinn) nicht frei dafür entschieden, das seiner Meinung nach sittlich Richtige zu tun. Aber wenn zu den rationalen sittlichen Gründen noch ein nichtrationales Verlangen dazukommt, wird *As* Situation schwieriger. *A* weiß, daß es moralisch richtig ist, in der nächsten Woche seinen kranken Freund *C* im Krankenhaus zu besuchen. Da *A* weiß, daß er *Cs* einziger guter Freund ist, *C* sich in einer angespannten psychischen Situation befindet und *C* ihn bisher immer unterstützt hat, wenn er Hilfe brauchte, glaubt *A*, daß er sogar moralisch verpflichtet ist, *C* zu besuchen, d.h., daß es sittlich falsch ist, *C*

[66] *R. Swinburne*, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 209.

[67] Im Folgenden werden ‚sittlich' und ‚moralisch' synonym gebraucht. Unter ‚moralischer Entscheidung' soll eine Entscheidung verstanden werden, die sittlich bewertet werden kann. Die Entscheidung, Schinken- statt Wurstbrot zu essen, ist keine moralische Entscheidung, da sie (zumindest unter gewöhnlichen Umständen) nicht moralisch zu bewerten ist, da es keinen moralischen Unterschied macht, ob ich ein Schinken- oder ein Wurstbrot esse. Im Folgenden werden nur moralische Entscheidungen betrachtet, die als „verantwortlich" beziehungsweise „bedeutsam" bezeichnet werden können, d.h. Entscheidungen, bei denen wirklich eine Alternative zwischen richtigen und falschen Handlungen besteht (und nicht nur eine Alternative zwischen mehr oder weniger richtigen Handlungen) und deren Folgen für das Wohl und Wehe des Handelnden und der Betroffenen von Bedeutung sind.

nicht während der nächsten Woche zu besuchen. Aber *A* hat auch ein starkes Verlangen, mit seinem Kegelclub die nächsten sieben Tage Urlaub in Mallorca zu machen. *As* Entscheidung, welche Handlungsalternative er wählen soll, ist noch offen. Da *A* nicht nur rationale Gründe für Handlungsalternative H_1 hat, sondern auch ein Verlangen, das ihn zur Handlungsalternative H_2 drängt, die mit H_1 inkompatibel ist, bestimmen nicht allein rationale Gründe seine Entscheidung. Da *A* nicht nur ein starkes Verlangen nach H_2 hat, sondern seine rationalen Gründe für H_1 sprechen, bestimmt auch nicht allein sein Verlangen seine Entscheidung. Es liegt nun an *A* selbst, ob er seinem Verlangen nach einem Urlaub in Mallorca nachgibt oder den Gründen, die für einen Besuch bei seinem kranken Freund sprechen, folgt. *A* ist wirklich frei, sich für oder gegen das sittlich Gute zu entscheiden.

Die Freiheit, sich für das Gute (d.h. für das, was man für sittlich richtig hält) zu entscheiden, setzt die Möglichkeit voraus, sich nicht für das Gute zu entscheiden. Nur mit der Freiheit, sich zwischen guten und schlechten Handlungsalternativen[68] zu entscheiden, hat *A* auch die Freiheit sich für das moralisch Gute zu entscheiden. Diese Freiheit besteht allerdings nur beim zweiten Situationstyp. Nur wenn ein Handelnder nicht ausschließlich von rationalen Gründen, sondern auch von entgegengesetztem Verlangen beeinflußt wird, hat er eine wirkliche Freiheit, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden. Diese Situation ist eine Situation der Versuchung, in der es *A* Willensanstrengung kostet, das zu tun, was er für die sittlich bessere Handlungsalternative hält. Ob *A* diese Willensanstrengung aufbringt, liegt (vor allem) an ihm. Hier kommt es wirklich auf *A* selbst an. Er hat sein Geschick in der Hand, bei ihm liegt die Entscheidung, ob er das (seines Erachtens) Richtige oder das (seines Erachtens) Falsche tut, d.h., ob er moralisch gut oder moralisch schlecht handelt.

Um das Bisherige zusammenzufassen: Wenn *A* frei sein soll, moralisch gut zu handeln, muß er auch frei sein, nicht moralisch gut zu handeln. Wenn *A* keinen nichtrationalen Einflüssen unterliegt, kann er sich niemals dafür entscheiden, schlecht zu handeln, d.h., das zu tun, was er für sittlich falsch hält.[69] *A* muß also in einem gewissen Ausmaß Verlangen unterliegen, die ihn moralisch schlechten Handlungen geneigt machen.

Eine solche Freiheit hat besonderen Wert. Zum einen bin ich bei Entscheidungen beziehungsweise Handlungen, die in der geschilderten Weise frei sind, in besonderer Weise der Ausgangspunkt meiner Entscheidung und

[68] Eine Handlungsalternative von *A* ist sittlich schlecht, wenn *A* glaubt, daß es sittlich falsch (d.h. einem objektiven sittlichen Gebot widersprechend) ist, sie zu wählen und eine Handlungsalternative ist sittlich gut, wenn *A* glaubt, daß es sittlich richtig ist (d.h. einem objektiven sittlichen Gebot entspricht), sie zu wählen. Dies ist unabhängig von der Frage, ob die jeweiligen Handlungsalternativen tatsächlich richtig oder falsch sind.

[69] „In the absence of affective disorder, perhaps, indeed, I cannot see the good but prefer the evil, knowing that it is evil" (WCB, 209).

meines Handelns. Ich habe es in der Hand, meine Handlungen zu bestimmen, und bin nicht ein bloßes Objekt meines Verlangens. Zum anderen bin ich besonders herausgefordert, mich für ein moralisches Handeln zu entscheiden. Ich muß mich entscheiden, ob ich den rationalen Gründen für die (m.E.) sittlich richtige Handlung die Oberhand geben will oder meinem Verlangen, das mich in die entgegensetzte Richtung zieht.[70] Dadurch habe ich die Freiheit, mich dafür oder dagegen zu entscheiden, ein Mensch zu sein, der in dieser Situation moralisch handelt.

Dabei trägt jede einzelne Handlung beziehungsweise jede einzelne sittliche Entscheidung *As* in einer Versuchungssituation zur Formung seines Charakters und damit zur Beeinflussung seiner künftigen Entscheidungen und Handlungen bei. Wenn *A* mehrere Male hintereinander seinem Verlangen nach Reichtum nachgibt und Bestechungsgelder annimmt, obwohl er dies für falsch hält, wird er in ähnlichen Situationen in der Zukunft immer weniger Widerstand der Versuchung entgegensetzen, Bestechungsgelder anzunehmen. Oder allgemein: Wenn *A* bereits mehrere Male nicht die nötige Willensanstrengung aufgebracht hat sich in einer Versuchungssituation eines bestimmten Typs für das moralisch Gute zu entscheiden, wird seine Bereitschaft in zukünftigen Versuchungssituationen desselben Typs, das Gute zu wählen, immer geringer werden. *A* hat mit seinen Einzelentscheidungen also nicht nur sein eigenes gegenwärtiges, sondern (zumindest in Grenzen) auch sein zukünftiges Geschick in der Hand, indem er eigenverantwortlich seinen (zukünftigen) Charakter mitbestimmt.

Da diese einzelnen Entscheidungen Auswirkungen auf die Zukunft haben, hat *A* mit einer solchen Freiheit auch einen besonderen Spielraum, seine Persönlichkeit und seinen zukünftigen Handlungsspielraum selbst zu gestalten. Bei alldem hat er es bei vielen Entscheidungen auch in der Hand, frei und damit verantwortlich über das Schicksal seiner Mitmenschen zu entscheiden, was ihm zusätzlich eine besondere Verantwortung für andere gibt. Es ist wertvoll und gut, in diesem Sinne Verantwortung für die Formung der eigenen Persönlichkeit und Verantwortung für das Schicksal der anderen zu haben.

Allerdings ist es *ceteris paribus* besser, gute Neigungen zu haben als schlechte, d.h., es ist besser, Neigungen zu haben, die mich in die Richtung dessen beeinflussen, was ich für sittlich richtig halte, als Neigungen zu haben, die mich dazu treiben sittlich schlecht zu handeln. Es wäre besser, wenn *A* nicht die sehr starke Neigung hätte, seiner Karriere alles andere bedingungslos unterzuordnen und so sein Familienleben und enge Freundschaften zu zerstören. Allerdings setzt die Möglichkeit einer verantwortlichen und bedeutsamen freien Entscheidung für das Wohl seiner Familie und gegen eine Absolutsetzung der eigenen Karriere die Existenz von Neigungen

[70] Deswegen wird diese Form von Freiheit im Folgenden manchmal auch als „ernsthafte Freiheit" bezeichnet.

voraus, die *A* zu einer einseitigen Entscheidung zugunsten seiner Karriere drängen und damit ein Gegengewicht zu seiner rationalen Überzeugung bilden, daß es richtig ist, nicht alles der eigenen Karriere unterzuordnen.

Es ist nicht möglich, exakt das ideale Verhältnis von festen rationalen Überzeugungen und entgegengesetzten Neigungen zu bestimmen. Aber es ist besser, wenn nicht allzu zahlreiche und allzu starke Neigungen zum (nach *As* Meinung) moralisch weniger Richtigen beziehungsweise Falschen vorhanden sind und dafür die sittlich relevanten Überzeugungen weniger fest und gewiß sind. Denn im Gegensatz dazu, daß es *ceteris paribus* schlecht ist, ein Verlangen nach dem von mir für sittlich schlechter Gehaltenen zu haben, ist es ist nicht von vornherein notwendig, sittlich schlecht (beziehungsweise falsch) nicht allzu feste und gewisse sittliche (beziehungsweise sittlich relevante) Überzeugungen zu haben. In dem Fall, in dem meine Überzeugungen falsch sind oder auf unzureichenden Gründen beruhen, ist es sogar angemessen, wenn diese Überzeugungen nicht allzu gewiß sind. Es erscheint deshalb plausibel, ein Verhältnis von mittelstarkem Verlangen zu Überzeugungen von mittlerer Festigkeit als besser zu bewerten, als ein Verhältnis von sehr klaren und festen rationalen Überzeugungen und sehr starken entgegengesetzten Neigungen, nicht das Gute zu tun.

Das bisher Erörterte hat Konsequenzen für eine Bewertung der Situation Adams vor dem Sündenfall. Wenn die Augustinische Beschreibung von Adams Status vor dem Sündenfall zuträfe, hätte Gott im Fall von Adam nach anderen Maßstäben gehandelt als denen, die eben für das angemessene Verhältnis von sittlichen Überzeugungen und entgegengesetztem Verlangen entwickelt wurden. Da Adam auf Grund des korrekt funktionierenden sensus divinitatis sehr feste und gewisse Überzeugungen über das in bezug auf sein Verhalten zu Gott sittlich Richtige hatte, mußte er für den Sündenfall sehr starke Neigungen zu sittlich schlechtem Handeln haben, um sich frei für das Gute oder Schlechte entscheiden und überhaupt eine Sünde begehen zu können. Dies widerspricht aber sowohl den Überlegungen zum angemessenen Verhältnis von Überzeugungen über das sittlich Richtige und Neigungen zu sittlich schlechtem Handeln als auch Augustins (und Plantingas)[71] Schilderung des moralischen Status Adams vor seiner ersten Sünde, gemäß der Adam nicht mit von Gott entfremdenden Neigungen ausgestattet war. In diesem Fall aber war Adam überhaupt nicht zu einer freien sittlich relevanten Entscheidung fähig. Sünde, d.h. eine schlechte Handlung, und damit eine mehr oder weniger bewußte, zurechenbare Entscheidung gegen das für moralisch richtig Gehaltene setzt die Freiheit voraus, zwischen Gut und Böse wählen zu können. Diese Freiheit zu einer freien Wahl zwischen guten und schlechten Handlungen setzt wiederum, wie bereits gezeigt, neben der Existenz u.a. von moralischen Überzeugungen die Existenz von unangemessenen Verlangen, Neigungen und Abneigungen vor-

[71] Vgl. WCB, 204.

aus.[72] Da dies aber nicht der Fall war, konnte Adam überhaupt nicht die Sünde begehen, die nach der klassischen Erbsündenlehre die Erbsünde in die Welt brachte. Es scheint, daß die Augustinische Erbsündenlehre Plantingas in einer Sackgasse endet.

Wer diese genannten Schwierigkeiten der Erbsündenlehre kennt, hat zumindest prima facie einen Entkräfter für den vorgeblichen Entkräfter von ASDA, und deshalb wird für ihn Plantingas A/C-Modell keinen (nennenswerten) warrant besitzen.

Allerdings kann ein Verteidiger des A/C-Modells einwenden, daß die genannten Probleme nur die Augustinische Version der Erbsündenlehre betreffen, es aber noch eine zweite traditionelle Fassung der Erbsündenlehre gibt, die sich markant von der Augustinischen unterscheidet und nicht deren Probleme aufweist. Diese zweite – Irenäische – Fassung der Erbsündenlehre wird im Folgenden vorgestellt.

2.3 Die Irenäische Version der Erbsündenlehre

Neben der die Vollkommenheit Adams vor dem Sündenfall betonenden augustinischen Tradition gab und gibt es auch eine irenäische Tradition, die sich auf den patristischen Theologen Irenäus von Lyon zurückführt.[73]

Irenäus unterscheidet im Menschen zwischen Gottes Ebenbild und Gottes Ähnlichkeit. Das Ebenbild Gottes zeigt sich in der menschlichen Natur als intelligentes Wesen, das fähig ist zur Gemeinschaft mit Gott, seinem Schöpfer. „Gottes Ähnlichkeit" steht für die endgültige Vervollkommnung des Menschen durch den Heiligen Geist.

Gott hat die Menschen unreif erschaffen, um ihnen eine Möglichkeit zur Höherentwicklung zu seiner Ähnlichkeit zu geben. Irenäus spricht von Adam und Eva als Kindern, die als Ebenbild Gottes erschaffen wurden, und in Zusammenarbeit mit der Gnade Gottes zur Gottähnlichkeit reifen sol-

---

[72] Diese Neigungen beziehungsweise Abneigungen können unangemessen sein, weil sie sich auf das falsche Objekt beziehen (*A* hat eine Neigung zur Faulheit oder zur Arroganz; *B* hat eine Abneigung, anderen Menschen zu helfen) oder weil die Stärke der Neigung beziehungsweise Abneigung nicht dem jeweiligen Objekt entspricht (*A* hat eine alles übertreffende Neigung, sich alle Fußballspiele des HSV anzuschauen und ordnet dieser Neigung alles andere unter; *B* hat eine alles übertreffende Abneigung gegen Armut und tut alles, um nur nicht in irgendeiner Form mit Armut in Berührung zu kommen).

[73] Zum Folgenden siehe u. a. *N. Brox*, Irenäus. In: *H. Fries/G. Kretschmar* (Hgg.), Klassiker der Theologie I, München 1981, 11–25; *F. Dünzl*, Artikel „Irenaeus von Lyon". In : ^{3}LThK, 583–585; *Hick*, Evil, 211 f. Die Unterscheidung zwischen einer augustinischen und einer irenäischen Tradition übernehme ich von John Hick, der sie allerdings in einem weiteren Rahmen als nur der Erbsündenlehre anwendet (siehe *Hick*, Evil). Ob Hicks Unterscheidung und auch Darstellung des Irenäus tatsächlich in allen Punkten historisch zutrifft, ist im vorliegenden Kontext unwesentlich, da es allein um die systematische Frage nach einer plausiblen und konsistenten Erbsündenlehre geht, die mit dem A/C-Modell vereinbar ist und ASDA entkräften kann. Es gibt bei der Interpretation der irenäischen Urstands- und Erbsündenlehre bemerkenswerte Meinungsunterschiede, die zum Teil wohl auch mit den Eigenheiten der Schriften des Irenäus zusammenhängen; siehe u. a. *L. Scheffczyk*, Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 58–66.

len.[74] Hick interpretiert die menschliche Gottesebenbildlichkeit als die Ausstattung mit moralischer Freiheit und Verantwortung. Der Mensch soll sich seiner Freiheit bedienen, die Gott ihm ausdrücklich auch im Glauben beläßt, um sich in Kooperation mit Gottes Gnade höher zu entwickeln zu einem Wesen, das fähig ist für die Gemeinschaft mit Gott. Der Freiheit des Menschen dient auch die Doppeldeutigkeit von Gottes Offenbarung in der Geschichte.

Irenäus lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, Gott habe den ersten Menschen als vollkommenes Wesen erschaffen.[75] Vielmehr wird der Mensch dem Plan Gottes zufolge erst allmählich vollendet. Der Sündenfall ist keine prometheische Auflehnung gegen Gott, sondern eher Zeichen für die Schwachheit der Menschen. Gott erzieht erst langsam die Menschen für das kommende Neue, die Gemeinschaft mit Gott selbst.[76] So „... kommt ein deutlich dynamischer Zug in das Bild vom Menschen und seiner Geschichte. Die Menschheit *wird* erst „fertig" und „heilsfähig" ..."[77]

Das menschliche Leben spielt sich in einer Welt ab, die Gott so geschaffen hat, daß die Menschen sich zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Schlechten entscheiden müssen und auf diese Art zu „erwachsenen Menschen" reifen. So ist die Welt, in der Gutes und Schlechtes vorkommen, die von Gott geschaffene Umgebung für die menschliche Höherentwicklung zu einem Wesen, das schließlich Gott ähnlich ist, so wie es Gottes Absicht für den Menschen entspricht.

In der Irenäischen Darstellung kommt der Sündenfall alles andere als unerwartet. Vielmehr entspricht er der menschlichen Natur, die mit starken Verlangen und Neigungen und schwachen Überzeugungen und Willen ihnen zu widerstehen geschaffen ist.[78]

Diese Irenäische Darstellung Adams umgeht das Problem, das Sündigen eines moralisch und kognitiv vollkommenen Wesens erklären zu müssen, und entgeht so einem entscheidenden Einwand gegen die Augustinische Erbsündenlehre. Für Irenäus haben Menschen (einschließlich Adam) ursprünglich weder ein vollkommenes Wissen von Gott noch sind sie frei von Neigungen und Begierden, die sie zu einem moralisch schlechten Handeln drängen können. In Irenäus' Anthropologie sind also im Gegensatz zu Augustinus' Beschreibung von Adam vor dem Sündenfall genau die Bedingungen für eine bedeutsame freie Entscheidung zum sittlich guten Handeln gegeben. Da bei Irenäus eine kognitive Distanz zwischen Mensch und Gott besteht, benötigt der Mensch auch keine überaus starken Neigungen zum sittlich Schlechten, um Freiheit zum sittlich guten Handeln zu besitzen. Auch hierin entgeht Irenäus einem Problem, das sich für die augustinische Version stellt.

---

[74] Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 37 f.; *Ward*, Religion, 162.
[75] Vgl. Adv. Haer. IV, 39, 1.
[76] Ebd. 14, 2.
[77] *Brox*, Irenäus, 23.
[78] Swinburne, 1989, 141.

Die Erbsündenlehre ist also nicht in jeder Fassung anfällig für die genannten Probleme der Augustinischen Erbsündenlehre. Angenommen, daß keine anderen schwerwiegenden Einwände gegen die Erbsündenlehre existieren, gibt es eine vernünftige Fassung der christlichen Lehre von der Erbsünde, d. h., es scheint für den Verteidiger des A/C-Modells die Möglichkeit zu bestehen, sich zur Entkräftung von ASDA auf eine Fassung der Erbsündenlehre zu berufen, die nicht offensichtlich Opfer von Entkräftern[3] wird.

2.4 Plantingas Dilemma

Allerdings gerät der Verteidiger des A/C-Modells an dieser Stelle in ein Dilemma. Auf der einen Seite steht die Augustinische Erbsündenlehre mit dem idealen Bild Adams vor dem Sündenfall einigen gewichtigen Einwänden gegenüber, die ihre gegenüber ASDA entkräftende Funktion wiederum entkräften, so daß die Augustinische Erbsündenlehre keine gute Grundlage einer Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA darstellt. Vor allem kann die augustinische Version nicht erklären, wie Adam dazu kam, die erste Sünde zu begehen. Aber gerade Adams erste Sünde ist für Plantingas „augustinische" Verteidigung des A/C-Modells von großer Bedeutung, da durch diese die Erbsünde in die Welt kam, mit deren Hilfe gegen ASDA gezeigt werden soll, daß Plantingas These vom sensus divinitatis (und damit das ganze A/C-Modell) doch epistemisch möglich ist.

Die irenäische Tradition der Erbsündenlehre mit einem viel weniger enthusiastischen Bild Adams vor dem Sündenfall scheint dagegen viel plausibler zu sein und steht nicht solchen offensichtlichen Einwänden wie die augustinische Version gegenüber. Plantinga sollte zur Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA also eher die Irenäische Erbsündenlehre wählen.

Aber Plantinga kann nicht auf das idealisierte Bild Adams in der augustinischen Tradition verzichten, da laut dem A/C-Modell (beziehungsweise dem erweiterten A/C-Modell) vor dem Sündenfall der sensus divinitatis ungestört funktionierte, eine sehr hohe Gewißheit der Gegenwart Gottes vermittelte und der Überzeugung von Gottes Existenz einen hohen positiven epistemischen Status gab. Zudem waren in diesem idealen Zustand auch die Neigungen und Abneigungen Adams vollkommen geordnet, so daß diese nicht den warrant der Überzeugungen von der Gegenwart Gottes schwächen oder gar überwältigen konnten.[79] Das irenäische Bild Adams vor dem Sündenfall dagegen kennt keinen korrekt funktionierenden sensus divinita-

[79] Diese Vollkommenheit nicht nur der relevanten kognitiven, sondern auch affektiven Vermögen Adams vor dem Sündenfall ist wichtig für Plantingas A/C-Modell und seine These von der Möglichkeit der gültigen Basalität theistischer Überzeugungen, da ansonsten affektive Überwältiger den warrant der theistischen Überzeugungen in einem Maße schwächen könnten, daß sie (unabhängig von propositionaler Evidenz) nicht mehr einen positiven epistemischen Status hätten (oder zumindest nicht jenes für Wissen notwendige Maß an warrant).

tis, sondern Adam befand sich in einer gewissen kognitiven Distanz zu Gott. Diese kognitive Distanz war allerdings notwendige Bedingung der Möglichkeit, daß Adam die erste Sünde begehen und damit die Erbsünde in die Welt bringen konnte, die Plantinga zur Verteidigung seiner Theorie des sensus divinitatis gegen ASDA benötigt. Plantinga kann mit der Irenäischen Erbsündenlehre die weitverbreitete Dysfunktion des sensus divinitatis nicht im Sinn seines A/C-Modells erklären, da im irenäischen Bild Adams vor dem Fall überhaupt kein korrekt funktionierender sensus divinitatis vorkommt. Bei Irenäus gehört der sensus divinitatis nicht zur natürlichen Ausstattung jedes Menschen.

Entweder kann Plantinga mit der Erbsündenlehre also tatsächlich erklären, wie ein ursprünglich korrekt funktionierender sensus divinitatis (ohne eigenes Zutun der jeweiligen epistemischen Subjekte) beschädigt wurde, muß sich dazu aber auf eine unplausible Version der Erbsündenlehre stützen, oder er kann sich auf eine plausiblere (irenäische) Fassung der Erbsündenlehre[80] beziehen, die allerdings nicht die Dysfunktion eines ursprünglich korrekt funktionierenden sensus divinitatis bei vielen Menschen erklären kann beziehungsweise keinen Platz für einen sensus divinitatis hat. Welche Alternative Plantinga auch wählt: Sein A/C-Modell gerät in Probleme.

2.5 *Der epistemische Status der Hervorbringungen des durch Sünde gestörten* sensus divinitatis

Eine weitere Überlegung spricht gegen den Erfolg von Plantingas „augustinischer" Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA. Im Zusammenhang mit dem Rekurs auf die Erbsündenlehre wird eine latente Unschärfe in Plantingas Rede vom angeborenen sensus divinitatis deutlich. Im Rahmen seines A/C-Modells betont er die epistemische Zuverlässigkeit des sensus divinitatis, die es verbiete, theistischen Überzeugungen von vornherein warrant abzusprechen. Da der sensus divinitatis allen Menschen gleichermaßen zukommt und prinzipiell zuverlässig arbeitet, können zumindest für die meisten Menschen theistische Überzeugungen ein Ausmaß an warrant haben, so daß diese Überzeugungen als Wissen und als extern und intern rational und als epistemisch gerechtfertigt gelten können.

Auf der anderen Seite betont Plantinga vor allem im Zusammenhang mit seinem erweiterten A/C-Modell die Gebrochenheit des sensus divinitatis, seine starke Beschädigung durch die Sünde. Plantinga benötigt diesen Rekurs auf die durch die Sünde eingeschränkte Funktionstüchtigkeit des sensus divinitatis einerseits, um den Übergang vom A/C-Modell zum erweiter-

[80] Wem das irenäische Modell zu mythologisch erscheint, kann die Rede von Adam und Eva durch die Rede von dem ersten Menschen ersetzen, der eine sittlich schlechte Handlung begangen hat.

ten A/C-Modell zu motivieren beziehungsweise zu rechtfertigen und andererseits, um die nicht annähernd universale Verbreitung des Theismus zu erklären.

Wenn allerdings die konkrete Verwirklichung des sensus divinitatis in *allen* Menschen durch die (Erb-)Sünde derart beeinträchtigt ist, daß der sensus divinitatis nicht mehr korrekt nach seinem epistemischen Bauplan funktionieren kann, erhebt sich die Frage, ob der sensus divinitatis überhaupt in der Lage ist, theistische Überzeugungen mit (hinreichendem) warrant zu produzieren, oder ob er auf Grund seiner durch die Sünde verursachten Dysfunktion dazu gar nicht mehr fähig ist. In letzterem Fall sind theistische Überzeugungen nicht mehr automatisch durch Plantingas Warrant-Theorie und den sensus divinitatis berechtigt basal, sondern benötigen positive propositionale Evidenz, damit sie einen positiven epistemischen Status erhalten können. Aus der Wahrheit des theistischen Überzeugungssystems folgt dann nicht mehr direkt, daß theistische Überzeugungen sehr wahrscheinlich warrant haben. Es ist damit, entgegen Plantingas Behauptung, möglich, gegen sein A/C-Modell zu argumentieren, ohne dabei die Wahrheit oder den positiven epistemische Status des theistischen Überzeugungssystems in Frage zu stellen, da weder Plantingas Version eines sensus divinitatis noch die Augustinische Erbsündenlehre notwendige Bestandteile des Theismus sind.

Nach dem erweiterten A/C-Modell können in letzter Konsequenz nur Christen theistische Überzeugungen mit warrant in berechtigt basaler Weise haben, da zum Beispiel Muslime oder Juden nicht in den Genuß des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes zu kommen scheinen, das die durch die Sünde angerichteten kognitiven Schäden heilt.[81] Also benötigen alle nichtchristlichen Theisten *notwendig* eine natürliche Theologie (oder allgemeiner: propositionale Evidenz) für ihre theistischen Überzeugungen, wenn diese einen positiven epistemischen Status haben sollen. Da die religionsphilosophische Diskussion nicht die Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzen sollte (und sich auch nicht nur mit der christlichen Theismusvariante beschäftigt), muß die religionsphilosophische Diskussion auch weiterhin versuchen, positive proportionale Evidenz für oder gegen den Theismus zu finden. Das Fehlen solcher Evidenz gilt in der Religionsphilosophie weiterhin zu Recht als Grund gegen die Rationalität theistischer Überzeugungen, auch wenn (zumindest für Plantinga) für *christliche* Theisten diese Suche nach positiver proportionaler Evidenz für ihr theistisches Überzeugungssystem epistemisch überflüssig sein sollte. Dies gilt, auch wenn man Plantinga dahingehend zustimmt, daß Christen ihre theistischen

[81] Also folgt aus der Wahrheit des Theismus nicht, daß die theistischen Überzeugungen (sehr wahrscheinlich) warrant haben, wie Plantinga behauptet, sondern daß die theistischen Überzeugungen, die Christen aufgrund eines korrekt funktionierenden inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes gebildet haben, sehr wahrscheinlich warrant haben.

Überzeugungen aufgrund der Hervorbringung durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes bereits unabhängig von positiver proportionaler Evidenz warrant besitzen.

3. Schlußbemerkungen

Die kritische Diskussion der Rolle des sensus divinitatis in Plantingas A/C-Modell erbrachte einige wichtige Ergebnisse.

Aus der mangelnden Verbreitung des Theismus scheint sich ein empirisches Argument (ASDA) gegen die These der Ausstattung jedes Menschen mit einem sensus-divinitatis zu ergeben. Es zeigten sich gute Gründe für die Annahme, daß das A/C-Modell nur unter Rekurs auf die Erbsündenlehre gegen ASDA verteidigt werden kann, d.h. daß Plantingas A/C-Modell nur epistemisch möglich ist, wenn man sein erweitertes A/C-Modell zu Hilfe nimmt oder allgemeiner, wenn auch der christliche Glaube warrant hat beziehungsweise die epistemische Möglichkeit besteht, daß er warrant hat.[82] Also setzt der Nachweis, daß der theistische Glaube tatsächlich warrant hat, nicht nur voraus, daß der theistische Glaube wahr ist, sondern auch, daß der christliche Glaube (oder zumindest ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens) warrant hat, da die epistemische Möglichkeit des A/C-Modells, das wiederum die Möglichkeit des warrants des Theismus nachweisen soll, vom positiven epistemischen Status der christlichen Erbsündenlehre abhängt. Damit setzt der Nachweis der Möglichkeit, daß der *theistische* Glaube warrant hat, die Möglichkeit voraus, daß der *christliche* Glaube warrant hat, was wiederum nur im Falle der Wahrheit des *christlichen* Glaubensbekenntnisses wahrscheinlich ist.[83]

Für Plantinga ergibt sich ein Dilemma bei der Wahl zwischen den zwei traditionellen christlichen Versionen der Erbsündenlehre zur Antwort auf ASDA. Die Augustinische Erbsündenlehre ist zwar mit seiner Konzeption des korrekt funktionierenden sensus divinitatis als zur ursprünglichen Na-

---

[82] Es genügt nicht die Bedingung, daß nur ein Teil des christlichen Glaubens, nämlich dessen Sünden- und in Sonderheit Erbsündenlehre, warrant hat/haben kann, da dieser Teil nur warrant haben kann, wenn die wesentlichen christlichen Lehren wahr sind, da die Erbsündenlehre auf vielfältige Weise mit diesen Grundlehren begrifflich und inferentiell verbunden und epistemisch von ihnen abhängig ist. – Natürlich muß die Erbsündenlehre nicht unbedingt aus dem Christentum abgeleitet werden, sondern sie läßt sich auch anhand ihrer Erklärungskraft unabhängig vom christlichen Glauben rechtfertigen, aber gerade eine solche Form der rationalen Rechtfertigung theistischer beziehungsweise christlicher Überzeugungen und das dahinter stehende Verständnis dieser Überzeugungen lehnt Plantinga ab; siehe WCB, 330f. Zudem wäre dann die epistemische Möglichkeit des A/C-Modells und damit der Nachweis der Möglichkeit des warrants von theistischen Überzeugungen von propositionaler Evidenz abhängig.

[83] Da die christliche Erbsündenlehre eine wesentliche Rolle bei der Verteidigung der epistemischen Möglichkeit des A/C-Modells spielt, das wiederum von entscheidender Bedeutung für die Verteidigung des positiven epistemischen Status des Theismus, d.h. Teil von Plantingas apologetischem Projekt ist, trifft seine Behauptung nicht zu, daß er sein apologetisches Projekt ohne Bezug auf spezielle christliche Lehren als Prämissen oder Präsuppositionen seines apologetischen Argumentes entfaltet (siehe WCB, XIII).

tur des Menschen gehörend gut vereinbar und ist auch tatsächlich die Basis von Plantingas eigenen Ausführungen in seinem erweiterten A/C-Modell. Allerdings steht das Augustinische Erbsündenmodell solchen Problemen gegenüber, daß es wohl nicht ohne weiteres als epistemisch möglich bezeichnet werden kann. Die Irenäische Erbsündenkonzeption dagegen erscheint epistemisch möglich, ist aber nicht mit Plantingas sensus divinitatis-Konzept zu vereinbaren, kann also auch nicht Plantingas A/C-Modell vor ASDA retten.

Plantinga ist es nicht gelungen zu zeigen, daß es eine plausible Darstellung des sensus divinitatis gibt, die sowohl empirisch adäquat, theologisch unproblematisch und epistemisch hinreichend stark ist, so daß sie verständlich machen kann, wie der sensus divinitatis theistischen Überzeugungen in berechtigt basaler Weise warrant verleiht.[84] Solange eine solche plausible Darstellung des sensus divinitatis fehlt, muß Plantingas A/C-Modell als epistemisch nicht gerechtfertigt betrachtet werden, da die Möglichkeit einer plausiblen Darstellung des sensus divinitatis das Herzstück dieses Modells ist.

[84] Auch wenn man die Problematik der Beschädigung des sensus divinitatis durch die Erbsünde außer acht läßt und kontrafaktisch annimmt, daß alle Menschen einen korrekt funktionierenden sensus divinitatis besitzen, ist Plantingas These eines sensus divinitatis nicht unproblematisch. Denn sie steht nun dem Problem gegenüber, daß ein korrekt funktionierender sensus divinitatis zu epistemischen Ergebnissen führt, die mit dem Wunsch Gottes nach positiver menschlicher Antwort auf seine Liebe zumindest in starker Spannung stehen: Ein korrekt funktionierender sensus divinitatis ist mit dem kognitiven Freiraum unvereinbar, den Menschen benötigen, um gegenüber Gott die Freiheit zu besitzen, ihn zu lieben oder nicht zu lieben. Da aber Freiheit eine notwendige Bedingung der Liebe ist, scheint die These eines korrekt funktionierenden sensus divinitatis die menschliche Liebe zu Gott unmöglich zu machen. Wenn man dagegen annimmt, daß der sensus divinitatis so eingeschränkt ist, daß er den für eine positive Antwort des Menschen auf Gottes Liebesangebot notwendigen kognitiven Freiraum offenläßt, ist es keineswegs mehr offensichtlich, daß der sensus divinitatis allein auf sich gestellt theistischen Überzeugungen hinreichend warrant verleihen kann, und es kann nicht mehr ausgeschlossen werden, daß theistische Überzeugungen trotz ihrer Hervorbringung durch den sensus divinitatis propositionale Evidenz benötigen, um einen positiven epistemischen Status erlangen zu können. Wenn diese Überlegungen zutreffen, folgt aus der Wahrheit des Theismus nicht, daß theistische Überzeugungen sehr wahrscheinlich in berechtigt basaler Weise warrant haben, wie es Plantinga behauptet.

ThPh 81 (2006) 577–584

Rosmini in der Letztbegründungsdebatte?

Eine Replik

Von Markus Krienke

Der Grundansatz Antonio Rosminis hat in der deutschsprachigen philosophisch-theologischen Diskussion bislang zwei Reaktionen hervorgerufen, die diesen unabhängig voneinander in die aktuelle „Letztbegründungsdebatte" einordnen. Karl-Heinz Menke und Christian Danz kommen in ihren Rezensionen zu meiner Dissertation „Wahrheit und Liebe bei Antonio Rosmini"[1] darin überein, den rosminischen Versuch, die „christliche Philosophie" in kritischer Auseinandersetzung mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel neu zu begründen, mit einem Fragezeichen zu versehen[2]. Die Kritik nimmt ihren Ausgang keineswegs von der vorgenommenen Darstellung des rosminischen Denkens oder einer ihrer Schritte, sondern von dem die Untersuchung beschließenden Versuch, dessen Bedeutung im modernen christlichen Denken zu bestimmen. Dieser gipfelt in der Behauptung: „Soll ‚nach Hegel' überhaupt noch christliche Metaphysik möglich sein, so muß diese [...] bei Rosmini ansetzen."[3] Menke erkennt hinter dieser Behauptung zu Recht die – jüngst auch von ihm wieder neu herausgestellte – These, Rosmini als ideengeschichtlichen Vorläufer der sogenannten „deutschen Maréchalschule" (die, ohne im strengen Sinn eine „Schule" darzustellen, Denker wie J. Maréchal, J. B. Lotz, K. Rahner oder E. Coreth vereint) zu erkennen.[4] In der Tat nimmt der Roveretaner durch die transzendentalphilosophische Reflexion der klassisch-thomistischen Metaphysik bedeutende Innovationen der „christlichen Philosophie" des 20. Jahrhunderts vorweg. Doch rechtfertige dies, so die Kritik weiter, noch lange nicht seine Beachtung durch die zeitgenössischen Letztbegründungsversuche, die sich – wie H. Verweyen, T. Pröpper, K. Müller oder nun auch K.-H. Menke selbst[5] – in antimetaphysischer Stoßrichtung gerade nicht auf den Transzendentalthomismus berufen, sondern im Rückbezug auf Fichte bei der Reflexion des transzendentalen Ich ansetzen. Damit soll, wie Danz die Kritik weiterhin spezifiziert, der neuzeitlichen Erkenntnis Rechnung getragen werden, daß „Wahrheit" seit Kant – wie bei Fichte, Schelling und Hegel dann ausformuliert wird – nicht mehr subjektunabhängig und das heißt nicht mehr in ihrem „an sich" außerhalb der menschlichen Reflexion aufgefaßt werden kann. Um den Versuch, Wahrheit ontologisch zu begründen, sei es „unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne schlecht bestellt"; als „wünschenswert und erschwinglich" könne er jedenfalls nicht angesehen werden.

Die von Menke und Danz formulierte Kritik, die nicht nur das Herzstück des Denkens Rosminis pointiert reformuliert, sondern den Rosminischen Letztbegründungsansatz in die aktuelle Diskussion um eine zukunftsweisende Grundlegung „christlicher Philosophie" selbst einführt, könnte für die Rosministudien beziehungsweise für eine

---

[1] Erschienen in der Reihe „Ursprünge des Philosophierens" (Band 9), Stuttgart 2004.

[2] Vgl. die Rezensionen von *K.-H. Menke* in: PhJ 113 (2006) 214–218; und *Chr. Danz* in: ThLZ 130 (2005) 1346–1348; vgl. des weiteren auch die Rezensionen von *Chr. Schäfer*, in: RRFC 100 (2006) 101–107; sowie von *G. Messina*, in: GM 26 (2004) 395–398.

[3] *Krienke*, Wahrheit und Liebe, 725.

[4] Vgl. diesbezüglich *K.-H. Menke*, Das ganz beim Du seiende Ich. Christozentrische Frömmigkeit und Identifikation mit der verwundeten Kirche in Leben und Werk des Antonio Rosmini-Serbati, in: Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung, Band 3: Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, herausgegeben von *M. Delgado* und *G. Fuchs*, Stuttgart 2005, 43–64; 44.

[5] Vgl. eine Zusammenfassung dieser Ansätze wie auch weitere Literatur bei *K. Müller*, Vernunft und Glaube: Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten, Münster [u.a.] 2005, 209–214; 188.

Entdeckung Rosminis in der deutschsprachigen Philosophie und Theologie nicht fruchtbarer sein. Sie eröffnet den – von Menke zwischenzeitlich selbst ansatzweise konkretisierten – theoretischen Raum, Rosminis Denken als eine Möglichkeit „transzendentallogischer Letztbegründung“[6] zu betrachten und ihn in dieser Weise mit den auf Fichte zurückgehenden Ansätzen in eine konstruktive Diskussion zu bringen. Diese Diskussion würde freilich beanspruchen, über die Erkenntnis hinauszugehen, daß der rosminische Ansatz nur von historischem Interesse wäre – gleichsam lediglich ein Zeugnis der „Anfänge der katholischen Idealismusrezeption in Italien“, worauf ihn Danz *summa summarum* reduziert.[7] Zweifellos ist Rosmini von dieser historischen Relevanz, und spätestens seit dem Forschersymposium „Rosmini und die deutsche Philosophie“ im letzten Jahr wird ihm diese niemand mehr ernsthaft absprechen.[8] Gleichzeitig wird man aber auch bei Danz rückfragen müssen, inwiefern man dem „Anfang“ der katholischen Idealismusrezeption jede aktuelle Relevanz absprechen kann, wenn man gleichzeitig konstatiert, daß die Auseinandersetzung des katholischen Denkens mit dem Idealismus bislang noch in einer unterkomplexen Weise geführt worden und mithin noch gar nicht „abgeschlossen“ ist. Dann kann aber zwangsläufig die Frage, ob Rosminis Entgegnung auf den Idealismus für heutiges Letztbegründungsdenken noch von Relevanz ist, nicht mehr einfach mit einem Federstrich abgetan werden, sondern sie verlangt eine nähere systematische Untersuchung. In diesem Vorhaben gälte es jedoch, bezüglich der Bedeutung des rosminischen Ansatzes für christliches Begründungsdenken „nach Hegel“, genau zu differenzieren: Bedeutet dies, mögliche Letztbegründungsansätze auf Rosmini zu verpflichten, in dem Sinne, daß das Letztbegründungsdenken „nach Hegel“ ohne Rekurs auf Rosmini seinen notwendigen historischen Ausgangspunkt ignoriert und damit in eine systematische Schieflage gerät, oder muß darin nicht vielmehr die Konstatierung erkannt werden, daß wir in Rosmini dem ersten Letztbegründungsansatz dezidiert metaphysischer Manier „nach Hegel“ begegnen und daß – sollte dieser Ansatz philosophisch valide Ansatzpunkte artikulieren – er mithin einen solch gültigen Beitrag auch in die heutige Diskussion kritisch einbringen kann? Zwischen den beiden soeben skizzierten Varianten einer „dogmatischen“ und einer „kritischen“ Rosminirezeption optieren meine Dissertation wie auch die folgenden skizzenhaften Diskussionsanregungen für die letztere. Sollte allerdings ausgehend von Rosmini ein gültiger Beitrag zur Letztbegründungsdiskussion formuliert werden können, dann scheint es auch nicht statthaft, diesem sein Stimmrecht in der aktuellen Debatte zu verbieten, nur weil es ihm um die Erneuerung der metaphysischen Tradition geht (Danz).

Eine solche Aufarbeitung eines kritischen Diskussionsbeitrages aus rosminischer Sicht zur derzeitigen Letztbegründungsdebatte würde in einem ersten Schritt zur Herausstellung vieler Gemeinsamkeiten gelangen, wie beispielsweise der Ablehnung des (unkritischen) Realismus, der Herausstellung notwendiger synthetisch-apriorischer Erkenntnis als Grundlage subjektiver Vernunft, der Selbstgegebenheit des Ich aus der Herkunft aus einer unbedingten Einheit, welche die Differenz nicht aus sich ausschließt, der Deutung dieser Sachverhalte als Kontingenzerfahrung menschlicher Vernunft, der Betreibung der Philosophie als systematisches Unternehmen usw. Als nächstes müßte methodologisch eine kontextsensible und systematische Aufarbeitung der rosminischen Idealismuskritik von Kant bis Hegel folgen, freilich unter besonderer Berücksichtigung der rosminischen Fichterezeption. Ohne die Beachtung des historischen Kontextes dieser Auseinandersetzung werden die systematischen Ergebnisse notwendig schief liegen; so würde man beispielsweise leicht in einen kurzschlüssigen Bewertungsmechanismus des Subjektivismusvorwurfes Rosmini an Kant und den Idealismus geraten. Daß Rosmini und die italienischen Philosophen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf der ei-

[6] Vgl. *Menke*, Das ganz beim Du seiende Ich, 44.

[7] Vgl. *Danz*, Rezension, 1348.

[8] Vgl. *M. Krienke*, Rosmini und die deutsche Philosophie. Zur Aktualität der Kant- und Idealismusrezeption Antonio Rosminis, in: ThPh 80 (2005) 566–574; *G. L. Sanna*, Rosmini und die deutsche Philosophie. Internationales Symposium im deutsch-italienischen Zentrum Villa Vigoni, in: TrThZ 115 (2006) 167–171.

nen Seite und Kant und der deutsche Idealismus auf der anderen unter „Subjekt" und „Objekt" bisweilen recht Unterschiedliches bezeichnen[9], deutet auf die Dringlichkeit der historisch-komparativen Dimension einer solchen Untersuchung hin[10]. In einem dritten Schritt wären dann aus einer kritischen Bewertung der erlangten Ergebnisse jene Aspekte herauszustellen, die für eine Beachtung des rosminischen Denkens in der aktuellen Letztbegründungsdebatte sprechen könnten.

Mangels einer systematischen Aufarbeitung der ersten beiden Punkte kann der dritte Schritt, welcher allein eine umfassende Antwort auf die beiden Rezensionen darstellte, hier natürlich nicht systematisch ausgebreitet werden. Ich werde mich daher darauf beschränken, einige Einwände, die Rosmini gegen die fichtesche bzw. idealistische Philosophie erhebt, paraphrasierend auf die derzeitige Letztbegründungsdebatte zu adaptieren:

Zunächst gilt es zu konstatieren, daß Rosmini dem Ansatz Fichtes eine große Bedeutung zumißt, der Philosophie seiner Zeit einen Weg aus dem alle Erkenntnis und Moral infrage stellenden Sensualismus zu weisen.[11] Bei aller methodischer und auch erkenntnistheoretischer Übereinstimmung mit Fichte macht er den entscheidenden Schwachpunkt des fichteschen Transzendentalismus jedoch gerade an der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie fest: „Man suchte, man wollte sich [sc. in der fichteschen Philosophie; M. K.] zum Unendlichen erheben [vgl. die aktuelle Debatte um die Letztbegründung; M. K.]. Hätte man dies aber wirklich getan, so hätte sich das Denken in einer unbekannten, unzugänglichen Region wiedergefunden [hier ist also die Stelle der „Öffnung" für einen absoluten, totalen Sinn, welche die transzendentale Methode in der endlichen Vernunft entdeckt und die in der aktuellen Debatte reklamiert wird, zu erkennen; M. K.]. In diesem Fall hätte der Philosoph, vor jener unfaßbaren Natur kniend, angebetet [hier ist mithin der Übergang von der autonomen Philosophie zur Theologie zu sehen; M. K.]. Diese Anbetung aber, diese tiefgreifende Erniedrigung des Denkers vor dem Angesicht Gottes ... Eh! Alles, was man wollte, war das System."[12] Bis in die letzte Schlußfolgerung hinein scheint Rosmini mit den aktuellen Begründungsversuchen in der Fichteanalyse übereinzustimmen: Die entscheidende Öffnung für den das Subjekt unbedingt in Anspruch nehmenden Sinn wird nicht beim frühen, sondern erst beim späten Fichte erkannt, bei jenem Fichte, auf den Rosmini in einem seiner letzten Werke aufmerksam wird und damit kurz vor seinem Tod eine neuerliche Fichtediskussion beginnt.[13]

Rosmini erkennt nämlich beim späten Fichte jene Öffnung auf das Absolute, während deren Fehlen beim frühen Fichte zur rationalistischen Reduktion der gesamten Realität auf das System geführt habe. Wiewohl Rosminis erste Fichtekritik *in partem* auch dann ihre Berechtigung behält, wenn man sich mit dem späten Fichte auseinandersetzt und somit auch in der heutigen Letztbegründungsdiskussion ihre Bedeutung zu entfalten vermag, sei diese nur kurz in ihren drei Hauptaspekten erwähnt:

(1) Zunächst reklamiert Rosmini im fichteschen Transzendentalismus die Eigenbedeutung der außersubjektiven Realität. Philosophisch motiviert durch den damaligen Sensualismus konnte Rosmini den Verdacht äußern, daß ein subjektiver Idealismus mit

---

[9] Vgl. *Krienke*, Wahrheit und Liebe, 302–313.

[10] Des weiteren wird man in Rechnung stellen müssen, daß Rosmini zu einer Zeit und in einem Umfeld seine Werke schrieb, in der „Metaphysik" noch längst kein (zu Recht?) verbrämtes Wort war (vgl. hierzu die Untersuchung von *M. Lutz-Bachmann*, Postmetaphysisches Denken? Überlegungen zum Metaphysikbegriff der Metaphysikkritik, in: *V. Hösle* (Hg.), Metaphysik. Herausforderungen und Möglichkeiten, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, 197–213; 210f.). Vor diesem Hintergrund wird man aus der Charakterisierung seines Denkens als „metaphysisch" noch keine Bewertung desselben ableiten dürfen.

[11] Vgl. *A. Rosmini*, Il Rinnovamento della Filosofia in Italia, 2 Bände, herausgegeben von *D. Morando*, Mailand 1941, 326, Anmerkung 1.

[12] *A. Rosmini*, Nuovo Saggio sull'origine delle idee, 3 Bände, herausgegeben von *G. Messina*, Rom 2003–2005 (im folgenden: NS), 1406.

[13] Vgl. *A. Rosmini*, Saggio storico critico sulle categorie, herausgegeben von *P. P. Ottonello*, Rom 1997 (im folgenden: SSCC), 224–227.

den naturwissenschaftlich-empirischen Erkenntnissen nicht zusammenzubringen sei und somit, um mit einem aktuellen Kritiker des subjektiven Idealismus zu sprechen, „dem ganzen Programm der modernen Naturwissenschaft widerspricht".[14] Rosmini geht durchaus mit der Neuzeit in der Erkenntnis konform, daß uns Seiendes nur als Erkanntes vermittelt ist, wehrt sich allerdings kritisch gegen eine vollständige Identifizierung von Sein und Erkennen.[15] Den Ansatzpunkt einer kritischen Infragestellung dieser Identifikation erblickt Rosmini bei Fichte selbst, und zwar in dessen Konzept des „Glaubens": Im *Nuovo Saggio* ist gerade der „Glaube" für Rosmini Ursprung einer grundsätzlichen Ambiguität im Begriff der Realität, nämlich zwischen der Realität der Aktivität des Ich als Ursprung des Nicht-Ich einerseits, und der geglaubten Realität des göttlichen Seins andererseits.[16] In der *Teosofia* wird der „Glaube" an die Außenwelt als ein systemsprengendes Element bei Fichte interpretiert, das auf eine eben nicht auf Erkannt-Sein reduzierbare Seinsdimension verweise und damit eine grundlegende Dualität in das System einführe.[17] Rosmini sucht seinerseits das Problem der Realität dadurch zu integrieren, daß das Bewußtsein zwar durchaus durch eine unbedingte Tendenz zur Einheit gekennzeichnet sei,[18] welche ebenso bei Rosmini ein systemtragendes Element darstellt,[19] daß diese aber im selben Moment durch eine gleichursprüngliche Neigung zur Vielheit ergänzt wird.[20] Beide Tendenzen verlangen demzufolge eine Integration in einem komplexeren Seinsbegriff, als dieser dem fichteschen Denken zugrunde zu liegen scheine. Das Bedürfnis nach einem solchen komplexeren Seinsbegriff erwächst Rosmini somit letztlich aus der Tatsache, daß er gerade im fichteschen beziehungsweise überhaupt im transzendentalen Denken seiner deutschen Zeitgenossen eine angemessen kritische Haltung nicht nur gegenüber dem Realismus, sondern ebenso dem von ihnen postulierten subjektiven Idealismus gegenüber, vermißt.[21] Durch seine Kritik am subjektiven Idealismus korrigiert – das heißt *ergänzt*, nicht aber: ersetzt – Rosmini die seiner Meinung nach einseitige Herausstellung der „Aktivität" und des „Machens" als Grundkategorien des fichteschen Systems durch die Neuprofilierung der Dimension der Passivität, des Verdankt-Seins beziehungsweise des Empfangens.[22]

(2) Diese Kritik führt beinahe von selbst zur Betrachtung eines weiteren zentralen Begriffs, bezüglich dessen im Rahmen der Letztbegründungsdebatte die Auseinandersetzung Rosminis mit Fichte interessante Ansatzpunkte liefern könnte, nämlich der systematischen Stellung des „Anderen". Gerade der subjektive Idealismus Fichtes scheint der Kritik Adornos und Lévinas' an aller neuzeitlicher Erstphilosophie ausgesetzt zu sein (wenn diese in erster Linie auch in Auseinandersetzung mit Hegel beziehungsweise Husserl erarbeitet worden ist): Der subjektphilosophische Versuch einer nachmetaphysischen Letztbegründung, die auf die subjektintentionale Leistung von Eigen-Sinn zielt,

---

[14] *V. Hösle*, Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik, München [3]1997, 207.

[15] Vgl. SSCC, 203 f.; 207.

[16] Vgl. NS, 1398.

[17] Vgl. *A. Rosmini*, Teosofia, 6 Bände, herausgegeben von *P. P. Ottonello* und *M. A. Raschini*, Rom 1998–2002 (im folgenden: T), 245.

[18] Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf [2]1991, 196–203; 233–255; *K. Müller*, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main [u.a.] 1994, 22–25. Grundstelle ist dabei *J. G. Fichte*, Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, herausgegeben von *R. Lauth* und *H. Jacob*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966, 23–74; 35.

[19] Vgl. T, 242 sowie 729.

[20] Vgl. T, 1255.

[21] Vgl. beispielsweise NS, 330; vgl. auch *Hösle*, Die Krise, 214.

[22] So sieht Rosmini am Grunde der neuzeitlichen und insbesondere fichteschen Philosophie jene Einstellung, daß „der Mensch mehr das Tun liebt als das gleichsam passive Empfangen" (T, 778). Dabei mag ihm etwa ein Passus aus der „Wissenschaftslehre" von 1804 vor Augen gestanden haben: vgl. *J. G. Fichte*, Die Wissenschaftslehre (1804), herausgegeben von *R. Lauth* und *H. Gliwitzky*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1985, 154–175.

werde demnach durch den vorbegrifflich und vorthematisch immer schon vorausgesetzten Fremdsinn unterlaufen.[23] Gerade zur Rettung der Alterität gelte es, die Subjekt-Objekt-Differenz nicht in einer ersten Aktivität zu identifizieren, sondern sie in einer fundamentalen, übersteigenden Passivität fundiert zu erkennen.[24] In seiner Fichtekritik hat Rosmini den Lévinasschen Einwand zweifelsohne schon *in partem* vorweggenommen. Ähnlich wie Lévinas plädiert er dafür, gerade die Begegnung mit dem Anderen nicht allein der aktiven Initiative des Subjekts zu unterstellen, sondern die konstitutive Bedeutung der Passivität für die Dimensionen der Begegnung und der Anerkennung zu beachten. Das wesentliche Korrektiv zu Lévinas besteht freilich darin, daß sich beide Bewegungen nach Rosmini nicht ausschließen, sondern daß vielmehr der „Anspruch" in der geistigen Erschlossenheit des Seins selbst, somit im intellektiven Prinzip, grundgelegt ist, womit das „Empfangen" von seiten des Anderen authentisch als ein Eintauchen in die Tiefe seiner selbst verstanden werden kann.[25] Mit dieser modernen Neufassung der Augustinischen Figur „objektiver Inwendigkeit"[26] gelingt Rosmini mit anderen Worten nichts Geringeres als die konzeptionelle Einholung der Alterität und deren Versöhnung mit der Voraussetzung personaler Eigenidentität, ohne welche es auch keine Anerkennung des „Anderen" geben kann. Für diese Versöhnung von Aktivität und Passivität im komplexen Seinsbegriff Rosminis steht dessen zentrales Konzept der „Inobjektivation"[27].

Mit der in diesem Begriff vielleicht zu seinem höchsten Ausdruck kommenden Konzeption des „objektiven Idealismus" begegnet Rosmini dem auf die Kritik der Unterbelichtung der Intersubjektivitätsdimension hinauslaufenden Solipsismusvorwurf gegen Fichte. Die entscheidende Dimension, in welcher der Mensch dem Anderen begegnet, ist für Rosmini nicht das Erkennen, sondern die Liebe, die auf dem An-erkennen fußt. Indem Rosminis Seinsbegriff die Wahrheit als „transitive" oder „transeunte" beschreibt, eröffnet sich die Möglichkeit der bedingungslosen Anerkennung des Anderen in seinem konkret-realen Anderssein, eben jener Moment, in welchem die „Wahrheit" zur „Liebe" wird. Bezeichnenderweise entbehrt Fichtes Liebesbegriff dieser transeunten Dimension[28] – einer Dimension, die Rosmini aber gerade vor dem Hintergrund des

---

[23] Vgl. *J. Disse*, Die Überwindung neuzeitlicher Erstphilosophie bei Adorno und Lévinas, in: FZPhTh 46 (1999) 223–246; 225.

[24] „Die Akthaftigkeit des cogito wird so in der Weise der Idee des Unendlichen unterbrochen durch das, was es nicht umfassen kann, was nicht gedacht, sondern erlitten wird [...]. Idee des Unendlichen, *Unendliches in mir*, dies kann nur Passivität des Bewußtseins sein" (*E. Lévinas*, Gott und die Philosophie, in: *Ders.*, Gott nennen. Phänomenologische Zugänge, Freiburg i.Br. [u.a.] 1981, 81–123; 97; vgl. *ders.*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg i.Br. [u.a.] 1992, 68–71); vgl. für den gesamten Kontext auch *S. Wendel*, Bild des Absoluten werden – Geisel des anderen sein. Zum Freiheitsverständnis bei Fichte und Levinas, in: *G. Larcher, K. Müller, T. Pröpper* (Hgg.), Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, Regensburg 1996, 164–173.

[25] Rosmini gibt so zu bedenken, daß der „Andere, zu welchem die moralische Neigung den Menschen hindrängt und ihn geleitet, jener ist, von welchem der Mensch selber alles empfängt, was er ist und was er hat. Die unermüdliche Neigung zu diesem Anderen (nachdem man sich selbst verlassen hat) heißt also, in die Tiefe seiner selbst einzutauchen" (T, 1037). Vgl. zur Dimension der Alterität bei Rosmini *M. Dossi*, Ethik und Objekt. Skizzen einer rosminischen Lehre von der Alterität, in: MThZ 56 (2005) 49–62.

[26] Vgl. *M. F. Sciacca*, Objektive Inwendigkeit, übersetzt von *K. Huber* nach der dritten italienischen Ausgabe Mailand, Einsiedeln 1965.

[27] Menke faßt die beiden Bedeutungsdimensionen der „Inobjektivation" zusammen unter den Begriffen der „Selbstlosigkeit des Ich, das sich jeder Vereinnahmung des Nicht-Ich enthält" und der gleichzeitigen „Selbstüberschreitung des Ich auf das Nicht-Ich hin" (*Menke*, Das ganz beim Du seiende Ich, 46); vgl. hierzu bei *Rosmini*, T, 867–877.

[28] „Und was macht diese Liebe auf sich selber ruhen, außer das, daß sie unmittelbar das Sichtragen, und Sichzusammenhalten des Absoluten selbst ist" (*J. G. Fichte*, Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre, herausgegeben von *R. Lauth* und *H. Gliwitzky*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, 45–212; 167).

christlichen Liebesbegriffs als Grunddatum eines Letztbegründungsunternehmens *qua* Propädeutik für die Theologie reklamiert.

(3) Die Auseinandersetzung mit dem (Inter-)Subjektivitätsbegriff Fichtes gipfelt in der Kritik seines Gottesbegriffs. Es waren wohl die Auswirkungen des Subjektgedankens von Kant bis Hegel auf den Gottesbegriff, welche die ablehnende Haltung Rosminis heraufbeschworen haben. Vor allem dürften sie der Grund für manche harsch ausgefallene Kritik Rosminis an Fichte sein – offenbaren sich nach Rosmini doch gerade in den „großen" Begriffen der Philosophie jene „kleinen Fehler" im Ansatz. Und gerade vor diesem Hintergrund versteht sich dann auch die neuerliche Aufmerksamkeit Rosminis für den späten Fichte im *Saggio storico critico*. Rosmini erkennt die fichtesche Einsicht an, daß ein auf den Begriff reduzierter Gott keinen zureichenden Grund, weder für die Welt noch für den Glauben, abgibt.[29] Über diesen Gottesbegriff beginnt Rosmini sodann eine neue Auseinandersetzung, welche sich zunächst um den Pantheismusvorwurf dreht.[30] Obwohl der Roveretaner diese aufgrund seines frühen Todes nicht weiter ausführen konnte, stellen m.E. seine systematischen Grundüberlegungen auch für die heutige Diskussion bedenkenswerte Einsichten dar. Die Detailanalyse dieser Behauptung auf die wohl eine Monographie benötigende Einzeluntersuchung vertagend, möchte ich hier jedoch vor allem die Grundhaltung Rosminis andeuten, mit der er an den Gottesbegriff Fichtes wie überhaupt des Idealismus herantrat: Auf der einen Seite erkannte er auch für den Gottesbegriff an, daß das idealistische Denken Maßstäbe gesetzt hat, die fortan nicht mehr hintergangen werden dürfen. Auf der anderen Seite ergibt sich jedoch bereits aus seiner Kritik am idealistischen Subjekt der Einwand gegen die sich daraus ergebende Konzeption des Absoluten bzw. Gottes. Hier wiederholt Rosmini somit seinen grundsätzlich kritischen Anspruch auch und gerade gegenüber dem als „Kritizismus" auftretenden Idealismus selbst.[31] Das, was christliches Denken – im Denken Rosminis genauso wie auch heute noch – grundlegend in diese Diskussion einbringt, ist das kritische Korrektiv der metaphysischen Tradition der Patristik und des Mittelalters, welche „so etwas wie ein *kategoriales Grundgerüst* zur angemessenen Interpretation der religiösen Glaubenserfahrung" bereitstellt.[32]

Den Rosminischen Einwand gegen Fichte kann man als ein Plädoyer für einen „objektiven Idealismus"[33] zusammenfassen, der in der Mitte zwischen Realismus und subjektivem Idealismus eine kritische Haltung erkennt[34], die sich als möglicher Brücken-

[29] Vgl. SSCC, 226; zur diesbezüglichen Kritik am frühen Fichte vgl. ebd. 208 sowie 220; T, 263.

[30] Hier rekurriert Rosmini v.a. auf das „Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen", Sulzbach 1822, von *Th. A. Rixner*.

[31] Vgl. in diesem Sinn auch die Einschätzung von Albert Franz: „Das endliche Subjekt als ‚unhintergehbare Letztgegebenheit' zu fassen, gar fassen zu müssen, ist also keineswegs selbstverständlich und a priori wirklich kritisch" (*A. Franz*, Rezension: Müller, Klaus, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main [u. a.] 1994, in: ThRv 96 [2000] 40–50; 49).

[32] Vgl. näher *M. Kehl*, Die Wahrheitsfrage im Bereich des religiösen Glaubens. Replik auf den Vortrag von Friedo Ricken SJ, in: *R. Berndt* (Hg.), Vernünftig, Würzburg 2003, 81–86; 85.

[33] Vgl. *M. F. Sciacca*, Interpretazioni rosminiane, herausgegeben von *N. Incardona*, Palermo 1997, 55. Im Gegensatz zum „subjektiven Idealismus" zielt der „objektive" gerade nicht auf die vollständige Gleichsetzung des Seins mit dem Erkennen und wendet sich somit gegen die vollständige Absorption des Seins in das Bewußtsein (vgl. hierzu bei *Rosmini*, NS, 1389 sowie 1395).

[34] „Die Verwirrung entstand daraus, daß es in den Akten unseres Geistes Aktivität und Passivität gibt, wie wir gezeigt haben […]. Fichte entdeckte nun das *aktive Element* und führte alles auf dieses zurück. Dabei vergaß er jedoch, die Passivität zu bedenken, so wie auch gewisse Sensualisten das *passive Element* bedacht, aber dafür die Aktivität vernachlässigt haben" (NS, 1389, Anmerkung 13). „Das kritische Anliegen, das der antike Idealismus dem neuzeitlichen aufgibt, ist das der Objektivität der Idee, die dann die Objektivität des Seins in der Form des Objekts oder der Wahrheit des Denkens ist; andererseits ist das kritische Anliegen, das der neuzeitliche Idealismus dem antiken aufgibt, das der Subjektivität oder des denkenden Subjekts, was dann auf die Frage der Unausschaltbarkeit des Denkens hinausläuft, ohne welches es nicht Wahrheit gibt" (*M. F. Sci-*

schlag zwischen dem Realismus der metaphysischen Tradition und dem subjektiven Idealismus von Kant bis Hegel eignen könnte. Von einem radikalen Subjektivismus fürchtet Rosmini, er könne sich genauso unkritisch (d.h. „dogmatisch") gebärden wie ein radikaler Objektivismus.[35]

Diese Befürchtung Rosminis lief in seiner eigenen Konzeption jedoch nicht auf einen platten Anti-Subjektivismus hinaus, wie er weite Teile der „katholischen" Philosophie des 19. Jahrhunderts kennzeichnete und das Subjektdenken innerhalb der katholischen Theologie nachhaltig degradierte, sondern war von einem kritischen Niveau, das man – mit entsprechender Breitenwirkung – erst seit Karl Rahner wieder mühsam zu erreichen beginnt. Rosmini dagegen hat man ob seines Subjektbegriffs 1888 verurteilt und seinem Einfluß auf das katholische Denken damit nachhaltig einen Riegel vorgeschoben. Wenn er nachwirkte, dann also anonym. Aus diesem Grund ist eine wirklich angemessene Wirkungsgeschichte seines Denkens ein schwieriges Unterfangen. Dennoch ist eine Würdigung seines Denkens möglich, ja aus intellektueller Redlichkeit notwendig. Und es ist die aktuelle Letztbegründungsdebatte, welche die entsprechenden Kategorien einer solchen Würdigung bereitstellt. Rosmini erkannte in Auseinandersetzung mit Kant und Hegel, aber auch und grundlegend mit Fichte[36], in überraschender Deutlichkeit die Chancen, Herausforderungen und Grenzen für den philosophischen Letztbegründungsanspruch. Einerseits erkannte er, daß gerade „christliches" Denken der Subjektivitätskategorie dringend bedarf, um Begriffe wie Willensfreiheit, Gewissen und sittliche Verantwortung – die Grundbegriffe der abendländischen Weltanschauung und Ethik – begründen zu können. Gleichzeitig stellte er in seiner Analyse des idealistischen Subjekts heraus, daß dieses die Gefahr seiner eigenen Auflösung bereits in sich trage. Der von ihm wiederholt geäußerte Verdacht eines impliziten „Nihilismus" dieses Subjektsbegriffs wäre daher falsch verstanden, würde man ihn dahingehend interpretieren, Rosmini würfe Kant und dem Idealismus ein „nihilistisches" Denken vor. Er muß vielmehr als die Analyse der das Subjekt destabilisierenden Momente in der idealistischen Subjektivitätskategorie gelesen werden. Solche destabilisierenden Momente konnten sich dann freilich in einigen Ausläufern in einem späteren historischen Stadium tatsächlich in Richtung des Nihilismus entwickeln.[37] In seinem eigenen Versuch einer philosophischen Letztbegründung, welche die von ihm analysierten Untiefen eines unkritischen Objektivismus wie Subjektivismus zu vermeiden sucht, orientiert sich Rosmini an der Tradition christlichen Letztbegründungsdenkens, die ihm den Seinsbegriff als gesuchtes „tertium" bereitstellt.[38] Dadurch sucht er das Subjekt in seiner Tiefendimension zu begründen und gerade dadurch philosophisch abzusichern.[39] Dieser Rückgriff auf das Sein legte sich ihm nicht zuletzt aus seiner Auseinandersetzung mit Hegel nahe. Gerade

---

acca, Akt und Sein, Freiburg i.Br. [u.a.] 1964, 123); vgl. die frappierende Ähnlichkeit zu einigen Intentionen, die Hösle mit diesem Begriff in Verbindung bringt.

[35] Vgl. NS, 302.

[36] Die Rosminische Fichterezeption ist weitgehend noch nicht aufgearbeitet. Über die bereits erfolgte Sichtung der direkten Bezüge Rosminis auf Fichte hinaus (vgl. *C. M. Fenu*, Le fonti idealistiche del pensiero rosminiano, in: RRFC 91 (1997) 571–634; *Krienke*, Wahrheit und Liebe, 265–275 sowie 520–526) würde eine systematische Untersuchung des Einflusses Fichtes auf die Herausbildung des theoretischen Grundansatzes Rosminis m.E. viele überraschende Ergebnisse bereithalten.

[37] „Die metaphysische Reduktion des Subjektgedankens wiederum hebt im Grund schon mit dem Deutschen Idealismus an" (*M. Zichy, H. Schmidinger*, Einleitung, in: *Dies.* (Hgg.), Tod des Subjekts? Poststrukturalismus und christliches Denken, Innsbruck [u.a.] 2005, 7–19; 9); vgl. bei *Rosmini*, SSCC, 207.

[38] Rosmini trifft sich hierbei in frappanter Ähnlichkeit mit den Forderungen, die Schaeffler in seiner Untersuchung „Christliche Philosophie und neuzeitliche Subjektivität", in: *Zichy/Schmidinger* (Hgg.), Tod des Subjekts?, 21–36, artikuliert.

[39] In dieser Hinsicht präzisierte Sciacca den Seinsakt Rosminis als Konzept, durch das die Subjektivität „überholt" *(centro di oltrepassamento)*, im Sinne von „vertieft" *(centro di approfondimento)*, wird (*Sciacca*, Interpretazioni rosminiane, 109).

wenn man Rosminis Konfrontation mit Hegel in diesem Zusammenhang beachtet[40], wird man mit der undifferenzierten Charakterisierung seines Ansatzes als einer „unter den Erkenntnisbedingungen der Moderne" argumentativ unsachgemäßen „ontologische[n] Grundlegung der Philosophie" zumindest vorsichtiger sein müssen[41]. Zumindest wird man begründen müssen, warum man den subjektiven Idealismus für den für ein Letztbegründungsdenken noch einzig möglichen Zugang hält. Rosmini mag bei diesem Versuch – um der Sache willen! – ein wertvoller Gesprächspartner sein.

So könnte Rosmini die Intentionen der „Letztbegründler"[42] voll und ganz unterschreiben, würde sich in vielem wiedersehen, würde auch – alles andere widerspräche dem Charakter seiner Philosophie – vieles kritisieren, sich aber auf jeden Fall positiv an der Diskussion beteiligen.[43] Einig wäre er mit ihnen darin, daß der Glaube niemals von einer schwachen Vernunft profitieren kann, sondern nur im Konzept einer starken Vernunft jene philosophische Grundlage findet, auf der er seine Verpflichtung zum *intellectus fidei* einlösen kann.[44] Gleichzeitig mahnt Rosmini für alle Letztbegründungsversuche die Leistung eines philosophisch-theologischen Weitblicks an: Aus Sicht der Theologie sei die Tragfähigkeit der Letztbegründungsansätze stets auch kritisch zu bewerten – auch, aber nicht erst, im Hinblick auf deren Auswirkungen für die gesamte Theologie.[45] In seiner Mahnung zur stets kritischen Einstellung drückt der Roveretaner wohl das aus, was Albert Franz als die „nicht zu bestreitende Skepsis gegenüber dem Gedanken der neuzeitlichen Subjektivität"[46] bezeichnete.

Mit der Herausstellung des rosminischen Plädoyers für einen objektiven Idealismus möchte ich keinesfalls die anfangs selbst gesteckten kritischen Grenzen überschreiten und statt eines möglichen Diskussionsbeitrages aus rosminischer Warte zur aktuellen Diskussion nun doch Rosmini als vollgültige Autorität in dieser Diskussion stilisieren, was mir dann natürlich völlig zu Recht den Vorwurf der Mißachtung der von den beiden Rezensenten angemahnten „Bescheidenheit" in meiner Rosminiinterpretation einbrächte. Aus diesem Grund habe ich die Erörterungen ganz an der Kritik Rosminis an Fichte ausgerichtet: Nur indirekt lassen sich daraus Argumente für die derzeitige Letztbegründungsdiskussion gewinnen. Daß dies gleichwohl möglich ist, sollte diese Replik auf die beiden Rezensionen – ebenso indirekt – andeuten. Die tatsächliche Durchführung dieses Unternehmens wird jedoch die von Karl-Heinz Menke angeregte eigenständige Untersuchung[47] erfordern.

---

[40] Vgl. diesbezüglich etwa *A. Rosmini*, Filosofia del diritto, 6 Bände, herausgegeben von *R. Orecchia*, Padua 1967–1969, Band 1, 156, Anmerkung; T, 1741, im Vergleich etwa mit *G. W. F. Hegel*, Phänomenologie des Geistes, herausgegeben von *W. Bonsiepen* und *R. Heede*, Hamburg 1980, 53–62; *ders.*, Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein, herausgegeben von *F. Hogemann* und *W. Jaeschke*, Hamburg 1984, 53–65.

[41] Vgl. zu diesem Vorwurf *Danz*, Rezension, 1348.

[42] Zu diesem Begriff vgl. *K.-H. Menke*, Vorwort, in: *M. Krienke*, Theologie – Philosophie – Sprache. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis, Regensburg 2006, 5f.

[43] Es entspricht genau Rosminis Intention, wenn Müller einwendet: „In der postmodernen Subjektkritik bleibt ungesehen, was am Subjekt nicht egozentrisch, manipulativ, verfügend und beherrschend wirkt" (*K. Müller*, Das etwas andere Subjekt. Der blinde Fleck der Postmoderne, in: ZKTh 120 [1998] 137–163; 148).

[44] Vgl. *H. Verweyen*, Erstphilosophie nach dem „linguistic turn". Ein Grundproblem heutiger Fundamentaltheologie, in: ThPh 75 (2000) 226–235; 226; anderer Ansicht freilich *O. J. Wiertz*, Rezension: Verweyen, Hansjürgen, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, in: ThPh 74 (1999), 602–606; 605.

[45] Vgl. aber *H. L. Ollig*, Rezension: Müller, Klaus, Wenn ich „ich" sage. Studien zur fundamentaltheologischen Relevanz selbstbewußter Subjektivität, Frankfurt am Main [u.a.] 1994, in: ThPh 71 (1996) 302–304; 304.

[46] „Anders gefragt: Könnte nicht die Vorstellung von ‚Letztbegründung' als letztlich einziger Aufgabe philosophischer Denkarbeit Ausdruck eines durchaus problematischen Subjektverständnisses sein?" (*Franz*, Rezension, 42).

[47] Vgl. *Menke*, Rezension, 218.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

KNUTZEN, MARTIN, *Philosophischer Beweis von der Wahrheit der christlichen Religion (1747)*. Eingeleitet, kommentiert und herausgegeben von *Ulrich L. Lehner* (Religionsgeschichte der Frühen Neuzeit; Band 1). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2005. XLIV/257 S., ISBN 3-88309-335-1.

Allen Studierenden der Philosophie ist der Name von Martin Knutzen (= K.) als einer der Lehrer Kants bekannt. Aber von diesem zu seinen Lebzeiten gefeierten Denker wissen die meisten Studierenden und Dozenten heute nur noch, daß er das mathematisch-naturwissenschaftliche Interesse des jungen Kant gefördert hatte. Dieser etablierten Würdigung liegt als (allerdings meistens nur dem Namen nach bekannte) Quelle die Monographie „Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolffischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants" zugrunde, die Benno Erdmann 1876 veröffentlichte. Auch in den häufiger gewordenen Studien der letzten Jahrzehnte wird K. nur im Rahmen von Untersuchungen über Aufklärung und Pietismus um die Zeit Christian Wolffs behandelt. In der von Ulrich Lehner initiierten Reihe von Studien zur frühneuzeitlichen Religionsgeschichte sowie von seltenen Quellentexten dieser Epoche kommt nun K. direkt mit seinem eigenen religionsphilosophischen Hauptwerk zu Wort, und zwar in einem Bd., für den der Herausgeber Sorge dafür getragen hat, daß der moderne Leser nicht die Hürde der deutschen Frakturschrift überwinden muß.

Das Buch stellt eines der ersten protestantischen theologischen Werke im deutschsprachigen Raum dar, die zur Gattung der Apologetik gehören. Damals, in der ersten Hälfte des 18. Jhdts., ging es nicht mehr um die einzigartige Autorität der Heiligen Schrift im Unterschied zur diesbezüglichen katholischen Position, sondern um die Abwehr des Deismus, insbesondere des englischen, etwa von Toland, Chubb und Tindal. Denn dieser wirkte, mit seiner Reduktion der Religion auf eine natürliche, der bloßen Vernunft zugängliche Religion, als der radikale Gegner des Christentums überhaupt als geoffenbarter, übernatürlicher Religion. Es galt deshalb, die Unhaltbarkeit eines Gegners zu beweisen, der das ganze kirchliche Christentum diesseits der inneren Spaltungen in seiner Existenz bedrohte.

Hieraus erklären sich zwei Grundauszeichnungen des „Beweises": erstens argumentiert K. ausgesprochen rational dahingehend, daß die Vernunft allein dem tatsächlichen geistesgeschichtlichen und existentiellen Zustand der Menschheit nicht gewachsen ist; zweitens verzichtet er angesichts der gemeinsamen Gefahr wohltuend darauf, die konfessionellen Unterschiede hervorzuheben und die entsprechenden Polemiken innerhalb der christlichen Religion aufzugreifen.

Der Beweis setzt den Status der Menschheit in einer Schuld wegen ihrer Übertretung des natürlichen Sittengesetzes voraus, also in einem Ungehorsam, dessen Größe entsprechend der Unendlichkeit des Schöpfers, gegen den die Menschen rebelliert haben, unendlich ist. Aufgrund seiner Heiligkeit kann Gott den Menschen nicht ungestraft lassen: wenn nicht in diesem Leben, so doch nach dem Tod. Dies aber schließt nicht aus, daß Gott den Menschen nicht begnadigen kann, falls es ein Begnadigungsmittel gibt, durch das der doppelte Zweck der göttlichen Strafe auf andere, ja sogar bessere Weise erreicht werden kann als durch die Vollstreckung der Strafe (2. Abteilung). Dieser Zweck ist einerseits die Offenbarung der Heiligkeit Gottes, andererseits die Förderung des Gehorsams gegen Gott, dessen Befehle auf die wahre Glückseligkeit des Menschen abzielen. Da nun die Vernunft nicht imstande ist, sich ein solches Begnadigungsmittel auszudenken, ist eine besondere göttliche Offenbarung nötig. Diese Offenbarung muß zwei Merkmale besitzen: Sie muß dem doppelten Zweck jeglicher göttlichen Strafe gerecht werden, und zugleich durch ein unwidersprechliches Wunder bestätigt werden.

Die Untersuchung des ersten Merkmals gibt dem Autor die Möglichkeit, negativ die Insuffizienz und damit die Unbegründetheit aller übrigen Religionen außer dem Christentum zu zeigen: heidnische, mohammedanische und jüdische (3. Abteilung), und positiv den Hauptinhalt der christlichen Religion darzulegen, insbesondere die Geheimnisse der Dreifaltigkeit und des „Versöhnungstodes des göttlichen Mittlers", sowie die christliche Lehre von Buße und Glaube als Bestandteile der Begnadigungsordnung (4. Abteilung). Anschließend wird die innere Zweckmäßigkeit desselben Begnadigungsmittels im Hinblick sowohl auf die Verherrlichung Gottes als auch auf den Menschen untersucht, dessen gläubige Annahme der Begnadigungsordnung als vernunftgemäß gegen die Einwände der Deisten erwiesen wird (5. Abteilung).

Nachdem K. die Göttlichkeit der christlichen Offenbarung aus ihrem ersten, inneren Kennzeichen bewiesen hat, behandelt er das zweite, äußere Kennzeichen, nämlich die „Gewißheit der Geschichte der Auferstehung Jesu vom Tode, als eines großen Wunders, wodurch seine Lehre bestätigt worden ist". Der Verf. bespricht zunächst die Gründe, auf denen die Gewißheit einer Geschichte überhaupt beruht, um dann weitläufig auf die Gründe einzugehen, die zugunsten der Gewißheit der christlichen Offenbarung sprechen: das Zeugnis der Apostel, der ersten Christen, insbesondere der Märtyrer, die Zuverlässigkeit der Schriften des Neuen Testaments und der außerchristlichen historischen Dokumente.

Das rationale Rüstzeug, womit K. seine Apologie des Christentums ausgeführt hat, stammt hauptsächlich von Wolff, mit dessen Philosophie er sich in seinen Studienjahren unter anderen durch seinen Lehrer, den Theologieprofessor Franz Albert Schultz, Leiter des Collegium Fridericianum, vertraut gemacht hatte. Vor allem an den Stellen des „Beweises", wo er die Prinzipien und die Grundlehren seiner Schrift darlegt, verweist er auf die Werke Wolffs, insbesondere auf die „deutsche Metaphysik". Auf den Einfluß von Schultz geht auch die Anhänglichkeit K.s an den Pietismus zurück. Der „Beweis" kann in seiner Art als ein geglücktes Produkt der Kombination von Rationalismus Wolffischer Prägung und tief religiösem Pietismus angesehen werden. Eine Kombination, die sich am aufallendsten in der Verbindung von „mathematischer Lehrart" in der Argumentation, wie es im Titel des Buches heißt, und offenem, warmherzigem Eifer für die Heilswahrheit zeigt. Auf weite Strecken liest sich dieser „philosophische Beweis" wie eine geistliche Meditation.

Außer dem im Buchtitel genannten „Beweis" wird im vorliegenden Bd. die Apologie der christlichen Religion durch zwei andere, kürzere Schriften vermehrt, die schon K. 1742 anläßlich der dritten Auflage dieses Werkes beigefügt hatte. Die erste, „Vertheidigte Wahrheit der christlichen Religion gegen den Einwurf, daß die christliche Religion nicht allgemein sey", verfolgt das Ziel, das kurz vorher ins Deutsche übersetzte Werk Tindals „Christianity as old as the creation" zu widerlegen. Der englische Deist hatte den Absolutheitsanspruch des Christentums mit dem Argument bestritten, daß eine historische, in einer partikulären Kultur ergangene Offenbarung nicht allgemein verpflichtend sein kann. Auf zwei Ebenen setzt sich K. dem entgegen. Erstens: Die ursprüngliche Offenbarung an unsere Stammeltern sei tatsächlich für alle ihre Nachkommen gedacht gewesen, insofern sie dieselbe hätten weitergeben sollen. Daß sie nun dies durch den Sündenfall vereitelten, sei billigerweise kein Grund dafür, daß Gott durch eine unendliche Anzahl von Wundern seine Offenbarung für jeden einzelnen Menschen wiederhole. Denn durch die erneute Offenbarung an ein besonderes Volk und durch den Missionsbefehl Christi seien alle Menschen prinzipiell in der Lage, mit dem Evangelium bekannt zu werden. Zweitens: Auch diejenigen, die nicht zur Erkenntnis des Christentums gelangen, können gerettet werden, wenn sie gemäß dem unserer Vernunft zugänglichen Naturrecht und der natürlichen Religion leben. Außerdem vermögen die Deisten nicht zu beweisen, daß „diejenige, welche des Lichtes der Natur sich gebührend bedienet, nicht im Falle der Noth auch auf außerordentliche Art zur Erkenntnis des Evangeliums oder einer nähern Offenbarung" des Willens Gottes gebracht werden (§ 10). Damit vertritt K. eine dem Zweiten Vatikanischen Konzil an einigen herausragenden Stellen entsprechende „inklusivistische" Heilslehre (LG 16; GS 16).

Die letzte Schrift, „Betrachtung über die Schreibart der Heiligen Schrift und insbesondere über die Mosaische Beschreibung der Erschaffung der Welt durch ein Göttli-

ches Sprechen" geht auf die Worte „Gott sprach, es werde - und es ward" ein, mit denen Gen 1 die „Abteilungen" der Schöpfungsgeschichte ausdrückt, um die Einfachheit und zugleich Erhabenheit der biblischen Sprache zu zeigen. Mittels einer Analyse des menschlichen Sprechens weist K. nach, daß in den Worten von Mose ein analoges Verständnis der Freiheit, Weisheit, Transzendenz und Schöpferkraft Gottes liegt, wie es nur die höchste philosophische Spekulation erreichen konnte und die christliche Dogmatik braucht. Mehr noch, er findet in denselben Worten „noch ein höheres Geheimnis verborgen" (6), nämlich das Hervorgehen des ewigen Sohnes Gottes aus dem Vater. Damit schließt sich K., ohne sie zu nennen, an die Augustinisch-Thomasische „analogia psychologica Trinitatis" an (vgl. S.th. I, q.27).

Der Herausgeber hat dem Buch eine ausführliche Einleitung mit hilfreichen Informationen historischer, biographischer und bibliographischer Art vorausgeschickt. Bei einem belesenen Autor wie K. machen sie eine stattliche Anzahl von Fußnoten aus. Zu ihnen kommen noch Erläuterungen philosophischen oder historischen Inhalts hinzu, gelegentlich auch der Hinweis auf weiterführende moderne Literatur. Damit bietet das Buch ein wertvolles, abgerundetes Instrument zur Erforschung einer der menschlichen und kulturellen Komponente der Zeit von der Reformation bis zum Untergang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Gerade Autoren aus der zweiten Reihe können für die Kultur einer Epoche repräsentativer sein als die der ersten Reihe mit den Spitzen, aber auch nicht selten mit der Isoliertheit ihrer Genialität. G. B. Sala S. J.

Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie. Herausgegeben von *Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer.* Freiburg i. Br.: Herder 2003. 520 S., ISBN 3-451-28068-X.

Die Intention des vorliegenden Lexikons ist es nicht, andere philosophische Nachschlagewerke zu ersetzen oder gar abzulösen, sondern es möchte lediglich „eine auf den theologischen Kontext zugeschnittene Ergänzung" (8) derselben bieten und dabei jene Begriffe erklären, „die einem Team von jungen und nicht mehr ganz jungen in Forschung und Lehre Arbeitenden heute wichtig und unverzichtbar erscheinen" (7), um die philosophischen Grundlagen des theologischen Gegenwartsdiskurses zu verstehen. Sicherlich wird man dem Lexikon bescheinigen können, daß es in puncto Problembewußtsein auf der Höhe der Zeit ist.

So wird etwa in dem Artikel ‚Glauben' die heutige Glaubenssituation durchaus zutreffend beschrieben, wenn es dort heißt, entgegen den vielfach geäußerten Erwartungen vom Sieg der Glaubenslosigkeit über den Glauben sei „das Gegenüber zum christlichen Glauben ... weniger ein atheistischer Unglaube als vielmehr ein diffuser (Aber-)Glaube" (175). Zum einen komme dieser „in den vielfältigen Gestalten postmoderner, aus unterschiedlichsten Elementen zusammengestrickter ‚Patchwork-Religiosität' daher, zum anderen aber ... als den Glauben simplifizierender, aber um so fanatischerer religiöser und teilweise zugleich politischer Fundamentalismus" (ebd.). Damit sei freilich „ein grundlegend glaubensloses bzw. glaubensfeindliches, dezidiert atheistisches Selbstverständnis gerade nicht einfach erledigt" (ebd.). So werde etwa „im Kontext eines von den Fortschritten der Biotechnologie beeindruckten wissenschaftlichen bzw. öffentlichen Bewusstseins, das den Menschen auf seine Gene reduzieren zu müssen vermeint bzw. reduziert wissen möchte, zusammen mit der damit verbundenen Eskamotierung jeglicher geistigen Dimension auch der Glaube an Gott für endgültig widerlegt angesehen" (ebd.). Ergänzend hierzu wird in dem Artikel ‚Gott' als Signum der Gegenwart eine ausgesprochene Gottvergessenheit herausgestellt. Die ‚Sache mit Gott', so heißt es hier, scheine „für viele Zeitgenossen erledigt zu sein" und „bestenfalls als offene Frage oder als – vielleicht ästhetisch motivierte – Erinnerung geduldet zu werden" (178). Wenn für besagte Zeitgenossen Gott heute tot sei, dann sei dies anders als zu Nietzsches Zeiten „kein elitäres Geheimnis mehr, sondern schiere Banalität" (ebd.). Angesichts dieser Situation könne es sich die Theologie nicht leisten, „von Gott unkritisch und beruhigend daher zu reden" (ebd.). Zustimmung verdient gewiß auch, wenn der Artikel ‚Gott' in die Feststellung einmündet, theologisch wie philosophisch spitze sich das komplexe Gottesproblem auf die Frage zu, „ob wir es bei Gott heute mit einem bloßen Begriff, Wort,

Bild oder ähnlichem zu tun haben, oder ob Gott ‚ist', d. h., ob diesem Wort jenseits allen Meinens ‚Etwas', und zwar etwas Reales, also auch mehr als eine bloße Denkmöglichkeit, entspricht" (180). Eine Theologie, die sich einer solchen Frage entziehen möchte, könne sich zwar als Hermeneutik von Texten oder auch von Seelenzuständen verstehen, müsse sich aber die Frage gefallen lassen, „ob sie damit dem Wahrheit suchenden und in diesem Sinn glaubenden bzw. glauben wollenden Menschen überhaupt gerecht werden kann" (ebd.).

Die Problemlage der Metaphysik in der Gegenwart wird korrekt beschrieben, wenn es in dem Artikel ‚Metaphysik' heißt: Obwohl die Metaphysik im 19. und 20. Jhdt. „Gegenstand heftigster Kritik" war, werde auch in der Gegenwartsphilosophie „die Frage nach der Möglichkeit einer Metaphysik nach Kant nicht nur gestellt, sondern in vielfältiger Weise positiv beantwortet, gerade auch im Raum der Analytischen Philosophie", wobei zu beachten bleibe, daß diese sich mittlerweile in eine „dermaßen weite Bandbreite von Ansätzen diversifiziert hat, dass Ansätze zu neuen Metaphysiken darin unschwer Platz finden" (269). Als signifikant könne in diesem Zusammenhang sowohl die Wiederentdeckung vieler Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik gelten bzw. deren „differenzierende Fortschreibung in den Themenstellungen Identität und Existenz, Einzeldinge und Universalien, Ereignisse und Dinge" (ebd.). Ebenso sei derzeit die Rückkehr der philosophischen Gottesfrage, des Schlußstücks aller klassischen Metaphysik, „auf höchst verschiedenen Weisen in Gang" (ebd.). Abschließend wird all denen, die, oft ohne sich der Implikationen einer solchen These genügend bewußt zu sein, einer postmetaphysischen Theologie das Wort reden, ins Stammbuch geschrieben: „Insofern es Theologie mit dem letzten Warum bzw. mit einer über Faktizität hinausreichenden ‚Transzendenz', also mit Gott, zu tun hat, ist die Frage berechtigt bzw. gar unausweichlich, ob Theologie ohne Metaphysik überhaupt denkbar und möglich ist" (ebd.).

Deutlich Position bezieht das Lexikon auch hinsichtlich der Frage Theologie und Ontologie, wenn es in dem Artikel ‚Ontologie' heißt, christliche Theologie verstehe sich „als Erkenntnis von Wirklichkeit" (301) und gehe daher für ihre Behauptungen (sprachanalytisch gesagt) ‚ontologische Verpflichtungen' ein. Die Aufklärung dieses Wirklichkeitsbezugs könne aber nicht anders als durch den Gebrauch ontologischer Kategorien erfolgen. Dabei stelle sich für die Theologie „eine Herausforderung ganz eigener Art … in Gestalt der Frage, welche Art von Ontologie den Belangen der christlichen Theologie am angemessensten ist" (ebd.).

Eine spezielle Perspektive auf das Metaphysikproblem ergibt sich schließlich dadurch, daß in das Lexikon ein eigener Artikel ‚Erstphilosophie' aufgenommen wurde. Gegen die Annahme einer transzendentalpragmatischen Erstphilosophie wird in dem Artikel eingewandt, dessen Marginalisierung des Subjektgedankens zugunsten kommunikativ-intersubjektiver Strukturen werfe die kritische Frage auf, ob es sich hier wirklich um ein eigenständiges Paradigma handle oder nicht vielmehr lediglich „um eine hermeneutisch-pragmatisch erweiterte Variante des bewusstseinstheoretischen Modells" (125) von Erstphilosophie. Kritisch setzt sich der Artikel sodann mit der Konjunktur einer protoästhetischen Erstphilosophie auseinander, die seit den 90er Jahren zu beobachten sei und ihrem Selbstverständnis nach die Struktur bisheriger Erstphilosophie sprengte. Denn von ihr würden Elementarstrukturen der Welt- und Selbstbeschreibung unter Berufung auf Wittgenstein „in eine ‚schwebende' Verfassung, d. h. einen Status jenseits von rational und irrational gebracht" (ebd.), mit der Folge, daß Begründungsoperationen nur noch relativ, fragil und schwankend ausfallen könnten, die Möglichkeit einer rationalen Entscheidung für oder gegen einen bestimmten Beschreibungsansatz also nicht mehr gegeben sei und nur noch die Möglichkeit einer ästhetischen Operation bliebe. Mag eine solche protoästhetische Option auch Theologien entgegenkommen, „die ihrem Diskurs das begründungsfreie Schweben ein Recht im Chor der Weltanschauungen eingeräumt glauben" (126) – faktisch erweisen sie der Theologie, wie der Artikel weiter ausführt, mit ihrer Preisgabe des Rationalitätsbegriffs einen Bärendienst. Daher seien ihnen alternative Ansätze, die einer bewußtseinstheoretischen Erstphilosophie theologische Relevanz zusprechen, auf jeden Fall vorzuziehen. Denn mit ihrer Hilfe sei es möglich, die unausgewiesenen Evidenzen, von denen protoästhetische Ansätze zehren,

durch subjekttheoretische Analyse aufzuklären und ausdrücklich zu machen. So gesehen bündelt sich, wie der Artikel abschließend feststellt, „im Verhältnis zur Erstphilosophie ... die Debatte um die erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Grundfragen von Theologie als solcher" (ebd.).

Der Artikel ‚Philosophie und Theologie' enthält die kritische Feststellung, zu der weitreichenden Verhältnislosigkeit zwischen Philosophie und Theologie in der Gegenwart sei es nur deshalb gekommen, „weil das amtlich favorisierte Vermittlungsmodell des Thomas von Aquin nicht das leistet, was man von ihm erwartet" (311). Selbst wenn der Vermittlungsversuch des Aquinaten im Rahmen seiner sozio-kulturellen Rahmenbedingungen auch genial war, so zeitigte er nach Meinung des Lexikons doch problematische systematische Folgen. Thomas gelinge zwar die Einordnung der Theologie in den aristotelischen Wissenschaftskosmos, aber damit lege er zugleich „die Basis zu dem, was später zu einer ‚Stockwerk-Theologie' wird, die einem autoritativen – bisweilen autoritären – Grundmuster folgt, das die essentials des christlichen Glaubens einer übernatürlichen (und lehramtlich verwalteten) Instruktion überantwortet" (312). Ein Vermittlungskonzept von der Durchgeklärtheit des Anselm werde „der Sache nach erst wieder von M. Blondel erreicht, nach dessen Scheitern von Karl Rahner in ‚Hörer des Wortes' ... und dann von H. Verweyen" (ebd.), während in der Enzyklika ‚Fides et ratio' sich Thomanische und Anselmische Motive vermengten.

Entsprechend kritisch ist der Artikel ‚(Neu-)Scholastik' ausgefallen, denn für das Lexikon stellt die Neuscholastik trotz ihrer Leistungen für die kritische Erschließung und Sicherung scholastischer Quellen eine „intellektuelle Katastrophe" (293) dar, weil sie eine radikale Gegenposition zur neuzeitlichen Philosophie seit Kant bezog und diese als ‚antichristliche Revolution' denunzierte. Weiterhin läßt es auch keinen Zweifel darin, daß die Neuscholastik unbeschadet ihres Anspruchs keine erneuerte Scholastik war.

So betont der Artikel ‚Thomismus', der Unterschied zwischen Thomas und dem Thomismus lasse sich gut an der Differenz des argumentativen Stils exemplifizieren. Die Sachabschnitte setzten in der Neuscholastik nicht mehr mit Fragen, sondern mit Thesen unter Angabe des autoritativen Verpflichtungsgrades ein, und die argumentativen Beweisführungen der Scholastik wichen lehramtlichen Vorgaben. An die Stelle der Autorität der Wahrheit und der dialogischen Wahrheitsfindung trete die autoritative Lehre. Ausdrücklich wird in dem Artikel außerdem vermerkt, daß es der Theologie nur mit großer Mühe gelungen sei, in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. ihre „Zementierung ... in einem (vermeintlich!) dem Aquinaten verpflichteten Denken" (408) aufzubrechen und „zu einer neuen Form von Thomismus zu kommen, die sich, anders als der Neo-Thomismus, an einen kritisch-produktiven Anschluss an die neuzeitliche Philosophie wagt" (408f.). Konkret wird hier auf den frühen K. Rahner, auf G. Siewerth, J. B. Lotz, M. Müller und B. Welte verwiesen. Gleichzeitig wird aber auch auf neuere Bemühungen hingewiesen, die wiederum darauf hinauslaufen, „einen Thomismus zu etablieren, der sich ausdrücklich gegen Brückenschläge zur modernen Philosophie richtet" (409).

Für die deutschsprachige Theologie der Gegenwart ist, wie in dem Artikel ‚Theologie' ausgeführt wird, vor allem die Spannung charakteristisch „zwischen den Verfechtern einer an der Synthese von Theologie und Philosophie festhaltenden, und zwar näherhin am Gedanken der ‚Letztbegründung' orientierten, also transzendentalphilosophisch ansetzenden Theologie einerseits (vor allem Th. Pröpper, K. Müller, H. Verweyen) und einem solchen Syntheseversuchen gegenüber eher kritischen und deshalb z.B. hermeneutisch-narrativ, praktisch oder auch neu offenbarungspositivistisch konzipierten theologischen Denken andererseits (J. B. Metz, E. Arens, Th. Ruster u. a.)" (406f.). Im übrigen sieht der Artikel die Gefahr, daß die Theologie nicht mehr von ihrer eigenen Sache, sondern nur noch von ihrer Nützlichkeit und Brauchbarkeit her gesehen wird. Unter diesem Gesichtspunkt falle dann das, was Theologie ursprünglich konstituiert, nämlich kritische Gott-Rede zu sein, kaum noch ins Gewicht. Doch müsse es nicht dabei bleiben. Wenn man nämlich kritisch in den Blick nehme, was sich hinter der mit dem Stichwort ‚Neue Religiosität' verbundenen globalen Entwicklung verbirgt bzw. abzuzeichnen droht, dann könne das ursprüngliche Programm von Theologie neue Bedeutung gewinnen, „die offensichtlich nicht zum Schweigen zu bringende religiöse Gott-Rede nicht

ungeschützt mythischen und pseudomystischen und schon gar nicht machtpolitischen Elementen und Strömungen zu überlassen (407)".

Erhellend für die Problemlage der Theologie in der Gegenwart sind zweifellos auch die Artikel ‚Subjekt' und ‚Selbstbewusstsein'. In dem Artikel ‚Subjekt' wird unterschieden zwischen „ersichtlich postmodern inspirierten Subjektverabschiedungen", die das Motiv leite, „eine wirkliche katholische Neuzeitdebatte zu überspringen" (385) und einer neuen Diskussion um den theologischen Rang des Subjektgedankens, die der Frage nachgeht, „ob es denn unter den Bedingungen der Moderne und (erst recht der Postmoderne) ohne Rekurs auf Strukturen des Subjekts eine vernunftförmige Vermittlung jener Unbedingtheit geben kann, ohne die die christliche Gottrede ihr Spezifikum einbüßt" (ebd.). Allerdings verschweigt der Artikel auch nicht die Existenz „alternative[r] Programme", die meist unter Berufung auf E. Lévinas „eine vom Gedanken der radikalen Andersheit des Anderen her bestimmte und damit kategorisch gegen die neuzeitliche abgesetzte Subjekttheorie" (ebd.) intendieren. Der Artikel ‚Selbstbewusstsein' verweist hingegen auf die neuerdings auch religionsphilosophisch und fundamentaltheologisch rezipierten Arbeiten D. Henrichs, die darauf abzielen, „die komplexe Problematik von Selbstbewusstsein gegen ihre naturalistischen, informations- und systemtheoretischen Auflösungen in eine existenzialphilosophische ... Lebensform einzubetten, die Selbstbewusstsein nicht ... als alles begründende Instanz beansprucht, aber dennoch in der Verständigung über ein bewusstes Leben so weit geht, dass sie sich auch den Fragen zu stellen wagt, die an den Grenzen des Wissens aufbrechen" (369). Treffend ist gewiß auch die Beobachtung des Artikels ‚Hermeneutik', daß Heidegger und Gadamer „konfessionell in markanter Differenz rezipiert" (188) würden, „der Katholik Heidegger primär evangelisch mit dem Resultat einer konfliktträchtigen theologischen Position (namentlich derjenigen R. Bultmanns), der Protestant Gadamer primär katholisch auf eine Weise, die ihn bis zur unmittelbaren Gegenwart zum katholischen Hausphilosophen macht, ohne dass die Hypotheken dieser Bezugnahme bis heute zureichend reflektiert worden wären" (188). Konkret weist der Artikel ‚Hermeneutik' in diesem Zusammenhang darauf hin, daß Gadamers Hermeneutik des Einverständnisses um eine Hermeneutik des Verdachts im Sinne einer kritischen Befragung von Sinnansprüchen ergänzt werden müsse, wobei freilich die Grenzen des dazu in Anspruch genommenen Modells der Psychoanalyse beachtet werden müßten. Analog heißt es im Artikel ‚Wirkungsgeschichte', Gadamer sei zwar im Recht, wenn er darauf hinweise, daß die Wirkungsgeschichte einer Überlieferung helfen könne, die rechte Fragehaltung ihr gegenüber zu gewinnen, doch sei über Gadamer hinaus auch damit zu rechnen, „dass uns Wirkungsgeschichte in einen Verblendungszusammenhang verstricken kann, der uns von der Wahrheit einer Überlieferung abschneidet" (442).

Zweifellos ist es ein Verdienst dieses Lexikons, daß es neben solider Basisinformation, etwa bezüglich bestimmter Essentials der analytischen Philosophie, die man in älteren Lexika vergeblich sucht, auch durchaus „eine exemplarische Momentaufnahme des philosophisch-theologischen Diskurses" (8) bietet, der eine ganze Reihe von Facetten aufweist. Bezeichnend ist, daß die Herausgeber selbst von einem ‚work in progress' sprechen, der angesichts der rasanten Entwicklung der Theologie in der Gegenwart ergänzungsbedürftig bleibe und daß sie kritische Rückmeldungen nicht nur für unvermeidlich, sondern auch für wünschenswert halten. Die „Unterschiedlichkeit der Ansätze" und „Zugriffsweisen" (ebd.), von der die Herausgeber weiterhin sprechen, läßt sich etwa anhand der Behandlung des Gottesbegriffs verdeutlichen. Im Artikel ‚Ereignis' wird positiv Heideggers „‚Kehre' vom Sein zum Ereignis" (117) in ihrer Bedeutung für die Theologie herausgestellt, weil durch die Identifizierung Gottes mit dem Ereignis dem Gottesverständnis „entgegen dem Missverständnis der Ewigkeit und Transzendenz Gottes im Sinne einer ... geschichtslosen Ontologie in der Tradition des Parmenides ein dynamisches, prozessurales und relationales Moment eingeschrieben" (118) werde und eine mißverständliche Identifikation Gottes mit einem höchsten Seienden und damit eine Verdinglichung Gottes vermieden werde. In dem Artikel ‚Sein/Seiendes' wird hingegen der Seinsbegriff nicht als solcher verworfen, sondern nur die Forderung nach der Entwicklung eines dynamischen Seinsbegriffs erhoben, „der eine rein biologisch-evolutionäre und damit perspektivische Sichtweise der Wirklichkeit ergänzt, um sie auf eine

der Vieldimensionalität der Wirklichkeit zugrunde liegende Einheit und Ganzheit hin zu überschreiten" (368). Zudem wird in diesem Zusammenhang angemerkt, damit stelle sich „die Frage nach dem absoluten und transzendenten, dem konkreten einzelnen zugrunde liegenden Sein aus philosophischer Sicht neu" (ebd.).

Der Artikel ‚Theismus' konstatiert schließlich: Der Theismus, der den Urgrund alles Seienden als eine mit Vernunft und Freiheit begabte Instanz bestimmt, müsse sich angesichts der modernen kosmologischen Befunde fragen lassen, wie er weiterhin von einem personalen Schöpfergott sprechen könne, ohne in den Verdacht einer projektiven Gottrede zu geraten; denn bereits bei G. Bruno habe der Gedanke eines unendlichen Alls zur Preisgabe des christlichen Gottes und namentlich der Christologie geführt. Wie es in dem Artikel weiter heißt, wäre die These zu prüfen, „ob die theistische Grundüberzeugung nicht überhaupt nur über eine entsprechend gedachte Christologie festgehalten werden kann, die sich mit einer ihrer Bestimmtheit durch das Gesetz der Analogie und der theologia negativa aufs Höchste bewussten Rede von Gott verbindet" (402).

Abschließend ein kurzer Hinweis auf einige Desiderate. Zu den Stichworten, die man in diesem Lexikon vermißt, gehören die Begriffe Person und Glück. Sie werden zwar in bestimmten anderen Zusammenhängen zwangsläufig erwähnt, doch hätten sie angesichts ihrer Bedeutung für den aktuellen Ethikdiskurs – man denke nur an die gegenwärtige bioethische Diskussion bzw. die aktuelle Debatte über das Problem des guten Lebens – zweifellos eine gesonderte Behandlung in einem Stichwort verdient. Bei dem Artikel ‚Ethik' vermißt man einen Hinweis auf die analytische Ethik. Von dieser ist zwar in dem Artikel ‚Metatheorie, Metaethik und Metatheologie' durchaus die Rede, aber angesichts der Tatsache, daß die analytische Ethik aus dem modernen Ethikdiskurs nicht wegzudenken ist, erscheint es sinnvoll, wenn darauf bereits in dem zentralen Artikel verwiesen wird. Bei dem Artikel ‚Erkennen' müßte sicherlich auch auf neuere epistemologische Arbeiten im angelsächsischen Raum eingegangen werden.

Generell kann man das Projekt eines solchen Lexikons aber nur begrüßen in Zeiten, in denen bei der Neuauflage eines bekannten theologischen Lexikons sogar auf den Artikel ‚Wahrheit' verzichtet wurde, den die beiden frühen Auflagen desselben Lexikons selbstverständlich enthielten.

H.-L. Ollig S. J.

Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe. Unter Mitarbeit von *Klaus Ebner* und *Ulrike Kadi* herausgegeben von *Helmuth Vetter* (Philosophische Bibliothek; Band 555). Hamburg: Felix Meiner 2004. 699 S., ISBN 3-7873-1689-2.

Als der Wiener Philosoph Helmuth Vetter 1996 zum Präsidenten der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie bestellt wurde, präsentierte er diesem Gremium das Projekt eines Wörterbuchs der phänomenologischen Begriffe. Aus seinem Kreis konnte er auch gleich hoffen, Mitarbeiter dafür zu gewinnen, was selbstverständlich die Mitarbeit anderer Fachleute nicht ausschloß. Acht Jahre später war das Werk vollendet. In seinem Zentrum stehen natürlicherweise die Begriffe, die Husserl geprägt hat, und diejenigen Begriffe, die in teils enger, teils lockerer Beziehung zu Husserl von Scheler und von Heidegger geformt worden sind. *Die* phänomenologischen Begriffe, in geschichtsloser Idealität, gibt es ja nicht. Man könnte sogar versucht sein, auf den bestimmten Artikel ganz zu verzichten und nur von einem Wörterbuch *phänomenologischer* Begriffe zu sprechen, wenn die verschiedenen Begriffsschöpfungen nicht doch durch ein gemeinsames Ideal und durch eine gemeinsame Geschichte miteinander verknüpft wären.

Der Hg. unterscheidet selbst zwei Typen phänomenologischer Begriffe: erstens methodologische Begriffe, in denen sich das Besondere des phänomenologischen Willens und Vorgehens objektiviert; Beispiele sind etwa „Phänomenologie", „Reduktion", „Intentionalität" und „Evidenz"; zweitens klassische, aber phänomenologisch umgeprägte Begriffe wie „Welt", „Bedeutung", „Bewußtsein". Man könnte und müßte noch eine dritte Klasse von Begriffen hinzufügen, die im Wörterbuch behandelt werden, nämlich solche, die wie „Erinnerung", „Raum", „Gott", „Strafe", philosophische Themen ohne konstitutiven Bezug zu einer speziellen Methode nennen.

Es scheint klar, daß das Rückgrat des Lexikons von den Begriffen der ersten Klassen gebildet sein muß, und das heißt auch: den Begriffsschöpfungen Husserls und der ihm nahestehenden Autoren bzw. anderer Autoren in der Zeit ihrer Kreativität, die ausdrücklich auf Husserl Bezug nimmt. Ob der spätere Heidegger noch zur Phänomenologie zu rechnen ist, ist dabei sehr die Frage. Ob Foucault jemals als Phänomenologe zu bezeichnen ist, ebenfalls. Die Hgg. lösen dieses Problem durch eine Doppelstrategie: Die grundsätzlichen und längsten Artikel gelten den „Rückgrat"-Begriffen Husserls; doch verzichtet man nicht auf eine große Vielfalt von Phänomenologie-Varianten und „phänomenologischen" Autoren, wie etwa, neben den schon genannten, Reinach, Conrad-Martius, Merleau-Ponty, Sartre, Patoćka, Lévinas, Ricœur, Derrida, Arendt, Rombach und Waldenfels, der die Reihe zur Gegenwart hin abschließt.

Das *Wörterbuch* ist sorgfältig gearbeitet. Es stellt eine echte Hilfe dar, für die man den Herausgebern und dem Verlag dankbar sein muß. Einige Beiträge, die mir besonders gelungen erscheinen, seien herausgegriffen: Bedeutung (Vetter), Einstellung (Sepp), Erinnerung (Giese), Frage (Pöltner), Hören (Pöltner), Phänomenologie (Vetter), Welt (Vetter). Vermißt habe ich einen Beitrag zur „Fundierung". Eine kleine Korrektur: Heideggers „Geviert" geht nicht (234) auf Hölderlin zurück, sondern auf die Aristotelische Lehre von den vier Ursachen („Die Frage nach der Technik"). G. Haeffner S. J.

Heidegger, Martin, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (Gesamtausgabe; Band 62). Herausgegeben von *Günther Neumann*. Frankfurt am Main: Klostermann 2005. XXIII/451 S., ISBN 3-465-03430-9.

Der vorliegende Bd., mit dem die Veröffentlichung der frühen Freiburger Vorlesungen abgeschlossen ist, ist zusammenzusehen mit Band 61 der HGA. Aus beiden sollte das große Aristoteles-Buch herauswachsen, das Heidegger (= H.) damals plante, das er aber dann, etwa im Jahr 1924, aufgab zugunsten von „Sein und Zeit". Daß diese Umplanung möglich war, setzt einerseits voraus, daß schon „Sein und Zeit" I, nicht erst II, als eine zutiefst historische Auseinandersetzung und Selbstsituierung zu lesen ist, eben dem Autor gegenüber, der letztlich der für die abendländische Philosophiegeschichte allein entscheidende ist und deswegen von Thomas von Aquin zu Recht einfach „der Philosoph" genannt wird: Aristoteles. Andererseits ist vorausgesetzt, daß das sogenannte Aristoteles-Buch von vornherein mehr als ein Buch über einen einzelnen Philosophen sein mußte, und sei er noch so bedeutend und sei er schon aus aller scholastischen Perspektive befreit. Es mußte ein Buch über „uns selbst" als Anfänger im Gegenüber zum ersten Anfang unserer Geschichte werden, die jetzt sich als abgeschlossen zeigte. Und so wurde es zu „Sein und Zeit", zur methodologisch hoch befrachteten „Anzeige der hermeneutischen Situation".

Der vorzustellende Bd. enthält zwei Texte: erstens die Rekonstruktion der vierstündigen Freiburger Vorlesung des Sommersemesters 1922 und zweitens den Wiederabdruck des von H.-U. Lessing schon veröffentlichten sogenannten Natorp-Berichts, den H. im Herbst 1922 für die Marburger (zu Händen von Paul Natorp) und gleichzeitig (zu Händen von Georg Misch) für die Göttinger Philosophische Fakultät ausgearbeitet hatte, um einen Einblick in seine Forschungen zu geben und sich um einen Lehrstuhl zu bewerben. Dieser Wiederabdruck ist ergänzt durch H.s Randnotizen auf seinem Manuskript und seinem Exemplar des Typoskripts.

Beim Text der Vorlesung handelt es sich wirklich um eine Rekonstruktion, weil hier H. nicht, wie sonst, ein durchgängiges Vorlesungs-Manuskript ausgearbeitet hatte. Er hatte ja schon das Buch im Sinn. Wenn er Textstücke ausarbeitete, dann tat er es bereits dafür. Für den Verlauf der Vorlesung, abgesehen von der Einleitung, war der Herausgeber Günther Neumann also auf Mitschriften angewiesen: in erster Linie auf die von Walter Bröcker, in zweiter Linie auf die von Helene Weis. In diesen Rahmen hat er die Texte eingearbeitet, die H. im Hinblick auf das geplante Buch geschrieben hatte. Es sind Interpretationen zu Met. I, 1–3 und zu Phys. I, 1–4, die schwerfällig und umständlich durch H.s eigene Übersetzungen eingeleitet werden.

Die ersten Kap. der „Metaphysik" liest H. als existentiale Genesis der Frage-*Haltung* auf *sophia* hin, im Ausgang vom faktischen Sichauskennen, das zum Sein in der Welt gehört. Der Übergang zum Philosophieren als Form des Existierens ist dadurch möglich, daß das faktische Sichauskennen schon begleitet ist von der Idee gesteigerten Wissens: besser wissen heißt genauer, umfassender, lehrbar wissen. Eine weitere Steigerung der *sophia* liegt darin, daß das Wissen aus der Beschränkung herausgenommen wird, das in der besseren Bewältigung der Lebensnotwendigkeiten liegt. Es wird um seiner selbst willen gesucht. Dadurch aber löst sich sein Bezug zum Leben nicht auf, im Gegenteil. Dieses erhält die Qualität der Erhellung, und damit der Selbstzeitigung *(energeia)* nach dem Vorbild des göttlichen Lebens. – Den *Gegenstand* des radikalen Fragens, das „Sein", bestimmt Aristoteles nach H. in der „Physik". Sein ist das Womit des vernehmend-durchsprechenden Umgangs. Es ist nicht, wie die Eleaten meinten, schon zugänglich im einfachen Vernehmen und Ansprechen, sondern erscheint erst in den gedoppelten Form des „ti kata tinos". Nur so ist seine Bewegtheit faßbar. Seiendes als bewegtes zu erfassen heißt einerseits, es von Ursachen her zu erfassen, und andererseits, sein Sein als Einheit von *dynamis* und *energeia* zu denken.

H. fragt, aus welcher Vorhabe der Phänomene und aus welchem Vorgriff die Aristotelische „Ontologie" gelebt hat. Er macht deutlich, daß diese aus Motiven entstand, die nicht mehr im Ernst die unseren sein können. Welche Notwendigkeit für „Ontologie" besteht dann für uns? „Nur soweit die Ontologie *neue* Möglichkeiten der *Lebensausbildung* erschließt, ist sie philosophisch produktiv und wissenschaftlich relevant" (179). Ontologie heute darf jedenfalls nicht einem naiven Seinsglauben huldigen, zu dem man sich, der erkenntnistheoretischen Probleme müde, flüchtet. Sie muß vielmehr kritischer sein als jede Erkenntnistheorie. In der Phänomenologie sieht H. überhaupt die erste Gestalt kritisch begründeter, prinzipieller Ontologie (113. 179), d. h. der reflexen Stellung der Frage nach dem/einem Sinn von Sein. Was soll für uns „Sein" heißen? „Als Grundsinn des Seins ist anzusetzen *das* Sein, auf das es geschichtlich-historisch im faktischen Leben für dessen Faktizität [...] ankommt, [...] ein Sein, das also selbst in einer Grundbewegtheit des Lebens steht als das Worauf dieser Bewegtheit. [...] Der Seinssinn des Faktischen [aber] ist ein *Daß*-Sein". Er muß erst freigelegt werden, denn „im Sein des Lebens" und speziell bei Aristoteles und seiner Tradition „schiebt sich vor das *Daß* das *Was*" (180).

Von den beiden Texten, die diesen Bd. füllen, ist der Natorp-Bericht weit verständlicher als die Vorlesungsedition. Diese enthält immer wieder Passagen, die dem Leser das Gefühl vermitteln, zwischen den Kraftsprüchen und den Andeutungen H.s in der Luft zu hängen. G. Haeffner S. J.

Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen. Herausgegeben von *Markus Enders* und *Holger Zaborowski*. Freiburg i. Br.: Alber 2004. 558 S., ISBN 3-495-48108-7.

Der vorliegende stattliche Sammelbd., der auf eine Tagung zurückgeht, die anläßlich des 20. Todestages von B. Welte 2003 in Freiburg i. Br. veranstaltet wurde, ist nicht nur eine Hommage an den bekannten Freiburger Religionsphilosophen, sondern kann zugleich verstanden werden als Versuch einer Selbstverständigung der Freiburger religionsphilosophischen Schule und darüber hinaus auch als Versuch einer Ortsbestimmung der aktuellen religionsphilosophischen Forschung überhaupt.

Im Blick auf die Fülle der hier versammelten Beiträge muß der Rez. sich auf einige Schlaglichter beschränken. *K. Otte* geht den Bezügen von Welte und Nishitani nach (231–242), *P. Caropreso* den Bezügen von Welte und Kant (463–470), *P. de Vitiis* den Bezügen von Welte und Heidegger (471–484), *A. Garrido-Maturano* den Bezügen von Welte und Bloch (485–499) und *A. Wierzinski* den Bezügen von Welte und Siewerth (517–532). Von Welte inspiriert sind die Überlegungen von *S. Bohlen* über solidarisches Handeln als negative Theologie (327–337) und der Beitrag von *J.-C. Petit* über das Heilige in der konstruierten Welt (339–351). Eine produktive Aneignung des Welteschen Denkens dokumentieren weiterhin die Ausführungen von *G. Kruck* über Weltes religionsphilosophische Überlegungen als metaphysischer Stachel im Fleisch einer pragmati-

schen Religionstheorie (181–190) und *J. E. Hafners* Beitrag „Weltes Metaphorik vom Seindürfen" (501–516), der eine systemtheoretische Reformulierung von Weltes Religionsdenken unternimmt. Erhellend für Weltes Denkweg sind die Ausführungen von *K. Kienzler* über das Heilige im Denken Bernhard Weltes (287–297), hat doch Welte das Heilige in immer neuen Anläufen bedacht, weil er darin die „Grundkategorie des Religiösen" erblickte, so daß, wie Kienzler zu Recht betont, „[i]m Blick auf die Entwicklung dieses Begriffs ... die Entwicklung seines religionsphilosophischen Gedankens insgesamt verfolgt werden" (287) kann. Weltekritisch sind dagegen die Überlegungen von *S. Loos* ausgerichtet (203–218), der die Frage stellt, ob Weltes phänomenologische Erhellung religiöser Erfahrung wirklich nur an die Grenze des Glaubens führe, ohne diese zu überschreiten, oder ob sie nicht in Wirklichkeit diese Grenze bereits überschritten habe, jenseits derer sie zum Bekenntnis werde, das den Glauben voraussetzt. Auf Grenzen von Weltes religionsphilosophischen Ansatz weist auch *H.-J. Görtz* in seinen Überlegungen zur Sinnlogik und Denkwürdigkeit religiöser Vollzüge (403–424) hin. Welte unterschätzt nämlich nach Meinung von Görtz die Relevanz des linguistic turn für die Religionsphilosophie, während es Schaeffler gelinge, diese in seine religionsphilosophischen Überlegungen einzubauen.

Da Welte nicht der einzige Referenzautor der Freiburger religionsphilosophischen Schule ist, finden sich in dem Sammelbd. auch Beiträge zu Rosenzweig, Lévinas, E. Stein und Heidegger. Mit der theologischen Ästhetik Franz Rosenzweigs befaßt sich *F. P. Ciglia* (255–270), mit Lévinas' Religionsphilosophie *K. Wolf* (279–286) und mit der Möglichkeit einer phänomenologischen Religionsphilosphie bei Edith Stein *J. Kormos* (457–462). Außerdem enthält der Beitrag von Görtz auch wichtige Hinweise zum Denken seines leider viel zu früh verstorbenen Lehrers Klaus Hemmerle.

Bei den Beiträgen zu Heidegger wird deutlich, daß dessen Religionsdenken nach wie vor auch innerhalb der phänomenologischen Schule unterschiedlich interpretiert wird. So glaubt *S. McGrath*, in ‚Sein und Zeit' ein verborgenes theologisches Anliegen aufweisen zu können (271–278). Die Herausforderung für eine Heideggersche Phänomenologie der Religion, so meint er, sei „nicht das Problem der Onto-Theologie, sondern das verborgene Problem der lutherischen Gottverlassenheit" (278).

G. Figal hingegen richtet bei seiner Erörterung des Problems religiöser Erfahrung (175–180) den Blick auf die Passagen in Heideggers ‚Beiträgen zur Philosophie', die dem ‚letzten Gott' gewidmet sind, und vertritt die These, bei der Chiffre des letzten Gottes gehe es um „die Verwandlung des bislang geglaubten oder vorgestellten und derart das Leben bestimmenden Göttlichen in die reine Phänomenalität" (180).

Für *A. Denker* wiederum, der in seinem Beitrag auf „Heideggers Auseinandersetzung mit der Religion seiner Herkunft" (191–202) eingeht, kommt der späte Heidegger zu der Entdeckung, daß sein letzter Gott ein unpersönliches Seinsprinzip ist, vergleichbar dem Gott Spinozas. Denker richtet sodann den Blick auf Heideggers Rede vom kommenden Gott, den er mit dem Gott der Heimat in Verbindung bringt, und betont: „Der kommende Gott des Philosophen und der gestorbene Gott seiner Herkunft waren in ihrer jeweiligen Ferne am Ende seines Weges in den Hölderlinversen beziehungsweise in Psalm 130 und im Vaterunser gegenwärtig" (202), die an seinem Grab zu Gehör gebracht wurden. Insofern sei die Frage: Können wir noch wagen, Göttliches zu sagen? von Heidegger am Ende seines Denkweges positiv beantwortet worden.

B. Casper schließlich ist in seinem Beitrag über „Möglichkeiten, Grenzen und Chancen einer Philosophie der Religion heute" (11–26), mit dem der Sammelbd. beginnt, darum bemüht, Heidegger sozusagen mit ins Boot zu holen. Er kann zwar nicht leugnen, daß bereits der junge Heidegger gefordert hatte, die Philosophie müsse prinzipiell atheistisch sein, fragt aber sogleich weiter: „Aber läßt sich dieses ‚Postulat' angesichts des andersanfänglichen Denkens, welches das Ereignis aus dem ‚Gegen-einander-über' der ‚Sterblichen' und der ‚Unsterblichen', d.h. der ‚Götter', zu denken versucht, noch halten? Und wird es schon 1921 nicht nur aufgestellt, um der Versuchung zu wehren ‚Gott zu haben und zu bestimmen'?" (25). Als Beleg bemüht Casper hier die Aussage Heideggers, daß er sein Philosophieren nur als ‚fragendes Erkennen' verstehen könne und atheistisch in diesem Kontext nur meine: ‚sich freihaltend von verführerischer Religiosität lediglich beredender Besorgnis'. Dieses Heideggerzitat dient Casper gleichzeitig

als Brücke zu dem, was B. Welte unter ‚Christlicher Religionsphilosophie' verstand. Religionsphilosophie, so seine These, müsse „streng bei dem ihr als *fragendem Denken* Aufgegebenen bleiben". Wenn sie aber so verstanden werde, dann habe sie „eine große Chance, in der äußersten Gefährdung, in der sich Menschsein heute befindet, dennoch zu einer gelingenden Zukunft globalen menschlichen Miteinanders hinzuführen" (26).

Daß es in dem vorliegenden Sammelbd. nicht nur um eine schulinterne Selbstverständigung der Freiburger religionsphänomenlogischen Schule geht, zeigen u. a. die Beiträge von I. U. Dalferth, M. Enders, J. Greisch, R. Schaeffler, T. Schärtl und M. Theunissen. *I. U. Dalferth* befaßt sich mit dem Thema „Religion als Thema der Philosophie" (27–47) und gibt die folgende Aufgabenbestimmung der Religionsphilosophie: Diese sei weder Theologie noch eine religiöse Philosophie oder eine philosophische Religion, sondern „diszipliniertes Nachdenken über philosophische Probleme, die sich aus Verwirrungen über Phänomene im Feld der Religion ergeben" (32). *M. Theunissen* hingegen befindet am Ende seines Artikels „Philosophie der Religion oder religiöse Philosophie?" (89–99), jede Analyse von Religiosität, die mehr zu fassen bekommen wolle als das an Platon und Aristoteles demonstrierte Grundwissen, müsse bei einer bestimmten Religion ansetzen. Faktisch rekurriert Theunissen in seinen Ausführungen auf eine „Philosophie des Christentums" (99). Dieses Plädoyer für eine religiöse Philosophie, die nach Meinung von Theunissen durchaus „aus dem Dunstkreis des weltanschaulichen Geredes treten kann" (89), kommentiert er abschließend wie folgt: „Die religiöse Philosophie, die sich von einer Philosophie der Religion abstoßen mußte, kommt wieder bei einer an. Nur ist die anfängliche Trennung überwunden. Philosophie der Religion ist nicht mehr das Andere der religiösen, sondern deren Grund, und deren Grund kann sie sein, weil sie sich aus der Abstraktion einer Religion überhaupt in die Bestimmtheit des Hier und Jetzt zurückgenommen hat" (99). *T. Schärtl* nimmt in seinem Beitrag „Logische Form und Grammatik. Skizzen zu einer theologischen Sprachlehre in hermeneutischer Absicht" (435–450) die folgende Verhältnisbestimmung von Theologie und Religionsphilosophie vor: „Während Theologie auf die Regeln der christlichen Rede von Gott reflektiert und nach dem Ursprung solcher Regulierung fragt, muß Religionsphilosophie grundsätzlich danach trachten, erstens die Einwurzelung religiöser Rede im menschlichen Selbstvollzug, in der menschlichen Selbst- und Weltbeschreibung zu bedenken – also die prinzipielle strukturierende Kraft des Gottesbegriffs in der menschlichen Rede – und zweitens die Kriterien zu formulieren, die solche Rede mit den Standards vernünftigen Sagens korrelieren" (448). *R. Schaeffler* geht der Frage nach: „‚Das Heilige' und ‚der Gott' – oder: Wie kommt Gott in die Religion?" (157–173). Seines Erachtens benennen transzendentalphilosophische Gottesbegriffe „den Grund jener Hoffnung, die notwendig ist, wenn die Vernunft, im Durchgang durch ihre Dialektik, dazu fähig werden und bleiben soll, die begegnende Weltwirklichkeit so zu erfahren, daß … die … Bedeutungsmomente der Erfahrung in ihrer spezifisch religiösen Gestalt hervortreten" (172). Dabei stellt er allerdings klar: „Die Transzendentalphilosophie kann die Existenz dieses Hoffnungsgrundes nicht theoretisch beweisen. Aber sie kann darlegen, daß die Existenz dieses Grundes postuliert werden muß, wenn in der unvermeidlichen Dialektik der Vernunft deren Fähigkeit zum Aufbau einer Erfahrungswelt nicht endgültig zum Erliegen kommen soll" (ebd.). Im übrigen ist er überzeugt, „[p]hilosophische Begriffe von diesem Grunde einer in transzendentaler Hinsicht unentbehrlichen Hoffnung erweisen sich zugleich als geeignet, die religiöse Erfahrung auszulegen, in der allein Gott oder das Heilige ‚originär gegeben' ist. Erst so, als Interpretament der religiösen Erfahrung, ‚kommt der Gott der Philosophen in die Religion', ohne dieser ihren spezifisch religiösen Charakter zu rauben" (ebd.). *J. Splett* erörtert das Problem „Gottesbeweis aus Gotteserfahrung?" (133–155). Ausgehend von der Anselmischen Gott-Evidenz bei Bonaventura und Descartes' Weg zu Gott sieht er im Gottesbeweis eine „Selbstreflexion des Denkens hinsichtlich seiner Wesensverfassung als ‚finitum capax infiniti'", die sich in doppelter Richtung vollziehen lasse: „einmal im Blick auf die Geist und Freiheit eignende Dynamik zum Selbstüberstieg auf das *Unendliche* hin, sodann im Blick auf ihr Getroffensein durch den Anspruch des *Unbedingten*" (147). *M. Enders* stellt die Frage: „Ist ‚Religion' wirklich undefinierbar?" (49–87) und glaubt nach einem – allerdings notgedrungenen – „provisorische[n] Durchgang durch das … Selbstverständnis der fünf

Weltreligionen" (85f.), eine gemeinsame Grundüberzeugung ausmachen zu können, die ihnen allen gemeinsam ist. Ihm zufolge sehen „alle fünf Weltreligionen ..., wenn auch auf zum Teil unterschiedliche Weise, den Entstehungsgrund von Religion in dem umfassenden Mangel an anwesender, d.h. reiner Gegenwart, der alles irdische, mithin raumzeitliche Dasein des Menschen kennzeichnet" (86). *J. Greisch* sieht bei seinem Plädoyer für eine hermeneutische Wende der Religionsphilosophie (101–121) die Aufgabe einer hermeneutisch gewendeten Religionsphilosophie in einer „kritische[n] Analyse der Aneignungs- (bzw. der Verwerfungs-)Strategien ..., die das heutige Gespräch zwischen den Weltreligionen bestimmen" (121).

Die beiden Herausgeber halten das Bemühen um eine Phänomenologie der Religion nicht nur deshalb für angezeigt, weil damit ein legitimes akademisches Interesse befriedigt wird; vielmehr dürften ihnen zufolge „Überlegungen dieser Art angesichts der globalen geo-politischen Situation unserer Gegenwart auch für bestimmte politische Entscheidungsprozesse relevant sein, seien diese nationaler oder sogar internationaler Natur" (9f.). Als wichtiges Desiderat bezeichnen sie es in diesem Zusammenhang, „ein in seiner Geltung nicht auf das Christentum beschränktes, sondern religionsübergreifendes Religionsverständnis zu konzipieren, das als eine gemeinsame Verständigungsgrundlage im interreligiösen Dialog dienen könnte" (10). Dem wird man zweifellos zustimmen können. Begrüßenswert ist auch das Bemühen um Polyperspektivität, denn der Sammelbd. legt sich nicht eine strikte Beschränkung auf phänomenologische Arbeiten auf, sondern enthält, worauf im Vorwort ausdrücklich verwiesen wird, auch Beiträge aus transzendentalphilosophischer, hermeneutischer, pragmatischer und analytischer Perspektive. Allerdings ist die phänomenologische Perspektive eindeutig dominant. Was die analytische Philosophie angeht, so weisen Casper und Görtz gewiß mit Recht auf die Notwendigkeit einer Berücksichtigung sprachanalytischer Einsichten im heutigen religionsphilosophischen Diskurs hin, doch beschränkt sich die gegenwärtige analytisch orientierte Religionsphilosophie keineswegs auf Arbeiten zur religiösen Sprache. Ihr Verdienst besteht vor allem auch darin, daß sie dem Religionsphilosophen ein begriffliches Instrumentarium zur Verfügung stellt, auf das er schwerlich verzichten kann, wenn er das Gespräch mit der Gegenwartsphilosophie sucht, die, was von modernen Vertretern der Phänomenologie nicht immer genügend realisiert wird, auch auf dem Feld der Epistemologie und der Metaphysik in hohem Maße analytisch geprägt ist.

H.-L. Ollig S. J.

Bartscherer, Christoph, *Heinrich Heines religiöse Revolte*. Mit einem Vorwort von *Joseph A. Kruse* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 6). Freiburg i. Br.: Herder 2005. 639 S., ISBN 3-451-28515-0.

Heine verführt. Heinrich Heine verführt dazu, an die Grenzen der Kraft zu gehen, er fordert dazu auf, zahlreiche schöpferische Register zu bedienen, er zwingt dazu, sich mit vielen literarischen Arten und seinen wechselnden inhaltlichen Stellungnahmen auseinanderzusetzen, Standpunkte zu verlassen und neue einzunehmen und Gott und die Welt von innen und von außen zu besehen. Heine zieht an und stößt zurück. Unerfreulichste Lebensumstände, fast widerliche Handlungen sowie mitleiderregende Zufügungen im Leben dieses Heinrich Heine konnten es nicht verhindern oder waren gerade Ursache für unvergeßliche Situations- und Naturbilder in seinen Gedichten als auch klarsichtigsten philosophischen Einsichten in seinen Abhandlungen; und für vieles andere mehr. Mit diesem Heinrich Heine hat sich Christoph Bartscherer (= B.) intensiv beschäftigt; unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zur Religion, besser: zu den Religionen; denn neben der christlichen gilt Heines immer existentielles und immer distanziertes Verhältnis auch der griechischen und der römischen Religion. Es bilden Heines Kämpfe gegen und für Gott und die Götter – beide Gefechte werden geschlagen –, sein Spott sowie seine tiefe Ehrfurcht, den Gegenstand von B.s Forschungen. Ihre Frucht ist zu einem monumentalen Werk von fast 640 Seiten ausgereift.

Wer B.s Werk vorstellen und besprechen will, wird zuerst sagen müssen, daß sich B. in seinem Heine-Opus enorm hat herausfordern lassen. Er geht die Wege mit, die Heine ging, ohne jedoch Heine zu verfallen oder zum unkritischen Bewunderer abgesunken zu

sein, jedoch auch nicht zu seinem Verdammer. B.s Werk in seiner eigenen Vielfältigkeit und Mehrdimensionalität erschließt sich dem Leser vielleicht am ehesten, wenn ich auf mehrere Linien hindeute, die es durchziehen und formen.

Zuerst also: B. folgt Harry Heines Lebensweg (*13. Dezember 1797 in Düsseldorf; † 17. Februar 1856 in Paris), von der Erziehung im Elternhaus, über die Taufe (28. Juni 1825 in Heiligenstadt, ab nun nennt er sich Heinrich) durch die Auseinandersetzungen für und wider Kirchen, Religionen und Gott bis an das durch die Syphilis verursachte schmerzvollste und demütigendste Verdämmern in der Pariser „Matratzengruft" (540). Diese Lebenslinie dient B. nicht nur als ordnender Faden, sondern erschließt auch den Hintergrund einzelner Etappen dieses Ringens: So führt die Suche des jungen Studenten nach einer glanzvollen Zukunft und beneideten Karriere zum oft bereuten Schritt, sich taufen zu lassen; oder die bewußte Sorglosigkeit zur späteren Todeskrankheit. Die milderen Töne des Sterbenden sind nur einzuordnen, wenn man um seine Krankheiten und seine Kenntnis seines erbärmlichen Dahinsiechens weiß.

Sodann die *zweite* Linie oder das zweite Arbeitsfeld: B. will sämtliche Stellen aus den Heineschen Werken, welche mit Gott, Religion und Kirche zu tun haben, sammeln, zusammenstellen, aus ihrem Kontext rekonstruieren und ausdeuten; B. läßt keinen Satz Heines aus und übergeht keine Auseinandersetzung mit Freunden und Gegnern, die zur Öffentlichkeit gesprochenen Worte werden immer nachvollziehbar ausgelegt und versteckte Anspielungen ausfindig gemacht; und vor allem: B. geht wie ein Detektiv deren Spuren nach, die dem Nichteingeweihten kaum kenntlich sind und welche nicht selten in einem Gedicht oder einem Traktat Heines ihren Ausdruck gefunden haben. Allein dies setzt souveräne Kenntnis des gesamten Werkes voraus. Nur ein Beispiel: Heine setzte sich intensiv, ätzend, bitter, ehrfurchtsvoll mit der Eucharistie auseinander, und B. folgt konzentriert dieser sich im Werk Heines einmal vereinzelt und dann wieder geballt geführten Diskussion Heines mit Heine. Eine Spur führt zu Heines Gedicht „Belsatzar", in dem B. eine schon frühe Stellungnahme des Dichters zu diesem Sakrament erkennt. Im „Belsatzar" heißt es nun: „Und der König ergriff mit frevler Hand / Einen heiligen Becher, gefüllt bis am Rand. / Und er leert ihn hastig bis auf den Grund, / und er rufet laut mit schäumendem Mund: / Jehovah! Dir künd ich auf ewig Hohn – / Ich bin der König von Babylon." B. weist auf die „sakramentale Sinnträchtigkeit" und den „pseudorituellen Einsetzungsakt" des Gedichtes hin. Doch B. hat noch mehr im Sinn! Dieses Beispiel gibt uns eine gute Gelegenheit, sein akribisches Vorgehen zu beleuchten; denn nicht genug damit, daß B. nun zeigt, wie Heine diesen „gotteslästerlichen Frevel" ins Bild gebracht und – ihn verurteilend – dichterisch ausgeformt hat, B. spürt die beiden anderen Vorbilder noch auf, welche Heine für sein „Belsatzar"-Gedicht heranzog, nämlich das Gretchenlied „Es war ein König in Thule" aus Goethes „Faust", 1. Teil, als auch Lord Byrons „Visions of Belshazzar" (324). Beide Werke stellt B. vor, erläutert sie, und arbeitet Heines Verwertung beider Lieder und seine, von ihm bewußt vorgenommene Umformung heraus (324–327). Dabei gelingt es B., die Einsetzung des Sakramentes der Eucharistie insbesondere unter dem Gesichtspunkt der unverbrüchlichen und unzerbrechbaren Treue Gottes zum Menschen zu sehen, welcher die Treue zwischen den Menschen zu entsprechen habe – ein gewiß noch nicht überstrapazierter Blick auf die Eucharistie. Doch auch damit nicht genug! B. nimmt Heines bereits versteckte Anmerkung zur lebensnotwendigen Treue zum Anlaß, um auf Heines unglückliche Liebe zu seiner Cousine Amalie zu sprechen zu kommen. Sie wird ja nicht ihn, sondern den Rivalen ehelichen, und Heine kam sich vor wie eine „Opfergabe", die bei dem fröhlichen Tisch- und Eßgelage des frisch vermählten Hochzeitspaares zerlegt und verzehrt wird (331). Der Liebesakt selbst gerät Heine zum heidnischen Gegenakt zur Eucharistie, beide vollziehen für Heine eine Geistwerdung im Fleische (313). Dies möge als Beispiel für den Reichtum von B.s Arbeit genügen! Zur Aufschlüsselung zieht B. die Register der Philosophie und Theologie, so führt er jeweils – um nur eine Auswahl vorzuführen – so weit in den Platonismus (175f.), den Neuplatonismus (347), Kants Kritizismus (109–113 und 160) oder der Philosophie Franz Baaders (277–290) ein, um Heines Ansätze verständlich zu machen; im Laufe der Ausarbeitung bringt B. auch, um Heines Positionen zu erläutern, sorgsam zahlreiche theologische Themen, wie die Sündenbocktheorie (216f.), zur Sprache. Oder auch die Lehre vom Jüngsten Gericht (126). Heine trat, so B., für einen

vernunftgestützten Glauben ein, wobei er Vernunft keineswegs auf Zweckrationalität verkürzt sehen wollte. Heftig lehnte Heine Pascals „Wette" ab (136–141), da er deren kalkulierendes Moment für verfehlt hielt. Auch grenzte er sich von dem als „zu vernünftig" beurteilten Protestantismus ab (139f.), und wurde auch nie zum gehorsamen Kirchenmitglied, ja, B. wagt die Aussage, nie zum gläubigen Christen (73, 78).

Drittens will B. zwischen allen Lebensetappen Heines eine Verbindung und keine äußerliche, sondern eine innerliche herstellen, eine innerliche, welche Heines Selbstdeutung ernstnimmt. Er, Heine, kehre am Ende seines Lebensweges wie der verlorene Sohn in das Haus des Vaters zurück (572), ein Sohn, der sich dennoch nicht von seiner Revolte und nicht von seinen Blasphemien (595) distanzierte. Gott bleibt für Heine Reibungsfläche und Abstellplatz für so vielerlei abgründigen Haß; und gerade deshalb ist Gott ihm notwendig, denn nur dieser erträgt das Klagen und Anklagen. So nimmt auf dem Krankenbett der einstige Spötter fest an, daß Gott nun ihn verspotte (553), und doch läßt Heine auch dann nicht von ihm. Und nicht nur deshalb, weil sich seiner die Furcht vor der Hölle bemächtigte (562).

Und Jesus Christus? Wenn wir uns einige Titel vergegenwärtigen, unter welchen B. den Ablauf dieses ringenden Lebens Heines vorstellt, so treffen wir auf Überschriften wie: „Der Sündenfall eines jüdischen Dichters", gemeint ist die Taufe (34–53), „Heines Christus – Mystiker und Prophet der Freiheit" (68–78), „Götterkämpfe: Pan wider Christus" (117–123), „Säkularisierung christlicher Vorbilder" (203), und auf das wuchtigste Kap., überschrieben mit „Heines pagane Abendmahlslehre" (212–447) sowie das Kap. „Der Todgeweihte" (450–580). In diesen Abschnitten zeichnet B. behutsam das Ringen Heines um eine Beziehung zu Jesus Christus nach. Heine nimmt den mit der Taufe übernommenen Anspruch ernst, ein Christ zu werden. Sein Leben führt vom aktiven und eigenwilligen Ausgestalten (75–77) dieser Beziehung zum Sich-fallen-Lassen und Anvertrauen, und zwar durchaus vergleichbar der Haltung, wie Jesus Christus sich in die Hände des Vaters fallen ließ (580). Heine tritt mit Christus in eine Solidargemeinschaft (556), Heine fühlt sich als „Schmerzensmann" (566); Christus begegnet ihm als Lichtgestalt (71), als kosmischer Gottessohn (72), als Mörder der anderen Götter (118) und als Gekreuzigter, so in den Sätzen: „Ewiger Ruhm gebührt dem Symbol jenes leidenden Gottes, des Heilands mit der Dornenkrone, des gekreuzigten Christus, dessen Blut gleichsam der lindernde Balsam war, der in die Wunden der Menschheit herabrann" (575). Auch solche Sätze konnte Heine gelegentlich schreiben. Doch füllt er auch die Christusbeziehung wie die Gottesbeziehung mit Ablehnung, Ressentiments und ätzender Kritik auf (117–119; 436), um dann wieder Christus mit zarter Liebe und Ehrfurcht zu begegnen (70–78). B. verfällt nie dem Versuch, Heine für die eine oder andere Seite zu vereinnahmen, Heine läßt sich weder unter die völligen Verächter des Glaubens noch unter die geläuterten Christen einreihen. So blieb für ihn die Auferstehung „eine Provokation" (73, 435–438), was bezeugt, daß er sich mit ihr nicht nur einmal beschäftigte.

Leserin und Leser nehmen an dem packend zu verfolgenden Weg durch das Leben Heines teil, das sich in steter Auseinandersetzung befindet, am meisten noch mit sich selbst. Dazu wird die religiöse Kultur der letzten Hälfte des 18. und die erste Hälfte des 19. Jhdts. anschaubar und kritisch aufbereitet. Und nicht zuletzt das lebenslange Ringen eines Deutschen, eines deutschen Juden, eines deutschen Dichters, eines Schwierigen, schwierig, weil er sich nicht in eine Unsterblichkeit oder Kirche retten wollte, schwierig, weil er sich von Glauben und Kirche nicht einfachhin verabschiedete. Er blieb in der Revolte (stecken). Heine hat in B. einen souveränen Urteiler und einen unbestechlichen Anwalt gefunden. Der Direktor des Heinrich-Heine-Instituts in Düsseldorf, Joseph A. Kruse, leitet das Buch ein, gewidmet ist es Leszek Kolakowski. Ein Personenregister wäre eine große Hilfe gewesen.

N. Brieskorn S. J.

Clayton, Philip, *Mind and Emergence*. From Quantum to Consciousness. Oxford: Oxford University Press 2004. XIII/236 S., ISBN 0-19-927252-2.

Seit einiger Zeit macht der Emergentismus als Mittelweg zwischen reduktivem Physikalismus einerseits und Dualismus andererseits von sich reden: Der Emergentismus besagt, daß emergente Eigenschaften oder Substanzen aus grundlegenderen Ebenen der

Wirklichkeit entstehen, aber nicht auf diese Ebenen reduziert bzw. durch sie erklärt werden können. Sobald ein System eine bestimmte Stufe der Komplexität erreicht hat, entwickelt es neue, auf die Systembestandteile irreduzible Eigenschaften (einige Emergentisten sprechen auch von der Emergenz neuer Substanzen).

Philip Clayton (= C.) setzt sich in fünf Kap. ausführlich mit einer emergentistischen Deutung der Wirklichkeit auseinander. Die ersten beiden Kap. enthalten neben einem historischen Überblick des Emergentismus wertvolle Einteilungen und Unterscheidungen emergentistischer Modelle, sowie Begriffsexplikationen. Das dritte Kap. ist der Angelpunkt des Werkes. Anhand einzelner Beispiele werden emergentistische Erklärungsmodelle in den Naturwissenschaften diskutiert. Hier wird das Hauptargument für das vierte Kap. vorbereitet, in welchem eine emergentistische Theorie des Geistes dargelegt wird: Da es bereits in der vormenschlichen Natur emergente Phänomene gibt, die von den Naturwissenschaften auch als solche ernst genommen werden, fügt sich eine emergente Deutung des menschlichen Bewußtseins nahtlos in diese empirischen Befunde ein. Bewußtsein muß weder dualistisch gedeutet, vom physikalischen Bereich vollkommen losgelöst, noch physikalistisch gedeutet, auf diesen reduziert werden. Im letzten Kap. wagt sich C. noch einen Schritt weiter. Er orientiert sich nicht mehr an den Naturwissenschaften, sondern fragt nach dem Zusammenhang von Emergenz, Transzendenz und göttlichem Wirken in der Welt.

C. argumentiert für ein „iteratives Modell der Emergenz". Zunehmende Komplexität innerhalb eines Systems führt unter den entsprechenden Rahmenbedingungen zur Entwicklung neuer emergenter Entitäten. Diese Entitäten stellen erneut die Basis für noch komplexere Strukturen bereit, aus denen wiederum neue Entitäten emergieren können. Eine Konsequenz dieses Modells ist, daß eine einzige wissenschaftliche Disziplin nicht in umfassender und vollständiger Weise die Natur emergenter Vorgänge explizieren kann. Mehr als um ein einziges Model handelt es sich um eine „Familienähnlichkeit" verschiedener miteinander verwandter Modelle in den unterschiedlichen Wissenschaften (47).

C.s Begriff der Emergenz ist in erster Linie wissenschaftstheoretischer Natur. Daher verwundert es nicht, daß er sich besonders der Frage widmet, inwieweit in den modernen Naturwissenschaften Begriffe der Emergenz verwendet werden. C. diskutiert zahlreiche Beispiele aus verschiedensten Disziplinen, so aus dem Bereich der Computersimulation biologischer Systeme, der Physik, der Botanik und der Systembiologie (66–93). Bestimmte natürliche Prozesse führen offensichtlich zu Systemen mit Strukturen, Verhaltensweisen und Gesetzmäßigkeiten, die ein reduktionistischer Ansatz zu erklären nicht mehr imstande ist. (In diesem Zusammenhang diskutiert C. eingehend den Zyklus des Schleimpilzes Dictyostelium discoideum.) C. kommt zum Schluß, daß nicht nur faktisch, sondern auch prinzipiell eine Analyse auf der mikro-physikalischen Ebene allein nicht einen angemessenen explanatorischen Rahmen für viele organische Prozesse darstellt (91).

Spätestens im Bereich des Mentalen werden die Probleme, die mit einer rein mikrophysikalischen Zugangsweise einhergehen, unübersehbar. Das Phänomen der mentalen Verursachung ist ein starkes Indiz für die Akzeptanz eines stärkeren Emergenzbegriffs: Wenn jemand mentale Verursachung ernst nimmt, so sollte er für einen starken Emergenzbegriff optieren. Ein Modell des Geistes im Sinne der starken Emergenz nimmt an, daß physikalische und mentale Ereignisse zwei unterschiedliche Typen von Ereignissen sind, wobei mentale Ereignisse von physikalischen Ereignissen abhängig sind (127). C. argumentiert für mentale Eigenschaften mit eigenen kausalen Vermögen. Diese kausalen Vermögen treten auf der Ebene des Systemganzen auf und sind nicht (vollständig) von Gesetzmäßigkeiten reguliert, welche die Interaktionen der Systemteile bzw. deren Eigenschaften bestimmen. C. geht davon aus, daß der „Ort" mentaler Verursachung nicht auf der Mikroebene des Gehirns, sondern auf einer ausreichend komplexen Ebene anzusiedeln ist (133). Diese Ebene wirkt ihrerseits auf die Mikroebene(n), aus der (denen) sie besteht, zurück. Für C. ist der Fokus auf die komplexe Ebene deshalb von so großer Relevanz, weil Menschen über Selbstbewußtsein verfügen. Mentale Ereignisse erhalten ihre partikuläre Bedeutung, indem sie interpretiert und als bedeutungsvoll erfahren werden können. Auf der Mikroebene des Gehirns sind diese, uns vom Alltag her vertrauten, Phänomene nicht erklärbar.

An diesem Punkt fragt man sich, welche Implikationen eine solche Auffassung des Mentalen für eine etwaige Ontologie des Geistes hätte. Nach C. sollen ontologische Fragestellungen jedoch so weit wie möglich ausgeklammert werden: Wer das Naheverhältnis zu den Naturwissenschaften sucht, konzentriere sich besser auf phänomenologische Befunde. C. plädiert für eine Untersuchung der menschlichen Person auf einer breit angelegten interdisziplinären Basis mit verschiedenen explanatorischen Ebenen. Physikalische Erklärungen werden ebenso ernst genommen wie biologische oder psychologische. Die emergente Auffassung der Wirklichkeit garantiert „Gewaltenteilung" zwischen den unterschiedlichen explanatorischen Ebenen, denn keine Ebene kann alleine als beste Erklärung des gesamten Phänomens gelten. Unter ontologischer Rücksicht ergibt sich somit weder ein Monismus noch ein Dualismus, sondern ein Pluralismus: Verschiedene Arten von Eigenschaften müssen, je nach explanatorischen Ebenen, als real existierend angenommen werden (148).

Die Deutung der Wirklichkeit als eine Abfolge von emergierend-interdependenten Ebenen der Wirklichkeit wirft die Frage auf, ob die Welt des Geistes und der Kultur die (vorläufig) letzte bzw. höchste Ebene der Wirklichkeit ist. Oder wäre die nächste Ebene die des Göttlichen, wobei „göttlich" in diesem Zusammenhang als Apotheose der Welt aufzufassen wäre: Die Welt vergöttlicht sich sozusagen selbst in ihrer Entwicklung (167). Eine solche Auffassung des Göttlichen kommt insofern einer naturalistischen Weltsicht entgegen, als dass keine übernatürlichen Entitäten eingeführt werden. Es bleibt aber trotzdem die Frage bestehen, ob ein an den Naturwissenschaften orientiertes emergentes Weltbild (wie es C. vertritt) diese Deutung des Göttlichen als einzige Möglichkeit zuläßt. Ein mögliches Argument, das unter explanatorischer Rücksicht einer naturalistischen Erklärung überlegen sein könnte, konstruiert C. folgendermaßen:

i) Eine physikalistische Auffassung der Wirklichkeit ist mit einem starken Emergenzbegriff inkompatibel, da die dort angenommenen emergente Phänomene eigene kausale Vermögen mit sich bringen.

ii) Mentales wird am besten erklärt, wenn von einem Handelnden ausgegangen wird, der über eigene kausale Vermögen verfügt. Der Begriff des Handelnden ist zwar nicht direkt aus naturwissenschaftlichen Befunden ableitbar; trotzdem ist er unabdingbar für die Deutung der Lebenswelt des Menschen. Daher sind wir berechtigt, Handelnde bzw. Personen nicht nur als „regulative Prinzipien", sondern als reale Entitäten anzunehmen (175).

iii) Den dritten Schritt des Arguments übernimmt C. weitgehend aus T. Nagels ‚Das letzte Wort'. Als rational Handelnde setzen wir voraus, daß zwischen unseren Annahmen über die Welt und der Welt selbst eine Entsprechung besteht, die unsere Annahmen wahr macht. Würden wir das nicht tun, wären wir einem epistemischen Skeptizismus ausgeliefert, der im ständigen Widerspruch zu unserem Handeln stünde. Während nun die Entwicklung und die Funktionen des Auges oder des Großhirns innerhalb des Rahmens eines evolutionären Prozesses plausibel erklärt werden können, scheint die Entwicklung der Vernunft einen solchen Rahmen zu sprengen: Warum soll es (evolutionär) sinnvoll sein, als endliche und partikuläre Wesen Fragen stellen zu können, die Antworten unendlichen und abstrakten Inhalts erfordern? Wie ist eine Entsprechung zwischen diesen Fragestellungen und der Wirklichkeit zu denken? Nagel stellt (sich) diese Fragen, bleibt bezüglich ihrer Antworten aber agnostisch (177).

iv) An diesem Punkt setzt C.s Argument ein. Nagels agnostische Haltung ist unbefriedigend. Wir wollen wissen, warum zwischen der Welt und unseren Annahmen eine Entsprechung bestehen soll. Ist es ein *factum brutum*, ein Zufall, daß die Welt rational geordnet ist, oder hat diese Ordnung der Welt einen Grund, nämlich Gott? Dies ist die Gretchenfrage, bei der sich die Wege zwischen Naturalisten und Theisten endgültig trennen: Wer der Ansicht ist, daß die Annahme einer transzendenten Wirklichkeit einen zu hohen Preis darstellt, wird mit unbeantworteten Fragen leben müssen. Wer hingegen ein theistisches Weltbild annimmt, bezahlt mit der Preisgabe eines bis dahin emergentistischen Weltbildes, das naturwissenschaftlichen Erklärungen zugänglich ist. Gott kann nicht mehr als emergente Stufe der Wirklichkeit, sondern muß als eine von der empirisch wahrnehmbaren Wirklichkeit unabhängige Entität gedeutet werden (184). Warum

sollte jemand aber nicht bereit sein, diesen Preis zu zahlen, wenn dadurch Fragen beantwortet werden können, die durch die menschliche Existenz aufgeworfen werden, aber anscheinend nicht mehr innerhalb eines naturalistischen Rahmens beantwortbar sind? Gott bietet einen Erklärungsgrund für die Tatsache, daß Menschen als vernünftige Wesen berechtigterweise hoffen dürfen, die Strukturen der Wirklichkeit zu erkennen und Antworten auf ihre Fragen zu finden.

Ein theistischer Gott ist aber mehr als nur Teil einer umfassenden Erklärung der Wirklichkeit. Zu diesem Gottesbegriff gehört, daß Gott aktiv in den Verlauf der Welt eingreifen kann. Um göttliches Handeln angemessen verstehen zu können, führt C. die emergente Ebene „der Person als Ganze" ein (197–199). Personale Zustände stellen eine mentalen Ereignissen übergeordnete Ebene dar, da sie alle Facetten des Menschlichen – seine intellektuelle, emotionale, soziale, kulturelle und religiöse Seite – umfassen. Für C. ist göttliches Eingreifen in der Welt gerade deshalb auf der Ebene der Person entscheidend, da hier am ehesten für religiöse Phänomene relevante Dimensionen greifbar werden, etwa der Mensch als Teil einer Gemeinschaft, ethische Bemühungen oder das Bewußtsein von der Sinnhaftigkeit menschlichen Lebens. Wie Gott auf der Ebene der Person eingreift, können wir allerdings nicht genau wissen. Trotz dieser Erklärungslücke weist dieses Modell für C. gegenüber anderen Modellen göttlichen Handelns einen Vorteil auf: Man muß weder annehmen, daß Gott physikalische Gesetze brechen muß, um in den Verlauf der Welt eingreifen zu können, noch wird Gottes Wirken auf die intellektuelle Ebene der Gedankenbeeinflussung reduziert.

Fazit: C. hat einen beeindruckenden Beitrag zu einer Debatte geliefert, die sich wahrscheinlich in nächster Zeit in der Philosophie des Geistes, in der Philosophie der Biologie und der Wissenschaftstheorie noch intensivieren wird. Der Autor löst das im Buchtitel gegebene Versprechen nicht nur ein, sondern geht im Grunde noch darüber hinaus: Die Wirklichkeit wird als Abfolge emergierender Ebenen beschrieben, wobei sich mit zunehmender Komplexität die Weise der Beschreibung ändert. In der Physik herrschen mathematisch deterministische bzw. mathematisch indeterministische Beschreibungen vor; in den biologischen Wissenschaften Beschreibungen von Strukturen, Funktionen und Entwicklungen; in den Kognitions- und Sozialwissenschaften schließlich spielen Gesetze und regelmäßige Abläufe nur mehr eine untergeordnete Rolle. Die Leiter der Komplexität endet aber nicht hier. Indem der Mensch nach der Sinnhaftigkeit seines Lebens als Ganzes oder nach dem Sinn des Universums fragt, taucht er in Fragenkomplexe ein, die zwar nicht mit wissenschaftlicher Genauigkeit beantwortet werden können, in denen es aber trotzdem mehr oder weniger sinnvolle Antwortmöglichkeiten gibt.

Was C. m.E. in zu großem Maße ausspart, sind ontologische Fragestellungen, die sich aus einer emergenten Beschreibung der Wirklichkeit ergeben. Seine Diskussion verläuft hauptsächlich auf der erkenntnistheoretischen und phänomenologischen Ebene, da die Nähe zu naturwissenschaftlichen Zugängen und Ergebnissen soweit wie möglich gewahrt bleiben soll (142). Was heißt es aber, daß der Mensch als Ganzer handelt oder mentalen Zuständen eigene kausale Vermögen zugeschrieben werden? Hier scheinen doch wieder ontologische Annahmen eine gewichtige Rolle in der Argumentation zu spielen. Ist die Antwort, daß wir verschiedene Ontologien annehmen sollen, die unseren verschiedenen epistemischen Zugängen zur Wirklichkeit (physikalisch, biologisch, psychologisch etc.) entsprechen, wirklich befriedigend? Wie sollen wir vorgehen, wenn unterschiedliche epistemische Zugänge zu ontologischen Schlußfolgerungen führen, die miteinander inkompatibel sind? Wie zwischen diesen unterschiedlichen Deutungen der Wirklichkeit vermittelt werden kann, wird aus C.s Ansatz nicht klar ersichtlich.

Wer dieses Buch aus der Hand legt, muß von C.s Argumenten nicht immer überzeugt sein. Der Leser wird aber in jedem Fall bereichert aufstehen und die Bedeutung der Frage einsehen, wie die eine Wirklichkeit, in welcher wir im Alltag leben und welche wir naturwissenschaftlich erforschen, als ein kohärentes Ganzes verstanden werden kann, und zwar aus naturwissenschaftlicher, philosophischer sowie theologischer Perspektive.

G. Gasser

Berger, Armin, *Unterlassungen*. Eine philosophische Untersuchung (Perspektiven der Analytischen Philosophie, Neue Folge). Paderborn: mentis 2004. 362 S., ISBN 3-89785-238-1.

Das Buch ist aus einer von Georg Meggle (Leipzig) und Reinhard Kleinknecht (Innsbruck) betreuten Dissertation hervorgegangen. Es entwickelt zunächst eine allgemeine Handlungstheorie (Teil I, 21–209), um dann auf dieser Grundlage auf die Frage nach dem Begriff des Unterlassens und der Unterlassung einzugehen (Teil II–IV, 211–344).

Bergers (= B.) Handlungstheorie unterscheidet zwischen Handlungen und Handeln. Diese Unterscheidung sei unerläßlich, da unterschieden werden müsse zwischen dem, was wir unmittelbar tun, und dem, was wir damit in der Welt hervorbringen. Dem Handeln entsprechen Handlungssätze mit Tätigkeitsverben (‚die Tür öffnen'); sie können auch dann wahr sein, wenn das Ergebnis (die offene Tür) nicht vorliegt. Dagegen sprechen Handlungssätze mit Erfolgsverben von Handlungen; für den Begriff der Handlung ist etwas Äußeres, das Ergebnis, wesentlich. B. vertritt die Ansicht, daß wir für unsere Handlungen, dagegen nicht für unser Handeln verantwortlich sind. Handlungen sind gegenüber Handeln begrifflich primär; um zu verstehen, was Handeln ist, muß man zuvor wissen, was eine Handlung ist. „Der handlungstheoretische Grundbegriff dieser Arbeit ist jener der Verwirklichung einer Handlungsmöglichkeit" (87). Beim Begriff der Handlungsmöglichkeit ist zu unterscheiden zwischen dem, was eine Person kann (ihre Fähigkeiten) und dem, was ihr möglich ist (die Situation). Diejenigen Handlungsmöglichkeiten, von denen eine Person ein explizites Wissen hat und zwischen denen sie wählen kann, bilden ihren Entscheidungsraum. B. unterscheidet zwischen allgemeiner und spezieller Handlungsfreiheit. Die allgemeine Handlungsfreiheit hängt nur von den subjektiv vorgestellten Handlungsmöglichkeiten ab; über spezielle Handlungsfreiheit verfügt eine Person jedoch nur dann, wenn diese Möglichkeiten objektiv gegeben sind, d. h. wenn es tatsächlich in ihrer Macht steht, eine bestimmte Handlungsmöglichkeit entweder zu verwirklichen oder nicht zu verwirklichen. Die spezielle Handlungsfreiheit impliziert den Indeterminismus. Für das Vorliegen einer Handlung ist Intentionalität weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung. Handlungen können eingeteilt werden in die nicht disjunktiven Teilklassen Akte, Versuche und Unterlassungen.

Handlungen werden mit Erfolgsverben beschrieben, und das bedeutet, daß die jeweils handelnde Person in Beziehung zu einem bestimmten Ergebnis steht. Damit wird ein naturalistisches Verständnis der Handlung nahegelegt: Die Handlung ist ein Ereignis, dessen Endzustand das Ergebnis ist. Nach dem Naturalismus bilden Ereignisse jene Entitäten, die in einem kausalen Zusammenhang stehen, der unsere Wirklichkeit ausmacht. B. diskutiert verschiedene Auffassungen von ‚Ereignis' und kommt zu dem Ergebnis, daß Handlungen ontologisch keine Ereignisse sind. „Weil Unterlassungen keine Ereignisse, aber Handlungen sind, können auch Handlungen im Allgemeinen keine Ereignisse sein" (158). Handlungen sind vielmehr „werkartige Entitäten" (159). Der Naturalismus begeht den Fehler, nur eine einzige Art von Realität zuzulassen, nämlich die Realität der kausalen Wirklichkeit. Dagegen umfaßt nach B. die Realität nicht nur die Wirklichkeit, sondern auch Geistiges und Soziales. „Handlungen hängen mit der Realität bezüglich aller drei Unterarten zusammen, der Wirklichkeit, dem Geistigen und dem Sozialen" (160). Damit sind sie ontologisch am ehesten mit Kunstwerken zu vergleichen. „In Analogie zu den Kunstwerken spreche ich daher auch von Handlungen als werkartigen Entitäten" (161).

Eine Auseinandersetzung mit dem Naturalismus ist auch das Kap. „Kausalität". B. unterscheidet zwischen Ereignis- und Agenskausalität. Lassen sich Kausalbehauptungen über Personen (Agenskausalität), wie es der Naturalismus will, in Aussagen über Ereignisse umformulieren? Das ist nach B. nur möglich, „wenn man die wesentlichen Fragen ausklammert, wie sich eine Theorie der Ereigniskausalität zum Problem der menschlichen Freiheit, Verantwortlichkeit und Moralität sowie zu Werten allgemein stellt" (170). Ein kausaler Handlungsbegriff, so B.s Ergebnis, ist inadäquat. Personen sind auch dann für Handlungen verantwortlich, wenn sie das Handlungsergebnis nicht kausal herbeigeführt haben. „Wer nach Kausalzusammenhängen sucht, wo normative bestehen, sucht vermutlich vergeblich" (188). Als eine wesentliche Einsicht seiner Ar-

beit bezeichnet es B., „dass auch ein kausalistischer und damit scheinbar naturalistisch-objektivistischer Unterlassungsbegriff letztlich selbst auf normativistischen Voraussetzungen beruht" (343). Gegenüber Kausalerklärungen haben rationale Erklärungen den Vorteil, daß auch Handlungen ohne Körperbewegungen und damit viele Unterlassungen erklärt werden können. Rationale Erklärungen können Handlungserklärungen im umfassenden Sinn sein; sie können Handeln und Handlungen erklären. „Rationale Erklärungen können also sowohl erklären, dass das Ergebnis *eingetreten* ist, als auch, dass ein Handeln *stattfand*. Dabei handelt es sich jedoch um keine Kausalerklärungen" (196f.).

Wie zwischen Handeln und Handlung, so unterscheidet B. zwischen Unterlassen und Unterlassung. „Ein Unterlassen ist ein Handeln und daher im Sinne der Tätigkeitsverben zu verstehen. Unterlassen ist dadurch ausgezeichnet, dass die Person absichtlich, bewusst davon Abstand nimmt, eine erwogene Handlungsmöglichkeit zu verwirklichen" (212). Das Unterlassen ist auch dann ausgeführt, wenn das Ergebnis, das die Person nicht herbeizuführen beabsichtigt, dennoch vorliegt. Dagegen sind Unterlassungen wie alle Handlungen „erfolgsimplizierend" (240); von einer Unterlassung kann nur gesprochen werden, wenn das entsprechende negative Ergebnis vorliegt. Unterlassungen sind Handlungen; Handlungen werden unterteilt in Akte, Versuche und Unterlassungen. Damit ergibt sich die Frage: Wie verhalten sich die Begriffe ‚Akt' und ‚Unterlassung'? Nach der starken Korrelationsbegriffsthese ist die Klasse der Akte gleich der Klasse der Unterlassungen; nach der schwachen Korrelationsbegriffsthese ist die Klasse der Unterlassungen eine Teilklasse der Akte. Nach der Kontrastbegriffsthese ist keine Unterlassung ein Akt und kein Akt eine Unterlassung. Nach der von B. vertretenen Überlappungsthese besteht eine Schnittmenge zwischen der Klasse der Akte und der Klasse der Unterlassungen; es gibt also Akte, die keine Unterlassungen sind, und manche Unterlassungen sind keine Akte.

Daß diese Schnittmenge existiert, ergibt sich aus B.s Begriff der Unterlassung, den er als „Infringismus" bezeichnet. „Dem Infringismus zufolge wird eine Unterlassung dann vollzogen, wenn ein bestimmtes Resultat, das auf Grund einer verbindlichen Norm zu Recht erwartet werden konnte, nicht von der Person herbeigeführt wurde, obwohl sie es hätte herbeiführen können" (302). Ob etwas als Ergebnis einer Unterlassung gilt, hängt nicht nur davon ab, ob es der Person herbeizuführen möglich war; auch nicht davon, ob die Person die entsprechende Absicht hatte; und schließlich auch nicht davon, daß keine entsprechende konstitutive Körperbewegung ausgeführt wurde. „Eine infringistische Unterlassung bestimmt sich in ihrer Grundform dadurch, dass das in Frage stehende, nicht eingetretene Resultat objektiv *erwartet* werden konnte" (302). Infringistische Unterlassungen sind immer dann zugleich auch Akte, wenn sie durch ein Handeln vollzogen wurden; alle „anderen Unterlassungen fallen unter die Fälle der Fahrlässigkeit" (308).

Das abschließende Kap. „Praktische Anwendungen" geht auch auf die Debatte „Töten versus Sterbenlassen" ein. Dabei unterscheidet B. zwischen der moralischen, der juristischen und der soziologischen Sachebene. Der infringistische Unterlassungsbegriff habe, so B.s Fazit, zur Lösung der Debatte nichts beizutragen, und er will es auch nicht, denn „schließlich handelt es sich hier um eine Arbeit zur Handlungstheorie und nicht zur Ethik" (320). Aber der Ethiker hätte vom Handlungstheoretiker gern erfahren, ob die handlungstheoretische Unterscheidung moralisch relevant ist. Die Debatte über Töten und Sterbenlassen wird geführt als Plädoyer für die aktive Euthanasie. Wenn es, so das Argument, Fälle geben kann, wo das Sterbenlassen moralisch gerechtfertigt ist und zwischen Töten und Sterbenlassen handlungstheoretisch kein Unterschied besteht, dann ist in diesen Fällen auch das aktive Töten moralisch gerechtfertigt. Auf diese Debatte geht B. nicht ein; der kurze Abschnitt über die moralische Sachebene wird dem Niveau der Kontroverse nicht gerecht und stiftet eher Verwirrung. B.s Schwerpunkt liegt auf der juristischen Sachebene, wo ihn der technische Behandlungsabbruch (das Abschalten von Respiratoren) interessiert. Hier liegt eindeutig eine Aktivität vor. Handelt es sich dennoch um ein Unterlassungsdelikt, oder liegt hier das Begehungsdelikt der aktiven Tötung vor? Es geht darum, ob aktives Sterbenlassen weniger streng bestraft werden soll als Töten. Eine Lösung ist nach B. nur durch das positive Recht möglich. Er

schlägt den Begriff eines privilegierten Unterlassungsdelikts vor. „Der technische Behandlungsabbruch wird mit genau festgelegten Bedingungen zu einem *verhaltensgebundenen* Unterlassungsdelikt statuiert" (338).

Begriffe, Unterscheidungen und Argumente dieser übersichtlich aufgebauten, klar formulierten, hochdifferenzierten und zu Fragen anregenden systematischen Untersuchung konnten hier nur in sehr groben Zügen nachgezeichnet werden. Zwei Ergebnisse sind festzuhalten: die Unterscheidung zwischen einer Unterlassung und einem bloßen Nichttun und die grundsätzliche Einsicht, daß eine Handlungstheorie auszugehen hat von den Phänomenen des sittlichen Bewußtseins und der Intentionalität und nicht von einer naturalistischen Theorie der Kausalität. F. Ricken S. J.

Ameriks, Karl/Sturma, Dieter (Hgg.), *Kants Ethik* (ethica). Paderborn: mentis 2004. 298 S., ISBN 3-89785-308-6.

Anliegen und Thema des Bds. ist die Bedeutung der Ethik Kants in der gegenwärtigen, vor allem der englischsprachigen moralphilosophischen Diskussion. Eine Hinwendung zu Kant in der von der utilitaristischen Tradition bestimmten angloamerikanischen Moralphilosophie vollzieht sich nach dem Urteil der Herausgeber mit dem Erscheinen von John Rawls, A Theory of Justice (1971), was nicht bedeutet, daß damit die tiefverwurzelten Sympathien für naturalistische, humeanische und utilitaristische Positionen ihren Einfluß verloren hätten. Von den elf Beiträgen des Bds. sind sechs Übersetzungen von bereits veröffentlichten Arbeiten bekannter englischsprachiger Moralphilosophinnen und -philosophen.

Der Bd. ist in fünf Teile gegliedert. Unter der Überschrift [I] „Grundzüge der Ethik Kants" finden sich: *John Rawls*, Themes in Kant's Moral Philosophy (1989), wo Rawls seinen „moralischen Konstruktivismus" darstellt, und *Onora O'Neill*, Kant's Justice and Kantian Justice (2000); sie geht ein auf Unterschiede zwischen Kants Werk und den zeitgenössischen Neokantianern in den für eine Moralphilosophie grundlegenden Konzeptionen von Handeln, Freiheit und Vernunft. [II] „Motive und Gründe" beginnt mit *Marcia Baron*, Acting from Duty (2002), die im Anschluß an Kants Beispiele im Ersten Abschnitt der *Grundlegung* (AA 4,397–399) über das Thema Pflicht und Neigung handelt. Der Originalbeitrag von *Karl Ameriks* „Kant und das Problem der moralischen Motivation" interpretiert Kants Handlungstheorie von der gegenwärtigen Kontroverse zwischen Internalismus und Externalismus her, in der es um die Frage geht, ob Überzeugungen, wie es der Internalismus will, unmittelbar zu Handlungen motivieren können, oder ob hier, so die Externalisten, eine Lücke vorliegt. Kant vertrete eine plausible nicht-internalistische Position. *Barbara Herman*, Leaving Deontology Behind (1993) diskutiert die Frage, ob Kants Ethik in dem Sinn deontologisch ist, daß sie einen Vorrang des Richtigen vor dem Guten vertritt. Kants Ethik, so ihre These, ziele darauf ab, eine richtige Analyse des Guten zu liefern, das verstanden werde als der letzte Bestimmungsgrund allen Handelns; der kategorische Imperativ bildet in seinen verschiedenen Formulierungen ein Wertkonzept, das die vernünftige Natur als Zweck an sich selbst auszeichnet. [III] „Autonomie": Kant übernimmt den Autonomiegedanken von Rousseau. Es ist Kennzeichen der Ethik der Autonomie, so zeigt *Dieter Sturma*, „dass die Selbstbestimmung von Personen nicht die unmittelbare Folge von subjektiven Einstellungen und Wünschen ist, sondern sich als Wechselbeziehung zwischen Subjektivität und Allgemeinheit bzw. Impersonalität ausdrückt" (173). Ist Autonomie mit Mitgefühl vereinbar? Um das zu zeigen, arbeitet *Thomas E. Hill, Jr.*, The Importance of Autonomy (1991) drei Aspekte von Autonomie heraus: Unparteilichkeit; das Recht, eine Entscheidung ohne Einflußnahme anderer zu treffen; Integrität und Selbstkenntnis. [IV] „Zwecke": Erst in neueren Arbeiten trete die Selbstzweckformel aus dem Schatten der Formel vom allgemeinen Gesetz heraus. *Christoph Horn* weist auf die Interpretationsprobleme der Selbstzweckformel hin und versucht, sie mit Hilfe der von der Rawls-Schule (O. O'Neill, B. Herman, Ch. Korsgaard, N. Sherman) entwickelten *rational agency*-Interpretation zu lösen. Die Zuschreibung von Verantwortung hat nach *Christine M. Korsgaard*, Creating the Kingdom of Ends (1992), eine praktische Basis. Wir müssen uns selbst als verantwortlich ansehen, und wir sollen die anderen als verantwort-

lich betrachten, jedoch nicht, weil uns die noumenale Freiheit als eine theoretische Tatsache bekannt wäre, sondern aus Achtung vor der Menschheit in jeder Person. [V] „Verbindlichkeit, Recht und Pflichten": *Otfried Höffe* („Kant über Recht und Moral") fragt, wie sich die thematische Unterscheidung zwischen Recht und Tugend bzw. Ethik zu der motivationalen Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität verhält. Die eigentümliche Region des Rechts (*Wolfgang Kersting*, „Vernunft, Verbindlichkeit und Recht bei Kant") läßt sich nur über das Merkmal der moralisch zulässigen Zwangsanwendung erschließen. Mehr als die das Eigeninteresse klug verwaltende instrumentelle Vernunft braucht für das Recht nicht vorausgesetzt zu werden, aber dennoch ist das Recht in der Moralphilosophie „verbindlichkeitstheoretisch verankert" (285). „Im rechtlichen Verpflichtungsverhältnis begegnet dem Verpflichteten die eigene Vernunft in der Gestalt des ihn verpflichtenden Anderen" (286). F. Ricken S. J.

Ethik im Brennpunkt. Herausgegeben von *Heinrich Schmidinger* und *Gregor Maria Hoff*. Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2005. 208 S., ISBN 3-7022-2710-5.

Der vorliegende Bd. enthält von den Salzburger Hochschulwochen 2005 einen Festvortrag, sechs Vorlesungen und die Homilie in der Gedenkmesse zum 100. Geburtstag von Kardinal König. Bischof *Gebhard Fürst* (= F.) gibt im seinem Festvortrag „Der imperfekte Mensch: Zwischen dem technisch Machbaren und dem Prinzip Verantwortung" (9–24) einen Überblick über jene bioethischen Bereiche, die derzeit im Fokus öffentlicher Debatten stehen: Reproduktionstechnologie und deren Mißbrauch, Mensch-Tier-Chimäre, Klonen von Menschen – therapeutisch und reproduktiv –, vorgeburtliche Selektion usw. Zwar versäumt es F. nicht, auf positive Möglichkeiten der neuen Verfahren hinzuweisen, aber im Vordergrund stehen zunächst die Mißbräuche, die gerade nicht von einer Wertschätzung des Lebens zeugen. „Das Leben ist nach christlicher Überzeugung ein Geschenk Gottes an den Menschen, ein Geschenk, das nicht immer leicht zu tragen, aber uns in Verantwortung zu gestalten aufgegeben ist" (10). Und zur Geschöpflichkeit gehört das „Imperfekte und Begrenzte" (10) wesentlich dazu. Freilich wäre zu ergänzen: auch und wohl zuerst das Geglückte, denn das ist schließlich das Fazit des ersten Schöpfungsberichts (vgl. Gen 1). „Unverfügbarkeit des Menschen" (15) und damit verbunden seine „Unantastbarkeit" stehen für die Dimension des Heiligen, als deren Anwältin die Kirche auftritt. „Verlieren wir diese Dimension, so liefern wir Menschen uns an uns selber aus" (15). F. beruft sich in diesem Zusammenhang auf Hans Jonas, der sich für eine Rehabilitation der Kategorie des Heiligen in der Ethik einsetzt. Die Ehrfurcht vor dem Leben schließt das Imperfekte und Begrenzte mit ein: Krüppel, Kranke, Alte und Schwache. Weil Gott sich in Jesus Christus gerade diesen Menschen zugewandt hat, bleibt es Aufgabe der Christen, in der Nachfolge ihres Herrn für Recht und Würde „des imperfekten Menschen" einzutreten.

Die Vorlesung von *Ulrich H. J. Körtner* (= K.) „Geschäft mit dem Leben? Verantwortungsethische Überlegungen zur Unverfügbarkeit des Lebens aus theologischer Sicht" (96–125) läßt sich gerade in ihrem ersten Teil wie ein kritischer Kommentar zu den vorstehenden Beiträgen verstehen, wenn dort von der „Heiligkeit des Lebens" bzw. der „Unverfügbarkeit des Lebens" die Rede ist. Albert Schweitzer wie Hans Jonas stellen den Begriff des Lebens ins Zentrum ihrer Ethiken. Doch gilt es, zwischen einem biologischen Begriff des Lebens und einem Lebensbegriff zu unterscheiden, der einen „übergeordneten Lebenszusammenhang" (100) wie Lebensumstände, soziale Verhältnisse, Lebensführung und Lebensgeschichte meint. Zwischen *zoe* – im Sinne des biologischen Verständnisses – und *bios* – im Sinne der Lebensführung – unterscheidet die griechische Sprache und Philosophie. Wenn K. im Folgenden in der Verquickung beider Begriffe den Grund dafür sieht, daß fälschlicherweise aus dem „Phänomen des Lebens bzw. der Existenz des Lebendigen" moralische Folgerungen gezogen werden, so wäre zuvor zu klären, ob denn das wirklich jeweils der Fall ist oder ob nicht „Leben" als Wertbegriff verstanden wird. Denn außerhalb biologischer Sichtweisen wird der Lebensbegriff in der Regel als Wertbegriff verwendet. Dann aber ist der Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses unberechtigt (100). Einen kritischen Umgang mit dem Ausdruck „Unverfügbarkeit des Lebens" empfiehlt K. nicht nur Theologen, sondern auch dem Philoso-

phen Jürgen Habermas, der einen „quasireligiösen Begriff des Unverfügbaren für unabdingbar" (101) halte, obwohl Habermas doch andererseits eine religiöse Begründung der Ethik ablehne. Für K. lassen sich aus dem Schöpfungsglauben für eine normative Ethik keine Weisungen ableiten; Schöpfungsglaube hat eine orientierende Funktion, insofern er eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn menschlicher Lebensführung im Ganzen gibt (vgl. 102). K. ist beizupflichten, wenn er die Schöpfungsordnung als „Verfügungszusammenhang" versteht, insofern „wir ständig über anderes Leben verfügen müssen" (102). Die Frage muß daher lauten, welche Arten des Verfügens wir verantworten können und welche nicht. Dabei dient nicht nur die Würde des Menschen als Kriterium, sondern z.B. auch der Eigenwert von Tieren. Säkular hat die Rede von der Unverfügbarkeit des Lebens den Sinn, den Menschen an die naturale Basis zu erinnern, an die sein eigenes Leben gebunden und die deshalb zu erhalten ist. Das „Geschäft mit dem Leben" findet dort seine Grenze, wo eine „Totalinstrumentalisierung" des Menschen geschieht. K. folgt hier der Unterscheidung Kants zwischen Wert und Würde: Weil dem Menschen Würde eignet, deshalb darf er niemals *nur* als Mittel zum Zweck „benutzt" werden. Eine solche Instrumentalisierung liegt z.B. auch vor, wenn Teile des menschlichen Körpers kommerzialisiert werden, weil auch die leibliche Existenz des Menschen an der Würde teilhat. – Auch *Regine Kather* (= Ka.) beschäftigt sich in ihrem Beitrag „Das Prinzip ‚Verantwortung' – eine Ethik der Zukunft" (142–180) aus der Perspektive der Naturphilosophie mit dem Begriff des Lebens. Sie knüpft an die Bewertung moderner Technik durch Hans Jonas an, der in dieser kein neutrales Hilfsmittel, sondern eine Bedrohung der Lebenswelt sieht. Menschliche Interessen und Konsens reichen zur Fundierung einer modernen Ethik nicht aus. „Als Teil der Natur sind dem Menschen Grenzen gesetzt, die nicht zur Disposition stehen dürfen" (142), sollen „die Bedingungen für ein menschenwürdiges Leben" (ebd.) erhalten werden. Das Verständnis von Leben darf nicht auf biologisch-naturwissenschaftliche Bestimmungen beschränkt bleiben. „Innerlichkeit" ist ein wesentliches Merkmal des Lebens. Jonas versteht sie als koextensiv mit dem Leben, weshalb eine rein mechanistische Deutung des Lebens zu kurz greift. Im Folgenden entfaltet Ka. diesen Ansatz naturphilosophisch u.a. am Beispiel der Interaktion zwischen Organismus und dessen je eigener Umwelt, der Evolution des Bewußtseins, der Fähigkeit von höheren Tieren zur Wahl zwischen Alternativen. „Wahlfreiheit erscheint als Mittel, um innerlich gefühlte Bedürfnisse und äußere Lebensumstände aufeinander abzustimmen" (163). Das Fazit ihrer naturphilosophischen Überlegungen lautet: „Der Vollzug des Lebens ist nicht nur Mittel für ein Ziel, sondern immer auch Selbstzweck. Schon nicht-menschliche Wesen haben daher mit dem Interesse an ihrem Dasein einen Zweck in sich" (164). Folgt man dieser Position, verliert die Rede von der Heiligkeit bzw. Unverfügbarkeit des Lebens ihre Unterbestimmtheit und wird auch für die Ethik wieder bedenkenswert.

Auf zwei Beiträge ganz anderer Art sei noch eigens verwiesen: *Eberhard Schockenhoff* behandelt in zwei Vorlesungen zu „Grundgebot Liebe: Wege moralischen Argumentierens" (25–56) folgende Themen: Grund der Liebe: der trinitarische Gott, Universalität, Verschiedenheit der Liebe Gottes und der Liebe der Menschen, das Verhältnis von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe und Nächstenliebe als Weg zum Glück (erste Vorlesung). Die zweite Vorlesung enthält in Kurzform eine Einführung in wichtige Themen der Fundamentalmoral: Verhältnis von Grundgebot und Einzelnormen, Norm und Gewissen, Fragen der Normbegründung und Unterscheidung unterschiedlicher Normarten, die Bedeutung supererogatorischer Handlungen (sog. Werke der Übergebühr) und als letzten Punkt „Christliches Gewissen, Reich Gottes und Evangelium" (53–56). Beide Vorlesungen bieten eine vorzügliche Einführung in die Grundzüge einer theologischen Ethik. – Neue Wege im Verständnis neutestamentlicher Ethik und besonders der Bergpredigt bietet der Beitrag von *Martin Ebner* (= E.) „Neutestamentliche Ethik zwischen weisheitlichen Alltagsratschlägen und sozialethischen Visionen" (57–95). Zwar ist es längst Gemeingut von Bibelauslegung wie Moraltheologie, daß Altes wie Neues Testament nicht als Handbuch der Moral taugen. E. zeigt vornehmlich an Beispielen der Bergpredigt, daß alle ethischen Aussagen situative Bezüge haben. „Es handelt sich um ein Ethos, das auf typische Problemfelder einer ganz bestimmen Gruppe zugeschnitten ist" (87). D.h., aktuelle Notlagen, Streitfragen und Probleme gilt es zu bewältigen. Bei

Paulus sind die eher prinzipiell gehaltenen Ausführungen zur Rechtfertigungstheologie von jenen ethischen Passagen zu unterscheiden, die auf Lasterkataloge der paganen Umwelt zurückgreifen. Bei den Evangelisten Matthäus und Lukas rekonstruiert E. das Bemühen, die Forderungen Jesu mit vorhandenen Ethossystemen zu begründen: Matthäus bezieht sich auf das „Diskursfeld" der Tora, Lukas „auf die fundamentalethische Maxime der Goldenen Regel" (88). Insgesamt charakterisiert E. das neutestamentliche Ethos als Ethik „in the making". E. beschließt seinen ausführlich dokumentierten Beitrag mit der These: „Eine christliche Gemeinde ist etwas Besonderes, weil sie von ihrem Gruppenethos her nicht zulässt, dass einzelne oder bestimmte Gruppen anderen gegenüber etwas Besonderes sein wollen" (89). – Die „Übersicht über die Veranstaltungen der Salzburger Hochschulwoche 2005" (206) zeigt, daß die Beiträge in zeitlicher Abfolge angeordnet sind. Das erklärt die thematischen „Sprünge". Die Lektüre des vorliegenden Bds. empfiehlt sich allen, die an Fundamentalmoral wie an bioethischen Fragen interessiert sind. J. Schuster S. J.

Berger, Klaus, *Von der Schönheit der Ethik*. Frankfurt am Main/Leipzig: Insel 2006. 169 S., ISBN 3-458-17298-X.

Ist die Ethik schön oder hätte sie es zu sein? Nicht eher das, wovon sie handelt? Jedenfalls hat sich Berger (= B.) ein schönes Thema gestellt (und an seiner bekannten Philosophie-Allergie mag es liegen, daß der Leser nicht erfährt, wie im griechischen Denken das sittlich Gute heißt: kalón). Nach der Einführung setzt sich B. mit Ansätzen zur Ethik-Begründung auseinander. 1. Bei der Devise Autonomie (Konsens der Vernünftigen) vermißt er inhaltliche Maßstäbe. 2. Das Gewissensprinzip ist ihm zu individualistisch, erwachsen „aus der Gleichsetzung der biblischen ‚syneidesis' (*conscientia*, Gewissen) mit der ‚synteresis' des Aristoteles; letzteres meint die sittliche Urteilsbildung. Seit der Hochscholastik wurde der Gewissensbegriff im heute üblichen Sinn als „göttliche", unanfechtbare Instanz bezeichnet (14). Erst recht abgewehrt werden der „Agathismus", das Pflichtprinzip und der Altruismus, Psychologie, Verantwortung, Weltethos, Betroffenheit, Ethik-Komitees, schließlich sogar die Goldene Regel – solange sie sich nicht „an den Sehnsüchten und Lebenswünschen des einzelnen orientiert" (28).

Nun der Neueinsatz, phänomenologisch (29), induktiv (30). Es geht um eine Ästhetik, einsetzend beim Glücksstreben des Menschen (während eine Ethik des Sollens … „auf einem pessimistischen Menschenbild beruhen könnte" – 35). Zu diesem Rückblick auf das Sein tritt der eschatologische Ausblick: Mahl und Hochzeitsmahl, die himmlische Stadt. Beides zu einem „Leben aus dem Glanz der Ordnung". Das Kap. schließt mit einem Vergleich von I. Kant und H. U v. Balthasar (gestützt vor allem auf I. Raguz).

Grundlage in biblischen Weisheitstexten. B. kontrastiert sie dem prophetischen Ethos, als erotisch und freudevoll: „Einsicht und Sachverstand", nicht „restlose Verbindlichkeit und Direktheit" (62).

Aufbau einer nicht-normativen Ethik. B. geht von der Liturgie aus, mit einer Spitze gegen „die psychologische Richtung in der Seelsorge" (65), gegen eine „Moral", die „durch Erbschaften aus der neuprotestantischen Sündentheologie belastet" ist. Sprachlich bedarf es der Metaphern, Gleichnisse, Zeichen. Anthropologisch geht es um Gemeinschaft. Von seiner Herrlichkeit hat nicht der Herrliche etwas (71); „Gerechtsein heißt, einem anderen die Möglichkeit zum Zusammenleben zu geben" (72). Als strahlende Frau erscheint das Gottesvolk (75); ein zweites Bild für es (77): die „bunte Schönheit des himmlischen Jerusalem". (Das Domin-Wort „Wir essen Brot / aber wir leben von [!] Glanz" [91] findet sich übrigens im Gedicht *Die Heiligen* ihres ersten Gedichtbands.) Anderseits ist die Herrlichkeit noch verborgen; Verähnlichung und Verwandlung stehen an. Deren Ort liegt – im Gegensatz zum Propheten-Ethos – im Raum des Kultisch-Priesterlichen. B. zieht dafür Phil 2,6–11 und besonders die Geheime Offenbarung heran.

Die fünfte der recht verschiedenen Textgruppen (Kap. sind es eigentlich nicht) gilt dem emotionalen Element, im Ausgang von einer Phänomenologie des Verliebtseins, in der es vor allem um die Sehnsucht nach dem Genuß der Schönheit geht (Conf. X 27). „Wer liebt, erstrebt Konvivenz (Zusammenleben)" (142). An der Leidenschaft liegt B.,

während Normen „immer auf das Maß bedacht sein" werden, ohne Platz für das Martyrium (153).

Die Konsequenzen. B. greift Hengstenbergs „Vorentscheidung" zwischen Sachlichkeit und Unsachlichkeit auf. Nicht von ihm allerdings, sondern von P. Badde übernimmt er, daß christlich „das Leben der Höchstwert" sei (158). „Bestimmte Tabus dürfen einfach niemals zur Disposition stehen" (160, Zitat aus einer Spaemann-Rezension O. Kallscheuers ohne nähere Angabe).

Auf viereinhalb Seiten wird eine Ästhetik von Sünde und Vergebung skizziert (Stichwort Versöhnungsfest). – Eine Schlußseite: Ethik der Herrlichkeit. In drei Zonen: Schönheit der Schöpfung, Ergriffensein des Menschen, entsprechende Praxis. „Den Vorzug einer nicht-normativen Ethik sehe ich darin, daß durch die ästhetische Dimension der Weg vom Erkennen und Wollen zum Handeln emotional verkürzt wird" (167).

Ein richtiger und wichtiger Gedanke für den Weg zu einem schönen Leben (wiewohl auch dessen Grenzen zu erwägen wären). Eigens schön, daß der Verlag dem kleinen Buch zudem eine ästhetische Ausstattung gegeben hat. Um so betrüblicher, wie leider gesagt werden muß, daß der Autor selbst diesen Standard unterbietet. Proportio, Ordnung als Wesensmoment von Schönheit, glänzt hier kaum auf. Früher hätte man vielleicht von Samstagssuppe gesprochen (philosophisch: Heraklit fr. 124). Besonders in diesem popularisierenden Genre rechnet der Kenner inzwischen bei B. mit wissenschaftlicher Sorglosigkeit und polemischen Zuspitzungen. Gleichwohl bekennt hier der Rez. seine Überraschung und Verärgerung und bekennt sich dazu, gerade im Blick auf den „Laien"-Leser. Kann man die formalen Schwächen noch hinnehmen und das Buch als Aphorismensammlung lesen, so nicht die inhaltlichen Schlampereien. Die Gleichsetzung von *conscientia* und *synderesis* wurde oben wörtlich zitiert; um derlei – bei einem Ethik-Essay – nicht bloß zu behaupten. Dabei ist ersteres das konkrete Normen- und Situationsgewissen, das andere in der Tat das Hören der Stimme Gottes (so schon bei Augustinus). Aristoteles schreibt nichts davon, vielmehr (zu Ezechiel) Hieronymus. Das ist angesichts der heutigen Verwirrung um das Gewissen alles andere als eine Quisquilie. Wozu sodann die ständige Abwertung von Moral und Sollen, als wäre nicht biblisch (im Unterschied zur griechischen Wollens-Ethik) der Gehorsam 1. fundamental und 2. etwas, was sogar der Sohn [statt mit Entzücken, unter Schmerzen] lernen mußte. Doch um auch Quisquilien zu nennen: zum wiederholten „splendor ordinis" wäre ich dankbar für eine Fundstelle bei Augustinus oder Thomas. 11: Liebe eine Emotion (wieso dann geboten)? 13: Vergebung „leicht als vernunftwidrig erweisbar" (wie denkt hier jemand Vernunft)? Und wäre nicht doch klarer zwischen Gut und Schön zu unterscheiden? („Die Sterne, die begehrt man nicht ..." Ich empfehle Pieper: Glück und Kontemplation.) Zum Guten verweise ich auf den ethischen Einsatz Wojtyłas (gegen die traditionelle Strebe-Ethik): Wenn zwei sich überlegen, ob sie dem gemeinsamen Freund die infauste Diagnose mitteilen sollen, dann fragen sie nicht nach ihrem Glück, sondern nach dem hier und jetzt Gebotenen! Zweimal begegnet das anscheinend unausrottbare „ama et fac quod vis". Augustinus schreibt (zum 1. Johannesbrief): „dilige et quod vis fac". Auch dies scheint mir mehr als ein Erbslein, in Zeiten wo, wer liebt = brennt, im Recht ist; denn der Gegensatz zu *amare* ist *odisse*, der zu *diligere*: *neglegere*. Vielleicht am schlimmsten finde ich die Erhebung des menschlichen Lebens zum christlichen Höchstwert (dafür hat, gegen Schiller, H. Heine plädiert). Es ist heilig, d. h. Gott gehörig, und ein Basiswert (wenn schon von Werten geredet sein soll – von denen nie mehr als ein Optativ ausgeht). Aber den Menschen unterscheidet von den untermenschlichen „Lebewesen" gerade, daß er aus einer Wahrheit, weil für diese, lebt – für die er darum auch zu sterben bereit ist. (Leicht erkennbar daran, daß sich durchaus fragen läßt: Wozu leben? Nicht aber: Wozu lieben?) Hängt damit zusammen, daß 160 das „Tabu" der Tötungshemmung begegnet? Etwas anderes als ein Tabu ist nämlich eine einsichtige sittliche Verpflichtung.

In summa: es bekümmert einen, daß not-wendige und schöne Gedanken sich hier in der Rhetorik einer Schön-Wetter-Ethik verlieren. Um nicht von meinem Ethikverständnis her zu argumentieren, möchte ich den geschätzten Verf. in seinem Sinn so dringlich wie höflich ersuchen, seinen Lesern (für die er doch schreibt) liebevoller, d. h. sorgsamer, geduldiger: mit mehr Verantwortungsbewußtsein zu begegnen. J. Splett

Essen, Georg, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts.* Religion im Beziehungsgeflecht von modernem Verfassungsstaat und säkularer Zivilgesellschaft (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge; Band 14). Göttingen: Wallstein Verlag 2004. 103 S., ISBN 3-89244-829-9.

In acht schmalen Vorträgen setzt sich Essen (= E.) mit Fragen auseinander, welche nach längerem Schweigen oder Verschweigen wieder in den Vordergrund gerückt sind, in die Feuilletons eindrangen und zu erbitterten Kontroversen in der Öffentlichkeit geführt haben. Die Rede ist vom Gottesbezug von Verfassungen, genauer, in deren Präambeln, und damit vom Unverfügbaren im Rahmen des Veränderbaren. Eine große Zahl der Diskutanten, darunter E., bedient sich dabei der Formulierung Ernst-Wolfgang Böckenfördes vom freiheitlichen, säkularisierten Staat, der von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren kann („Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation", in: ders.: Recht, Staat, Freiheit … Frankfurt am Main 1992, 112), welche er auch nicht von sich aus geschaffen hat noch neu zu schaffen vermag (26; 54–60). Doch E. erinnert nicht nur an diese Diskussion, welche seit der Ablehnung der EU-Verfassung durch Frankreich und die Niederlande zwar abgeebbt, jedoch nicht versiegt ist. Er entwickelt und verteidigt zugleich eine eigene Position. Sie beinhaltet die Ablehnung einer „invocatio Dei", einer Anrufung Gottes, befürwortet aber eine „nominatio Dei" oder „commemoratio Dei", also die – bloße – Nennung Gottes (34).

In dem Hauptartikel „*Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts. Ein Plädoyer für den ‚Präambelgott'*" (73–102; wichtig sind für uns 73–84) entfaltet E. in mehreren Schritten seinen Gedankengang. Vorausgeschickt hat E. Anmerkungen zum Sinnverlust der säkularen Gesellschaft und zum Legitimitätsverfall ihrer Institutionen (26); damit aber sei ein Vakuum in diesen Gesellschaften entstanden, welches allzu bereitwillig Fundamentalismen füllen wollen, die jedoch der Gesellschaft gefährlich werden können. Es sei somit der Ort von Religion festzustellen und ihre gesellschaftliche Funktion auszuloten, wozu sie selbst verpflichtet sei. E. spricht von „Selbstverortung" (17). Er geht vom Sinnbedürfnis der menschlichen Existenz und des Gemeinwesens aus (75 f.). Soweit das Gemeinwesen nach der autonomen Vernunft lebe, bedeute diese Ausrichtung keineswegs, daß Gott nicht mehr gedacht werden dürfe oder völlig aus dem Denken herausfalle. Verweise auf Kants Ansatz fehlen nicht (71). Wer sich also, so E., für die Vernunft entscheide, entscheide sich nicht gegen Gott. Das Gemeinwesen dürfe seine „Sinn-quellen" ausdrücklich machen und müsse sie nicht versteckt halten. Zu diesen Sinnvorgaben gehören auch religiöse Traditionen (75). Im folgenden grenzt E. sich nach zwei Seiten ab. Eine „nominatio Dei" als lediglich historisches Zitat werde dem Sinnbedürfnis nicht gerecht. Auf der anderen Seite dürfe die „nominatio Dei" aber kein Imperativ sein, aus dem konkrete Sollensforderungen abgeleitet werden können und dürfen. Moral und Sinn sind zu unterscheiden (75). E. bringt bewußt, wie er bereits auf S. 9 schreibt, den Gottesbegriff mit dem Sinnbegriff zusammen und gerade nicht mit Ethik, nicht mit Sollen und nicht mit Verpflichtung. – Was er damit meint, verdeutlicht E. an der „Gottebenbildlichkeit": Von ihr darf die weltanschaulich plurale Gesellschaft nicht die Forderungen nach Wahrung der Würde ableiten, wohl aber ist ihr, der Gottebenbildlichkeit, als einem „kategorischen Indikativ" (75) die vorbehaltlose und unwiderrufliche Treuezusage Gottes zu den Menschen zu entnehmen; gegenüber diesem Menschen, dem Treuepartner Gottes, dürfe sich daher der Staat nicht zu seinem Herrn oder auch nur zu seinem Sinnproduzenten aufschwingen (75, 79 f.). Statt „Gott" sei aber auch kein anderer Beziehungspunkt in Sicht, der Vergleichbares zu leisten vermöchte (77). Unter „Gott" sei dabei nicht nur, aber auch der Gott der Christen zu verstehen (78). Auf dieses Sinnbedürfnis könne nur Gott antworten; eine „nominatio Dei" benenne das Ziel dieser Sinnsuche. Auf Grund der von E. vorgenommenen Trennung von Moral und Sinn läßt sich nun behaupten, daß für diejenigen, die nicht an Gott glauben, keine Verbindlichkeit durch diese „nominatio Dei" entstehe, und sie ihnen daher zugemutet werden dürfe (75), denn auch diese Menschen befänden sich ja auf der Sinnsuche: siehe den Ausgang der Argumentation. Damit hält E. seine Begründung für den „Präambelgott" für gelungen. Noch einige Sätze zur Klarstellung! In dem Artikel „*Die nominatio dei als meta-positive Verankerung von Staat und Verfassung?*" (47–53) fragt E., ob nicht erst eine solche Gottesformel der Ver-

fassung Legitimation und Geltung verschaffe (47). Er verneint dies. Eine solche Formel würde zur Überlegitimation der Verfassung beitragen. Die Volkssouveränität legitimiere in ausreichender Weise den Staat; sie sei zudem den Grundrechten unterworfen, womit einem Relativismus und Gesetzespositivismus entsagt und vorgebeugt sei (48). Eine profane Moral gründe und begrenze Staat und Gesetz und Politik.

Ich nenne einige problematische Punkte dieser von E. vorgelegten Denkanstöße. E. schreibt als katholischer Theologe und tritt als solcher in den Ring (18); eine solche Stimme ist wertvoll und ernstzunehmen. Daß E. in den entscheidenden Passagen jedoch philosophisch argumentiert (81: eine Argumentation, „die in der Instanz der autonomen Vernunft durchgeführt wird"), wirft sicherlich Fragen auf, denen sich E. hätte stellen müssen. – Zweitens meint E., wenn er von Religion spricht, beharrlich die christliche (18, 19, 29, 76, 80, 84); er weist selbstverständlich darauf hin, daß der Staat sich mit keiner Religion und mit keinem Gottesverständnis identifizieren dürfe (35, 52). Einerseits ist also dieser „Deus" Ziel der Sinnsuche aller Menschen, andererseits definiert er sich geradezu als „der, der mit dem Gott keiner Religionsgemeinschaft identisch ist". Was oder wer wird hier mehr abgewertet, der Begriff „Gott" der „nominatio" oder eine jede Religionsgemeinschaft? – E. schafft drittens die Voraussetzung, daß jene Mitglieder des Gemeinwesens, die an Gott glauben, nichts gegen eine „nominatio Dei" haben (75). Man könnte dies als eine paternalistische, zumindest als eine nicht sehr faire Annahme bezeichnen. – Was die Nicht-an-Gott-Glaubenden betrifft, so betont E., daß er sie durch die Trennung von Sinn und Moral mit der „nominatio Dei" nicht vereinnahmen wolle. Doch nimmt er kühn an, daß die „nominatio Dei", die den Sinngrund der Verfassung bilde, dem Sinnbedürfnis aller Menschen entspräche und darum einem jeden Menschen auch zugemutet werden dürfe (83 und 94). E. führt somit an den entscheidenden Stellen (83, 94, 100) schlichtweg als Faktum ein, daß jeder Mensch ein anthropologisches Interesse an Religion habe und diese Ausrichtung im Staat und daher auch in seiner Verfassung zu berücksichtigen sei. – Eine letzte Beobachtung: Das im Untertitel angesprochene Thema kann man von zwei Seiten angehen. Man kann nach der Bedeutung und Herausforderung des pluralen Rechtsstaates für die Religionsgemeinschaften fragen, und man kann untersuchen, welche Bedeutung die Religionsgemeinschaften für den pluralen säkularen Verfassungsstaat haben. J. Habermas hat die erste Frage gestellt, nicht nur, aber nachdrücklich in der Paulskirchenrede 2001, E.-W. Böckenförde die zweite Frage formuliert, die ich eingangs erwähnt habe, wobei weder Böckenförde noch E. mit den „Voraussetzungen" einen unmittelbaren Einsatz der Religionsgemeinschaften verbinden (56f.). Es ist das Verdienst dieses anregenden und herausfordernden Bändchens, beiden Fragen nachgegangen zu sein, wenn auch der zweiten mit mehr Nachdruck.

N. Brieskorn S. J.

Schlink, Bernhard, *Aktuelle Fragen des pränatalen Lebensschutzes* (Schriftenreihe der Juristischen Gesellschaft zu Berlin; Heft 172). Berlin: de Gruyter 2002. 21 S., ISBN 3-89949-001-0.

Die Forschung mit Embryonen, die bei der In-vitro-Fertilisation anfallen, aber nicht eingepflanzt werden, ist kein Verstoß gegen den grundrechtlich gebotenen Lebens- und Würdeschutz, ebensowenig wie die Präimplantationsdiagnostik und die Forschung mit überzähligen Embryonen in der Weise des therapeutischen Klonens. Aufmerksamkeit verdienen die beiden philosophischen Argumente, mit denen Schlink (= Sch.), Professor für Öffentliches Recht und Rechtsphilosophie an der Humboldt-Unversität zu Berlin, diese seine These begründet.

(a) Das erste Argument ist ein negatives Argument; es wendet sich gegen das in der Debatte wiederholt vorgetragene Slippery-Slope-Argument, die Gefährdung von Embryonen führe zu Gefährdungen anderen menschlichen Lebens. Unsere Vorstellungen von Menschenwürde, so erwidert Sch., leben von unserer Fähigkeit, andere zu erleben und uns in sie zu versetzen. „Aber in eine befruchtete Eizelle können wir uns schlechterdings nicht einfühlen [...] Die Schwelle zwischen dem Umgang mit befruchteten Eizellen und allem, was nicht nur menschliches Leben ist, sondern auch menschliches Antlitz trägt, ist nichts Schlüpfriges, über das man hinwegrutscht. Sie ist hoch und fest." Sch.

spricht von einem „kategorialen Unterschied zwischen dem, was nachfühlbar und -erlebbar ist, und dem, was es nicht ist" (16). Aber nicht nur die befruchtete Eizelle ist menschliches Leben, das noch kein menschliches Antlitz trägt. Wie sollen wir mit den vielen, durch keine hohe und feste Schwelle voneinander getrennten Stadien des menschlichen Lebens umgehen, die zwischen der befruchteten Eizelle und dem Kind, das menschliches Antlitz trägt, liegen? Leben unsere Vorstellungen von Menschenwürde nur von unserer Fähigkeit, andere zu erleben, oder leben sie auch von dem Wissen, daß ohne unsere Fürsorge und Verantwortung ein Wesen, das wir erleben und in das wir uns einfühlen können, niemals ins Dasein treten wird?

(b) „Dem anderen helfen, zugunsten des anderen verzichten, sich für den anderen aufopfern sind Grundformen solidarischen Handelns und Grundbedingungen solidarischer Gemeinschaft. Es geht nicht ohne sie. Zugleich gilt, daß man sich mit ihnen [...] nichts vergibt – schon gar nicht die Würde" (12). Die Logik „des solidarischen Einsatzes bis zum äußersten und letzten, nicht nur des freiwilligen, sondern auch des unfreiwilligen, [ist] Teil wenn nicht der conditio humana, dann jedenfalls eines unvordenklichen usus humanus". Daraus folgert Sch., „daß bei werdendem Leben, das ohnehin absterben wird, die Entfaltung dieses solidarischen Potentials nicht gegen den grundrechtlich gebotenen Lebens- und Würdeschutz verstößt" (19f.). Problematisch ist hier der Begriff des unfreiwilligen solidarischen Einsatzes. Gibt es ein Recht, einen anderen Menschen auf dessen Kosten zu solidarischen Handlungen zu zwingen? Die Tradition antwortet darauf mit der Unterscheidung zwischen Rechts- und Tugendpflichten und dem Vorrang der Rechtspflichten, welche die Handlungsfreiheit des einzelnen sichern, vor den Tugendpflichten. Erzwungen werden können nur Rechtspflichten. Wenn der Staat Steuern verlangt, dann erzwingt er damit keine Solidarität, sondern die Erfüllung einer Rechtspflicht: Es ist eine Forderung der Gerechtigkeit, daß alle in dem ihnen möglichen Ausmaß zum gemeinsamen Gut, dessen Nutznießer sie alle sind, beitragen. Entsprechend ließe sich eine allgemeine Wehrpflicht begründen. Wenn ein Feuerwehrmann oder eine Ärztin ihr Leben einsetzen, dann tun sie es aufgrund einer Verpflichtung, die sie mit ihrer Berufswahl freiwillig übernommen haben. Mit Sch.s Argument der unfreiwilligen Solidarität lassen sich ebenso Experimente an Sterbenden ohne deren Einwilligung oder gegen deren Willen rechtfertigen. Der Begriff einer unfreiwilligen Solidarität führt in letzter Konsequenz zu einem diktatorischen Bio-Sozialismus. Warum sollte man, wenn dieses Prinzip gilt, nicht die Organspende eines Lebenden erzwingen?

F. Ricken S. J.

Röttger-Rössler, Birgitt/Engelen, Eva-Maria (Hgg.), *„Tell me about love"*. Kultur und Natur der Liebe. Paderborn: mentis 2006. 280 S., ISBN 3-89785-556-9.

So etwas wie Sexualphilosophie mutet auf den ersten Blick exotisch und spannend an. Auf den zweiten Blick erscheint sie überflüssig. Was sollte eine solche Disziplin auszeichnen? Was ist ihr eigener Materialgegenstand? Der vorliegende Bd., mit dem – nebst Einleitung und einer Nachlese der Herausgeberinnen – anhand von zwölf Beiträgen die Perspektiven verschiedenster Fachrichtungen zum Phänomen der Liebe dargelegt werden, läßt nur eine Antwort auf diese Fragen zu: Es ist die Liebe. Eine Position, der ich durchaus zustimmen kann.

Sowohl der Workshop als auch der daraus erwachsene, hier vorliegende Sammelbd. dürften einen Meilenstein in der gegenwärtigen Philosophielandschaft markieren, da der philosophische Leser in unvergleichbarer Weise zu einer ernsthaften philosophischen Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex menschlicher Sexualität herausgefordert wird. Als ernsthaft erachte ich die Auseinandersetzung dann, wenn (a) keinem plumpen Naturalismus gefolgt wird, (b) die Grundausrichtung interdisziplinär orientiert ist, und (c) damit Fragen einer philosophischen Disziplin wieder aufgeworfen werden dürfen, die von vielen bereits totgeredet wurde, nämlich die der philosophischen Anthropologie. Was ich damit meine, läßt sich sehr gut mit dem Problem der Willensfreiheit illustrieren: Es wird fortwährend nur verkürzt zunächst als ein metaphysisches Problem der Verhältnisbestimmung von physischer und mentaler Wirklichkeit aufgeworfen. Ausgeblendet wird, daß es hier um den Menschen in seinem wesentlichen Selbstver-

ständnis geht – und damit wohl um eine genuin normative Frage. Da der physischen Ebene auf Grund von naturwissenschaftlichen Experimenten aus Sicht einer nachkantischen Metaphysik erwiesenermaßen der ontologische Primat zuzusprechen ist, kann für den Menschen keine Willensfreiheit bestehen, sofern hier der mentalen Ebene ein ontologischer Primat eingeräumt werden müßte. Eine interdisziplinäre, und das heißt in diesem Fall wohl auch philosophisch abgesicherte Prüfung dieses Urteils müßte schnell zu der Einsicht führen, daß es viel zu voreilig ist. Der plumpe Naturalist folgt aber dem Urteil und bemüht sich schon um fleißige Ausbuchstabierung der Konsequenzen für das Selbstverständnis des Menschen. Allein philosophischer Überlegung ohne jeglichen Rekurs auf naturwissenschaftliche Ergebnisse ist jedoch schon die Einsicht geschuldet, daß dem nicht so ist. Die Plumpheit sticht dann ins Auge, wenn dabei einerseits ein Schutzwall gegen anti-reduktionistische Anfragen durch den Rekurs auf den Funktionalismus zementiert werden soll, gleichzeitig aber auch als Konsequenz solch einer funktionalistisch abgesicherten Naturalisierung des Menschen der Abschied von dem religiösen Glauben an eine Auferstehung von den Toten monumental in Szene gesetzt wird, obgleich dieser Glaube widerspruchsfrei mit dem Funktionalismus vereinbar ist.

Eine derartige Plumpheit begegnet einem bei keinem der zwölf Beiträge, auch wenn sehr schnell deutlich wird, wer trotz bestehender Probleme doch eher dem Programm einer Naturalisierung des Menschen zugeneigt ist. Probleme bestehen genug. Darauf macht in ihrem sehr informativen und lesenswerten Beitrag die Biologin *Elisabeth Scheiner* aufmerksam und liefert so eine wertvolle Ergänzung zu den Ausführungen des philosophisch geschulten Psychiaters Henrik Walter und des Hirnforschers und Neurobiologen Gerald Hüther. Scheiner macht zunächst auf ein sehr grundlegendes Problem des cerebralzentristischen Ansatzes zur Klärung des Phänomens der Liebe aufmerksam. Sie betont, daß man (i) in den seltensten Fällen eine Region im Gehirn findet, die nur für eine einzige Funktion zuständig ist. Eben so selten werden (ii) bestimmte Vorgänge von einem einzigen Gebiet des Hirns gesteuert, schon gar nicht, wenn sie komplex sind. Zudem benennt Scheiner (iii) das Problem der genauen Zuordnung der von vielen Beiträgen bis zur Ermüdung immer wieder ins Spiel gebrachten Neurotransmitter und Hormone zur Entstehung von Lust, romantischer Liebe und Bindung. Das ergibt sich zum einen daraus, daß (iiia) auch diese Neurotransmitter und Hormone mehrere Funktionen erfüllen. Zum anderen sei es (iiib) sehr schwierig, wirklich drei getrennte Liebessysteme zu erkennen, da Testosteron, Dopamin, Noradrealin, Serotonin, Vasopressin und Oxytocin alle auf vielfältige und noch nicht umfassend verstandene Weise miteinander interagieren (vgl. zu allen Punkten 47). Auf ein anderes Problem macht die Ethnologin *Birgitt Röttger-Rössler* aufmerksam: (iv) Das Wissen über Liebe ist nicht kulturinvariant, d. h., die Vorstellungen und Theorien darüber, was Liebe ist, welche Formen sie annehmen kann, woran man sie erkennt – an sich selbst sowie an anderen, wie sie sich äußert in Worten, Gesten, Handlungen, welche Körperempfindungen mit ihr assoziiert sind, welcher Rhythmus ihr innewohnt, wie sie entsteht, sich entwickelt, wandelt und auch stirbt, variieren von Kultur zu Kultur ebenso, wie quer durch die historischen Epochen (vgl. 59). Das ist natürlich besonders dann für einen naturalistischen Ansatz von Bedeutung, wenn (iva) dafür argumentiert werden kann, daß Liebe einerseits und das wohl eher naturalistisch in den Griff zu bekommende Phänomen der Sexualität im Sinne eines möglichen Fortpflanzungsaktes andererseits (gegen Walter, vgl. 82) nicht notwendigerweise korrespondieren (vgl. 49, 66, 70, 166, 178, 204); oder (ivb) nicht als Emotion zu begreifen ist (vgl. 75, 172, 184). Hinzu tritt (v) das Problem einer zweiten Kodierung. Die kulturell markierte Liebe wird nämlich zudem stets in sozialen Wertebezügen als gut oder schlecht erlebt (vgl. 77). Dazu kommt bereits für das Phänomen der Sexualität (vi) die mangelnde direkte experimentelle Überprüfbarkeit von evolutionären Erklärungen zur Entstehung des Explanandums, also der Liebe oder Sexualität (vgl. 89, 176). Zudem sind (vii) die Ergebnisse funktionell bildgebender Untersuchungen im Vergleich zu unserem Wissen über die hormonellen und neurochemischen Mechanismen noch recht spärlich, wie Walter betont, obgleich – interessanterweise – unser psychologisches und neurowissenschaftliches Wissen in bezug auf Liebe viel größer ist als in vielen Bereichen der kognitiven Neurowissenschaft (vgl. 95). Dies ist sicherlich vor dem Hintergrund der angezeigten fundamentalen Anfrage zu relativie-

ren, daß noch gar nicht so ganz klar ist, worin das Phänomen der Liebe besteht (vgl. 53), eine klare Definition von Liebe es zudem auch für die Naturwissenschaften bis heute nicht zu geben scheint (vgl. 207), was einmal mehr die Notwendigkeit interdisziplinärer Forschung indiziert (vgl. 219).

So versuchen sich die verschiedenen Disziplinen mit unterschiedlichen Liebesbegriffen, um so das offensichtlich sehr grundlegende Problem der Phänomenbeschreibung anzugehen. Dies wird nicht selten äußerst stimulativen Methodenreflexionen nachgeordnet und somit wird auch Einsicht in die wissenschaftliche Praxis der jeweiligen Disziplinen vermittelt. So erscheint Liebe in ihrer romantischen Variante zumindest auf der Ebene der individuellen emotionalen Erfahrung als kulturübergreifend und universal (vgl. 100, 223). Sodann gerät die Liebe aber auch als ein Gefühl (vgl. 173, 177, 184, 270) in den Blick, als „commitment device", als eine Funktion verpflichtender Bindung (vgl. 165), ein Projekt (vgl. 143), ein Phänomen, das relativ zu bestimmten Lebensthemen ist (vgl. 165), interaktiv oder innerlich verstanden wird (vgl. 225–230), ambiguär in ihrem emotionalen Charakter ist (vgl. 10, 11, 75, 100, 172, 184, 223, 229–230, 236, 242), in der Unterscheidung und Rückbindung an Lust bzw. Sexualität (vgl. 10, 13, 16, 17, 49, 66, 67, 70, 82, 165, 169–170, 178, 204), als Verliebtheit und Krankheit (vgl. 67, 72–73, 224–225), als Bündel verschiedener Motivationen, die sich evolutiv entwickelt haben, um Paarung, Reproduktion und Elternschaft zu ermöglichen (vgl. 41), als Orientierung am anderen (vgl. 258, 271), und schließlich auch als Sorge (vgl. 64, 66, 67, 69).

Besonders dieser von Röttger-Rössler betonte Aspekt der Liebe scheint mir gegenwärtig für die philosophische Diskussion um einen angemessenen Begriff der Liebe für äußerst anschlußfähig, wobei ich an die jüngste Arbeit von Harry Frankfurt denke, die 2005 bei Suhrkamp in deutscher Übersetzung unter dem Titel *Gründe der Liebe* erschienen ist. Er versteht Liebe als einen Modus der Sorge, wobei er davon ausgeht, daß die Tatsache, daß sich jeder von uns um etwas sorgt, ein einfaches biologisches Faktum ist und so auch mit den vorgeschlagenen Bemühungen um die biologischen Grundlagen menschlicher Liebe und Sexualität in Diskussion treten kann. Auch andere Bemerkungen unterstützen die Vermutung einer konstruktiven Anschlußfähigkeit. Die Soziologin *Barbara Keddi* spricht von einer Relativität des Gefühls der Liebe von einem bestimmten Lebensthema und geht damit in dieselbe Richtung wie Frankfurt. Subjekten wird eine Handlungsrationalität zugesprochen, die sich eben nicht in bewußten Entscheidungen erschöpft, „sondern, vor allem vor dem Hintergrund biografischer Horizonte, die den subjektiven Handlungsrahmen und auch Gefühle definieren" (148), zu verstehen ist. Hier wäre natürlich zu überdenken, in welchem Sinn Keddi am Begriff des Gefühls in diesem Zusammenhang festhalten möchte.

Eine klare Absage erteilt der Ethnologe *William Jankowiak* sexualphilosophischen Überlegungen, wie sie etwa von Paul Gregory vorgelegt wurden. Gregorys Aufsatz *Wider die feste Zweierbeziehung* liegt mit dem von Philipp Balzer und Klaus Peter Rippe im dt-Verlag herausgegebenen Sammelband *Philosophie und Sex* vor. Man kann also ohne Probleme die hier angezeigten Positionen in einem Pro- oder Hauptseminar zur Anthropologie oder Moralphilosophie zur Diskussion stellen, ohne dabei auf englischsprachige Texte zurückgreifen zu müssen. Dieser Bd. von Balzer und Rippe kann übrigens – neben dem Sammelbd. *Philosophische Geschlechtertheorien,* der beim Reclam Verlag erschien – einzig als genuin philosophisch charakterisiert werden, da er nicht bloß feministisch enggeführte psychoanalytisch oder literaturwissenschaftlich orientierte, vielfach meditativ anmutende Beiträge enthält. Vielmehr liefert er analytisch orientierte und themenzentrierte Bemühungen um Fragen der Sexualphilosophie, wie etwa die, was überhaupt eine sexuelle Handlung ist, wie sexuelle Perversion abzugrenzen ist, wie Prostitution und Pornographie zu bewerten sind, usw. Gregory plädiert gegen die exklusive Zweierbeziehung, was wohl angesichts der empirisch gut fundierten Ausführungen von Jankowiak einer neuen Bewertung zugeführt werden muß. Jankowiak zeigt im Rahmen seiner Studie zu der in der Tradition der Mormonen polygam lebenden Gemeinschaft *Angel Park* in Nordamerika, daß bei den meisten der Bewohner das Grundbedürfnis besteht, „sich mit einer anderen Person emotional und physisch exklusiv zu vereinigen" (126). Besonders für Seminare zur Moraltheologie kann man sich hier eine empirisch gut fundierte Position in den Seminarapparat holen, die bei der doch vielfach

mühseligen Vermittlung der in diesem Punkt immer wieder als reaktionär marginalisierten Sexualethik der katholischen Kirche zu begründen.

Für die zunächst ethnologisch gut begründete These einer doppelten Kodierung menschlicher Emotionalität seitens Röttger-Rösslers (vgl. 76–77) bietet sich eine philosophische Diskussion unter Rückgriff auf die Theorie des menschlichen Geistes an, wie sie von Matthias Vogel mit seiner Arbeit *Medien der Vernunft* vorgelegt wurde und vor einigen Jahren im Suhrkamp Verlag erschienen ist. Dabei dürfte sie für eine Diskussion vor allem deshalb gewinnbringend sein, weil sie (a) argumentativ sehr differenziert vorgeht, (b) für weitere Verfeinerung offen ist und (c) einen Ansatz verfolgt, der sich von der Konzentration auf das Medium der Sprache verabschieden möchte, ohne dabei jedoch in das Fahrwasser des phänomenologischen Introspektismus zu gelangen.

Denjenigen, denen die Passagen aus dem Romanauszug *Charlys Hochzeit* von Michael Kleeberg gefallen, kann für eine philosophische Fundierung eigentlich nur das Werk von Hermann Schmitz ans Herz gelegt werden. Dessen bislang überhaupt nicht rezipierte Sexualphilosophie leidet an dem Mangel, Sexualität als Vereinsamung zu konzipieren. Das liegt wohl in einem falschen Verständnis von Vereinigung begründet. Zumindest könnte man nach der Auffassung von Schmitz auch mit Schaufensterpuppen Geschlechtsverkehr üben, um ein erfülltes Sexualleben zu haben. Das dürfte aber wohl empirisch falsch sein, ebenso wie seine Interpretation des Geschlechtsverkehrs, die sich meiner Ansicht nach kaum zur begrifflichen Erfassung sexueller Vereinigung eignet (siehe dort: 261). Der Personenbegriff bietet doch genügend Ressourcen, um eine so irreführende Interpretation größter menschlicher Nähe zu vermeiden. Das Spannende an einer interpersonalen Begegnung ist doch gerade die Anwesenheit bei sich im Vollzug der Abwesenheit von sich zum anderen hin, und zwar als dem, der bei mir sein will. Klingt literarisch, läßt sich aber wohl analytisch kaum technischer fassen. Die angedeutete Interpretation sexuell qualifizierter personaler Begegnung dürfte sich daher wohl tatsächlich nur zur Beschreibung diffuser Erotik eignen (vgl. 271).

Es besteht aber meinerseits größtenteils Zustimmung mit den Ausführungen der Beiträge. Hervorzuheben ist die sehr plausible These von Keddi, daß die Individualisierung den Menschen nicht im geringsten liebes- und bindungsunfähig gemacht hat. Man muß einfach nur sehen, „dass Paare im Zusammenleben mehr als früher auf Liebe im Sinn emotionaler Übereinstimmung angewiesen sind" (147). Sodann stimme ich der Ethnologin *Johanna Lau* zu, wenn sie eindringlich davor warnt, bei der Verhältnisbestimmung von Liebe als Gefühl/Emotion einerseits und der kulturellen Kodierung andererseits nicht dem Dualismus von Passivität und Aktivität zu verfallen (vgl. 224). Das ist eine metaphysisch äußerst problematische Dichotomie, die sich Keddi leider zu eigen macht (vgl. 143). In diesem Zusammenhang wäre auch meine Übereinstimmung mit der Psychologin Alexandra Freund und dem Psychologen Andreas Keil anzuzeigen, daß sich das Phänomen der Liebe nicht als Emotion hinreichend erfassen läßt und deswegen eher im Sinne eines Gefühls zu verstehen wäre (vgl. 172). Der Grund für diese terminologische Fixierung wird damit angegeben, daß psychologische Theorien Emotionen mehrheitlich als kurzfristige Prozesse beschreiben, die einen klar umrissenen Objekt- und Situationsbezug haben. Damit sind aber nur Teilprozesse der Liebe benannt, vielleicht diejenigen, die mit dem Verliebtsein zusammenhängen.

Neben einigen Anfragen, von denen ich hier absehen möchte, sind aber auch Widersprüche anzumelden. So halte ich es für falsch, wenn behauptet wird, die Philosophin Eva-Maria Engelen würde bei ihrem Aufweise der These, daß man wissen kann, daß man liebt, den typischen philosophischen Diskursstil durchbrechen, weil sie mit einem Gedicht von Heiner Müller unter Zuhilfenahme des Wissensbegriffs von Keith Lehrer an ihr Argumentationsziel gelangt. Das stimmt für die Analytische Philosophie, nicht aber für die Kontinentalphilosophie – hier wäre nur auf Martin Heidegger zu verweisen. Engelens These scheint mir dennoch plausibel zu sein und ein wunderbarer Auftakt für die Lektüre. Zudem dürfte Scheiner mit ihrer Vermutung falsch liegen, daß Liebe dann als ein biologisch determiniertes Phänomen zu gelten hat, wenn sich zeigen ließe, daß sie in einer bestimmten Grundform in allen menschlichen Formen vorkommt (vgl. 50). Was schon für die Sprache nicht gilt, kann für die Liebe auch nicht stimmen. Widerspruch muß sodann die eingeschränkte Sicht auf die Liebe zwischen Mann und Frau hervorru-

fen (vgl. 82). Hiermit scheint mir eine unbegründete methodologische Restriktion gegeben zu sein, die einen großen Teil der sexualphilosophischen Diskussion der letzten zwanzig Jahre schlicht ausblendet. Zu denken wäre hier an die wissenschaftstheoretischen Arbeiten von Londa Schiebinger oder Helen Longino. Und schließlich: Wer vorschlägt „Ich verliebe mich in dich" als Bedeutungskern menschlicher Liebe durch „Ich verliebe mich anhand deiner" zu ersetzen, der sollte nicht vergessen, daß das, was uns an der anderen Person einzigartig hier und jetzt den Atem zu rauben scheint und zu weiteren Abenteuern einlädt, nicht apersonale Eigenschaften sind, sondern das Erscheinen der Person selbst – sonst landen wir doch wieder bei einem metaphysisch unguten Dualismus von biologischem Wesen einerseits und der Person andererseits. Das ist auch der springende Punkt der theologischen Rede von der Liebe Gottes, die jeden einzelnen Menschen unverwechselbar meint und leider anscheinend nicht mehr zur Kultur und Natur der Liebe gehört, weil man dazu in diesem ansonsten ausgezeichneten Bd. nichts finden kann. Das verwundert, prägte doch der christliche Glaube unsere Kultur in herausragender Weise bis in die Gegenwart, von der mit guten Gründen behauptet wird, daß sie die menschliche Emotionalität gleich zweifach kodiert. Jenem biblischen Glauben gilt aber Gott selbst als die Liebe (1 Joh 4,16). Vielleicht rächt sich hier aber auch nur die schlichte Tatsache, daß die Theologie es bis heute versäumt hat, über das Thema der Agape in konkurrenzfähiger Weise hinauszukommen. J. H. Y. Fehige

2. Historische und Systematische Theologie

Xu, Longfei, *Die nestorianische Stele in Xi'an.* Begegnung von Christentum und chinesischer Kultur (Begegnung; 12). Bonn: Borengässer 2004. 286 S./3 farbige Abb., ISBN 3-923946-66-X.

In der Nähe der Stadt Xi'an (auch Si'an, früher: Sianfu) fand man Anfang des 17. Jhdts. (1623 oder 1625) eine schwarze Stele (2,70 m hoch, 1,05 m breit, 0,30 m tief, 2 Tonnen schwer) mit einer chinesischen Inschrift aus der Tang-Zeit (618–907 n. Chr.). Zu dieser Zeit war dort die Hauptstadt des Kaiserreiches China, Chang'an; 1369 erhielt diese Stadt am Beginn der Seidenstraße den Namen Xi'an. Die Inschrift der Stele, verfaßt von einem Mönch Jing Jing (= Adam) des Großen Qin Tempels, erklärt in einem dogmatischen Teil den christlichen Glauben, erzählt in einem historischen Abschnitt die Missionierung durch die Kirche des Ostens (die sog. Nestorianer) in China von 635 (Ankunft des Missionars Aluopen in China) bis 781 (Jahr der Errichtung der Stele) und endet mit einem poetischen Teil. Auf den Seitenflächen sind 60 Namen von Priestern und Mönchen in chinesischer und syrischer Schrift eingraviert, davon acht nur in Syrisch. Die Inschrift ist in klassischem Chinesisch verfaßt, in einem guten Stil (23). Heute ist die Stele im Museum Beilin der Stadt Xi'an zu sehen. Die Entdeckung der Stele steht im Zusammenhang des Beginns der Jesuiten-Mission in China Anfang des 16. Jhdts. 1908 fand man darüber hinaus in den Felshöhlen von Dunhuang (westlich von Xi'an an der Seidenstraße) weitere chinesische Schriften der sog. Nestorianer; insgesamt sind außer der Inschrift auf der Stele sieben chinesische Schriften der „Nestorianer" aus der ersten Periode 635 bis 845 erhalten.

Alle diese Texte übersetzte der Missionswissenschaftler Gerhard Rosenkranz ins Deutsche (Die älteste Christenheit in China, Berlin 1938, 2. Aufl. 1939), allerdings nicht direkt aus dem Chinesischen, sondern aus den damals bereits vorhandenen englischen Übersetzungen (von Moule, Saeki). Rosenkranz (1896–1983) habilitierte sich mit dieser Arbeit 1941 in Heidelberg und wirkte in Tübingen 1948–1966 auf dem Lehrstuhl für Missionswissenschaft und ökumenische Theologie; er galt als „Nestor der deutschen evangelischen Missionswissenschaft" (vgl. BBKL 18, 2001, 1205–1214; RGG^4 7, 2004, 632).

Die hier zu besprechende Arbeit von Longfei Xu (= Xu), eine Dissertation an der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät unter Hans Waldenfels SJ, hat den Vorzug, daß der Verf. direkt aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzen konnte und offenbar

über gute Kenntnisse des Daoismus verfügt (Lehrtätigkeit an der Universität Beijing zum Daoismus, 2004). Die Arbeit ist in vier Kap. gegliedert: Das erste Kap. „Hinführung" (21–91) informiert über die Stele (und die Diskussion zu Fundort und -zeit), die Bedeutung der Tang-Dynastie, die alte Hauptstadt Chang'an, die chinesische Sprache und Denkweise, insbesondere aber über den Buddhismus, und bietet in einem Exkurs (39–50) eine Diskussion der bisher vorgelegten philosophischen Übersetzungen des Begriffs Dao (Verf. plädiert dafür, den Begriff unübersetzt zu lassen). Das zweite Kap. (95–166) ist der Übersetzung und Erklärung der Inschrift gewidmet. Im dritten Kap., dem umfangreichsten (167–256), diskutiert der Verf. die Übersetzungen für einige christliche Hauptbegriffe, nämlich Gott, Jesus, Heiliger Geist und Dreifaltigkeit, wobei auch die sonstigen „nestorianischen" Schriften herangezogen werden. Sein Ergebnis (266): Zur Übersetzung des christlichen Begriffs Gott habe man zunächst den buddhistischen Begriff *Fo* und den daoistischen Begriff *Tian Zun* verwendet, die beide nur eine mechanische wortwörtliche Entsprechung darstellen und nur Buddha bzw. die daoistischen Gottheiten bezeichnen. Erst die spätere Übersetzung *Wuyuan Zhenzhu Eluohe* erkläre Gott als den barmherzigen Vater. Jesus Christus sei als Heilsbringer in die chinesische Kultur vermittelt worden – eine geglückte Übersetzung. Der „Heilige Geist" sei zunächst mit *Liang Feng* (Kühler Wind) und *Jing Feng* (Reiner Wind), schließlich treffend mit *Qi* wiedergegeben worden. Nicht geglückt sei hingegen die Übersetzung für die Dreifaltigkeit, da sie zu eng mit der daoistischen und buddhistischen Drei-Körper-Lehre verbunden sei, damit einem Tritheismus nahestehe und mißverstanden werden könne. Bei den Gründen für ein „Scheitern" der nestorianischen Mission in China führt Xu ähnliche Gründe an wie bereits Rosenkranz (6–7). Dieser hatte als Gründe für das schließliche „Versagen" genannt: Unklarheit der Verkündigung durch Begriffe, die dem Buddhismus entlehnt sind (Verschweigen von Leiden und Tod, Beschönigen des Lebens Jesu), Verstaatlichung und Verweltlichung, Unfähigkeit, einen bodenständigen Klerus zu schaffen – ganz ähnlich Xu (267–269). Darüber hinaus verweist Xu noch auf die Islamisierung in der Heimat der „Nestorianer", durch die der Nachschub für die Mission fehlte, sowie auf den Beginn des islamischen Einflusses gerade auch in Chang'an. Xu lehnt sich etwas mehr an Rosenkranz an, als der unbefangene Leser annimmt; schon Rosenkranz (6–7) nennt als christliche Hauptbegriffe: Gott, Jesus, Heiliger Geist, Dreieinigkeit, Kreuz, Christentum, Heilige.

Im letzten Kap. werden nach kurzen sprachtheoretischen Überlegungen gewissermaßen der Ertrag und das Ergebnis zusammengefaßt (257–269). Ein Glossar (chinesisch, Transkription, deutsche Übersetzung) (271–274) und eine Bibliographie (275–286) schließen das Buch ab. Das Schwergewicht der Arbeit liegt für Xu auf der Analyse der Übersetzung theologischer Begriffe und der Begegnung christlicher Theologie mit Buddhismus und Daoismus. Hilfreich und instruktiv gerade für den Laien (darunter Rez.) sind die Erklärungen der chinesischen Sprache und des Daoismus (90, 181, 225) oder der Hinweis auf chinesische Legenden (220–221).

Xu beschränkt seine Analyse auf die Texte der ersten Missionsperiode im 7. und 8. Jhdt., die mit dem Edikt des Kaisers 845 zu Ende ging. Die zweite Periode im 12. und 13. Jhdt. behandelt er nicht. Daß diese Zeit durchaus eine deutliche Hinterlassenschaft hat, zeigte das Symposium „Nestorianism in China" im Mai 2003 in Salzburg; der Tagungsbd. ist jüngst erschienen: Jingjiao. The Church of the East in China and Central Asia, ed. R. Malek in connection with P. Hofrichter (Sankt Augustin 2006). Xu kündigte die Tagung an (79, Anm. 162). Eine Folgekonferenz tagte Anfang Juni 2006 in Salzburg.

Bei der Erklärung der Inschrift der Stele erwähnt Xu manche Bezüge zur christlichen Vorlage nicht: Die dort genannten „27 Bücher" (96) sind die Schriften des NT (was Saeki weiß und einordnet); „Symbol" (Anm. 73) steht vermutlich für *raza* (mysterion, Sakrament) (Saeki übersetzt: „als ein Zeichen"); die Rede von „der Schwangerschaft ohne Ehemann" (219 u. ö.) findet sich oft in der syrischen Literatur (auch bei Westsyrern verbreitet). „Holz" (76) bezeichnet vermutlich die Simandren (Saeki vermutet ähnliches). Das siebenmalige Gebet ist wohl ein Hinweis auf das Stundengebet (Matutin, Laudes, Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet). Der Autor C. Detlef G. Müller ist irrtümlich als zwei Autoren gelesen worden (71, Anm. 144; 269, Anm. 20) und in der Bibliographie unter „Detlef" eingeordnet (280).

Die sorgfältige Arbeit, in einer für den Verf. schwierigen Fremdsprache geschrieben, leidet allerdings an Unsicherheiten und Mißverständnissen in der Dogmengeschichte (72–79), insbesondere bei der Darstellung der Lehre des Apollinaris und des Arianismus (73). Ungenauigkeiten finden sich auch bei der Präsentation der Lehre des Nestorius (76), und es kommt zu falschen Deutungen, wenn bei der Analyse theologischer Begriffe auf Nestorius zurückgegriffen wird (209). Falsch ist die Behauptung über die Lossagung der persischen Kirche vom Patriarchat Antiochien im Jahr 498 (schon zu Beginn des 5. Jhdts. träfe das nicht zu) und die Errichtung einer persischen nestorianischen Landeskirche (79). Die Leib-Seele-Analogie wird von vielen Vätern der alten Kirche zur christologischen Erklärung herangezogen, keineswegs von Nestorius allein (209); die Deutung auf Christus und die Zwei-Naturen-Lehre in der „Abhandlung über den einen Himmel" erscheint mir sehr phantasievoll (209).

Ein grundsätzliches Problem dieser Arbeit liegt darin, daß der Verf. die Theologie der Kirche des Ostens des 7. und 8. Jhdts. nicht nur als „Nestorianismus" bezeichnet (was vom heutigen Stand der Forschung eher problematisch ist), sondern auch inhaltlich mit der Lehre des Nestorius aus der ersten Hälfte des 5. Jhdts. arbeitet. Nun ist die (ursprünglich) persische Kirche lange vor Nestorius entstanden (ihrer Tradition nach im 1. Jhdt.), hatte als Liturgiesprache syrisch (Nestorius schrieb griechisch), und die Lehre des Nestorius wurde frühestens in der ersten Hälfte des 6. Jhdts. dort bekannt; prägend aber war (seit Mitte des 5. Jhdts.) die Lehre Theodors von Mopsuestia. Wenn man die Begegnung christlicher Theologie (hier: der Kirche des Ostens) mit dem Buddhismus und Daoismus analysieren will, wie es das Bestreben des Verf. ist, müßte man die Theologie der Kirche des Ostens im 7. und 8. Jhdt. kennen. Diese ist aber bisher nur in einzelnen Spezialuntersuchungen dargestellt worden; das Buch von D. W. Winkler (Ostsyrisches Christentum, 2003; dazu ThPh 81, 2006, 152–153), das auch nicht umfassend ist, kannte der Verf. nicht (vermutlich erschien es für ihn zu spät). Kenntnisse des Syrischen sind in der Arbeit des Verf.s nicht greifbar. – Einzelne Beispiele für Bezüge zu ostsyrischen Theologen: „Erscheinungsbild" (203, 207–208) ist nicht bloß ein buddhistischer Terminus (207, Anm. 87), sondern auch fest in der Theologie gerade der Kirche des Ostens verankert. So spricht im 5. Jhdt. Narsai häufig vom Bild (in Anlehnung etwa an Gen 1,26 bzw. Phil 2), vgl. PO 40, 36–69. Man findet das Thema auch beim Katholikos-Patriarchen Timotheus I., ep. 35 (vgl. CSCO 74–75), der 780–823 regierte, also etwa auch den Stand der Theologie der Kirche des Ostens im 8. Jhdt. repräsentieren dürfte. – Wiederholt weist Xu auf den Gegensatz sichtbar – unsichtbar (77, 192–193, 208) hin, den er Nestorius zuschreibt. Dieses Thema findet sich häufig bei Narsai, aber auch bei Timotheus (ep. 41). – Es muß kein Verschweigen der Kreuzes sein, wenn es heißt, Jesus sei an Holz gebunden worden (227); in der ostsyrischen Theologie heißt es oft: er wurde am Holz befestigt (*qb'*). – Für eine Analyse der Art der „Begegnung" christlicher Theologie mit dem Buddhismus und Daoismus in China würde allerdings eine Kenntnis von Autoren wie Narsai und Timotheus nicht ausreichen; man müßte das theologische Profil der Kirche des Ostens im 7. und 8. Jhdt. genauer kennen. Es gibt in diesem Bereich noch sehr viel zu tun.

T. Hainthaler

Fedalto, Giorgio, *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis* (Series Episcoporum Ecclesiarum Christianarum Orientalium; 3, Supplementum). Padua: Edizioni Messagero 2006. 557 S., ISBN 88-250-1393-0.

Der Autor, emeritierter Professor für die Geschichte der lateinischen und orientalischen Kirchen an der Universität Padua, hatte schon 1988 zwei stattliche Bde. unter dem gleichen Titel herausgegeben – als Neubearbeitung des monumentalen Werkes des französischen Dominikaners Michel Le Quien „Oriens christianus", Paris 1740 (drei Bde.). Dargestellt sind darin die Strukturen (Diözesen) und Amtsträger aller christlichen Kirchen, angefangen von den so genannten Nestorianern (vorephesinischen Kirchen) über die so genannten Monophysiten/Miaphysiten (vorchalkedonische Kirchen) bis zu den Orthodoxen und ihren Sonderformationen (russische Auslandskirche, Altkalendarier, Altgläubige) sowie den mit Rom unierten Ostkirchen. Bei der Schwierigkeit, auf diesem weiten Feld flächendeckend zuverlässige Informationen zu sammeln, konnte es nicht

ausbleiben, daß die beiden ersten Bde. neben der verdienten Anerkennung auch vielfache sachliche und methodische Kritik erfuhren. Der Verf. entschloß sich daraufhin, statt einer verbesserten Neuauflage einen dritten Bd. mit Korrekturen und Ergänzungen herauszubringen, die jetzt bis zum Jahre 2000 reichen. Dieser neue und letzte Bd. weist aber neben der staunenswert vollständigen Information notwendigerweise immer noch manche Lücken auf. Der Grund dafür liegt nicht zuletzt in der mangelhaften Informationspolitik der meisten Ostkirchen, für die jeweils eben kein dem „Annuario Pontificio" vergleichbares, alljährlich vollständiges und zuverlässiges Handbuch vorliegt. Kirchengeschichtler aller Konfessionen sind damit aufgerufen, die offenen Positionen auszufüllen. Zunächst aber werden sie dankbar sein für die Fülle von sorgfältig zusammengetragenen Daten im vorliegenden Bd., der das Grundschema der vier alten östlichen Patriarchate beibehält, während neuere Entwicklungen (Missionen/Diaspora) in einen Anhang verwiesen sind. G. Podskalsky, S. J.

Petersen, Karsten, *„Ich höre den Ruf nach Freiheit"*. Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit. Eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; B 105). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 404 S., ISBN 3-506-72872-5.

„Ich höre den Ruf nach Freiheit ...": Dies sind Worte aus der Rede Kettelers (= K.), damals Pfarrer von Hopsten (Westf.) und Abgeordneter in der Frankfurter Nationalversammlung, zum Mord an den Abgeordneten Lichnowsky und Auerswald, gehalten am 21. September 1848. Es war eine Rede, die ihn auf nationaler Ebene bekanntmachte und in der der spätere Mainzer Bischof ein kritisches, aber überzeugtes Ja zur Freiheit und den anderen modernen Leitideen aussprach.

Eine Untersuchung der politischen Grundideen und Leitvorstellungen K.s, welchen 1972 zuletzt Birke eine ausführliche Monographie („Ketteler und der deutsche Liberalismus") gewidmet hat, ist nicht nur deshalb von großer Bedeutung, weil K. an unzähligen Stellen, in Schriften, Hirtenbriefen und Briefen, diesbezügliche Gedanken geäußert hat, die zudem in der Gesamtedition K.s durch Iserloh und Stoll in idealer Weise gesammelt vorliegen. Diese Untersuchung hat auch eine besondere Bedeutung für die Katholizismusforschung, weil K. nicht nur durch seine Sozialideen, sondern vor allem durch seine grundsätzliche Auseinandersetzung mit dem Liberalismus die politische Gedankenwelt des deutschen Katholizismus geformt hat. Dabei hat die bisherige Forschung von Birke die „liberale" Komponente im Denken K.s betont. Es wurde immer herausgestellt, daß K. gegenüber einem der Staatsvergötzung zutreibenden Liberalismus, der nach ihm seine eigenen Ideale verraten hatte, seine eigene grundsätzliche Bejahung der modernen Freiheitsforderungen prinzipiell aufrechterhielt. Diese Wertung zieht sich durch bis zu Uertz (2005: „Vom Gottesrecht zum Menschenrecht", vom Verf. nicht mehr benutzt; vgl. meine Rez. im vergangenen Jg. dieser Zs., 452–56), nach dem K., wie kaum ein sonstiger katholischer Autor, die Kirchenfreiheit konsequent auf die Grundlage der allgemeinen Freiheit stellt.

Die Arbeit von Petersen (= P.) wurde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Kiel als Dissertation bei Fitschen angenommen. Sie zeichnet sich nicht nur durch ausführliche Benutzung und auch reichhaltige Zitation aller einschlägigen Äußerungen K.s aus; wichtig ist auch, daß der jeweilige Diskussionshorizont hergestellt wird und auch die Gegner und Kritiker K.s zu Wort kommen. So bietet der Verf. dem Leser ein lebendiges und auch zutreffendes Gesamtbild, in dem – dies sei gleich hervorgehoben – sich auch jene Äußerungen K.s finden, mit Hilfe derer man manche Folgerungen des Verf.s kritisieren mag.

Der erste Teil stellt als Querschnitt die Grundlagen des Denkens K.s dar („Zwischen Kirche, Konservativismus und den Erfordernissen der Zeit: Die Grundlagen des politischen und kirchenpolitischen Denkens und Handelns Kettelers", 23–133). Dazu gehört einmal „Das kirchliche Prä" (25–49). Für die Ekklesiologie K.s schließt sich der Autor vor allem an die Studie Fastenraths aus den frühen 70er Jahren („Bischof Ketteler und die Kirche") an und hebt im übrigen das dualistische Geschichtsbild des Mainzer Bi-

schofs (Welt – Kirche, Christ – Antichrist) hervor sowie die (schon in der K.-Biographie Vigeners betonte) primäre kirchliche Verwurzelung und Interessebestimmtheit seiner politischen Ideen.

Es folgt das Kap. über „Konservative Strukturen im Denken Kettelers" (50–133). Zu diesen gehören seine Prägung durch familiäre Herkunft, durch den Münchener Görreskreis sowie die Lektüre von Thomas von Aquin, aber auch durch zeitgenössische konservative Autoren wie insbesondere Jarcke und Stahl, denen er freilich, wie sich zeigen wird, nicht vorbehaltlos und uneingeschränkt folgt. Inhaltlich gehören dazu vor allem folgende Leitideen: Das Recht wird nicht gemacht, sondern als vorgegebenes Recht gefunden; es ist primär „historisches" Recht und daher auch nicht einem allgemeinen Gleichheitsprinzip unterzuordnen. Ebenso wie das Recht kann auch die Gesellschaft nicht konstruiert werden, sondern ist durch den Gemeinschaftsbezug der menschlichen Natur (und die Geschichte) vorgegeben. Die Staatsgewalt ist freilich funktional: Der Staat ist für den Menschen da, zum Schutze seiner Freiheit und seines Rechts, und nicht umgekehrt (vgl. 79). Das Wesen der politischen Freiheit ist die Selbstverwaltung bzw. die Subsidiarität. In den Ideen des „christlichen Staates" schließt sich K. Stahl an, denkt jedoch anderseits weniger obrigkeitlich als er, sondern mehr „von unten nach oben" (88). Das ungebrochen monarchische Denken Stahls findet die Kritik K.s, dessen Einstellung gegenüber dem „Constitutionalismus" nicht grundsätzlich ablehnend, wenn auch überwiegend skeptisch ist (92–94); seine grundsätzliche Sympathie gilt dem ständisch-korporativen System, wenngleich er in „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) unter den gegebenen Verhältnissen das allgemeine und gleiche Wahlrecht (vor allem gegenüber dem Zensus-Wahlrecht) vorzieht. Sein Mißtrauen gegenüber einem reinen Parlamentarismus und einer unumschränkten Mehrheitsherrschaft schlägt sich in „Die Katholiken im deutschen Reich" (1873) in den beiden Forderungen nach einem Oberhaus und einem obersten Reichsgericht nieder. Insgesamt bietet sein politisches Denken ein „Gesamtbild christlich-konservativer Provenienz, das sich sowohl aus kirchlicher und scholastischer Tradition als auch aus romantisch-konservativen Ansichten zusammensetzt" (98). Seine fundamentale Ablehnung richtet sich gegen die „moderne Souveränität". Darunter versteht er im Grunde die Lösung des Staates von objektiven Normen bzw. die restlose „Machbarkeit" von Recht und politischer Ordnung, und die Vorstellung von Staat als einziger Quelle des Rechtes, wie sie schon im Absolutismus des 17. und 18. Jhdts. ausgeprägt sei, in der Revolution und im Liberalismus dann umschlage in einen „Absolutismus unter dem Schein der Freiheit" und im Sozialismus (der, nur konsequenter als der Liberalismus, den Massen das verspreche, was der Liberalismus nur einer privilegierten Minderheit Besitzender gewähre) wiederum fortgeführt werde.

Der zweite, umfangreichere Teil („Recht und Freiheit als Argumente K.s in den politischen und kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit", 135–366) stellt im Längsschnitt die einzelnen Stadien der Auseinandersetzung dar, in denen sich freilich eine fundamentale Identität der Grundpositionen durchhält (137). Die erste Phase ist die des Revolutionsjahres 1848 („1848: Der Kampf um die verfaßte Freiheit", 139–194). Der Verf. stellt zu Recht die Argumente K.s in den Kontext der allgemeinen Debatte in der Nationalversammlung über die Freiheit der Kirche hinein. Im wesentlichen gibt es hier drei Positionen: Die eine will die Freiheit des Individuums mit Hilfe des Staates durch Kontrolle der Kirche. Die zweite, vor allem auf der Linken vertretene, will deshalb auf Staatskontrolle der Kirche verzichten, weil sie glaubt, die äußere Freiheit der Kirche werde die innere notwendig nach sich ziehen bzw., die (katholische) Kirche werde in ihrer ultramontan-hierarchischen Gestalt durch die Freiheit untergehen. Bei den ultramontanen Katholiken einschließlich K. wird dagegen die individuelle mit der korporativen Freiheit der Kirche und ihrer Eigenständigkeit verbunden. Zusammenfassend bemerkt der Verf., K. habe, zunächst mit den Liberalen und Demokraten in der Ablehnung des bisherigen Obrigkeitsstaates einig, dann schnell festgestellt, daß es eine Interessengemeinschaft mit ihnen nicht gegeben habe (vgl. 193f.). Gegenüber dem individuellen „der politischen und philosophischen Moderne verpflichteten Freiheitsbild" finde sich bei K. und den anderen ultramontanen Katholiken ein „korporatives Freiheitsverständnis".

In der zweiten Periode und seinem ersten Jahrzehnt als Bischof („Reaktion 1850 bis 1859: Das Recht auf Freiheit", 195–238), einer Zeit der Reaktion, die geprägt ist durch die Lahmlegung der Gießener Fakultät und die Wiedereröffnung des Mainzer Seminars, durch den Oberrheinischen Kirchenkonflikt und schließlich seine Beilegung in der Konvention K.s mit dem hessischen Minister Dalwigk, tritt die Freiheitsterminologie in den Hintergrund und die Berufung auf das positive (historische) Recht in den Vordergrund.

Dies wird anders in den 60er Jahren („1859 bis 1869: Kettelers Wiederentdeckung der Freiheit", 239–299). Es ist die Zeit, da der Liberalismus sich wieder im Aufwind befindet, nicht zuletzt im Zuge des Ausgangs des Krieges von 1866, die Zeit der programmatischen Schriften K.s „Freiheit, Autorität und Kirche" (1862), „Die Arbeiterfrage und das Christentum" (1864) und „Deutschland nach dem Kriege von 1866" (1867), neben denen der Verf. freilich auch die weniger bekannten zahlreichen Hirtenbriefe K.s zum Kirchenstaat darstellt (242–260). Hier ist u. a. die Einstellung K.s zur Religionsfreiheit (= R.fr.) von Interesse. In der Schrift von 1862 hatte er ein grundsätzliches Ja zu ihr ausgesprochen. Dies trug ihm den Beifall des „liberalen Katholiken" Montalembert ein, der sich in seiner berühmten Mechelner Rede von 1863 auf ihn berief (vgl. 278f.). Jedoch betont der Verf., vor allem gegen Birke und Iserloh, den wesentlichen Unterschied der Positionen beider: Sei die R.fr. für Montalembert eine Notwendigkeit und einzig sinnvolle Basis für die katholische Kirche in der Gegenwart, so bei K. bloß eine Möglichkeit; sie sei für ihn kein allgemeines Prinzip, sondern eine pragmatische Lösung (vgl. 280), wie auch in seiner Antwort an Ernst v. Moy de Sons bzgl. der Niederlassung von Protestanten in Tirol deutlich werde (vgl. 280–282). Auch in seiner Schrift von 1867, jetzt nach „Syllabus" und „Quanta cura" und der Kritik des Jesuitenpaters Schrader an seinem Bekenntnis zur R.fr., präzisiert K. dieses sein Bekenntnis als „unter den gegebenen Verhältnissen", d. h. konkret in Deutschland, nicht im Sinne eines allgemeinen Ideals und Menschenrechts (vgl. 295). Entscheidend sei jedenfalls für K. der Vorrang der korporativen R.fr., womit er „den modernen Begriff mit einer antimodernen Bedeutung versehen" habe (298).

Das vierte Kap. fällt in den Rahmen des neuen Deutschen Reiches und des Kulturkampfes („1870 bis 1877: Die Freiheit der Katholiken im Deutschen Reich", 300–366). Negativ geht die Stoßrichtung der Argumentation K.s immer gegen den Staat als Quelle allen Rechtes bzw. gegen einen Liberalismus, der sich einem neuen „Absolutismus" verschrieben und damit seine eigenen liberalen Grundsätze verraten habe, positiv für ein korporatives Freiheitsverständnis, das darauf hinauslaufe, eine „substantialiter vormoderne Sicht" mit der Terminologie der Zeit in Einklang zu bringen (366).

In seinen „Ergebnissen und Schlußbemerkungen" (367–372) gelangt P. zum Fazit, es gehe K. „nicht um einen Ausgleich mit der Moderne, sondern um die Freiheit der Kirche mit dem Ziel, vormoderne und teilweise dezidiert antimoderne Strukturen und Ansichten innerhalb der Kirche zu bewahren" (369). Nur pragmatisch habe er sich moderne Freiheitsvorstellungen zunutze gemacht. Eine Einordnung K.s in den „liberalen Katholizismus" (so Birke), zu dem in Deutschland im wesentlichen nur die Richtung Döllingers zu zählen sei, sei jedenfalls nicht angemessen.

Über die Sinnhaftigkeit solcher Etikettierungen und Einordnungen möchten wir mit dem Verf. nicht streiten. Die einzige Frage ist, ob seine Deutung K. selbst und seiner geschichtlichen Bedeutung gerecht wird. Und hier scheinen dem Rez. zwei kritische Bedenken angebracht:

1. Wenn man die auch vom Verf. nicht verschwiegenen oder verkürzten Originaläußerungen K.s liest, muß auffallen, daß er nie den „korporativen" gegen den „individuellen" Freiheitsbegriff ausspielt oder letzteren einseitig dem ersteren unterordnet, sondern durchweg nur betont, daß Freiheit *nicht nur* individuelle, sondern *auch* korporative Freiheit (z. B. der Kirche) sei. K. wendet sich gegen die liberale Einseitigkeit, betont, daß beides zusammengehöre, aber der Verf. unterstellt ihm ohne Grund die andere Einseitigkeit. So behauptet er: „Unter bürgerlichem Recht und bürgerlicher Freiheit versteht K. im Sinne der Selbstverwaltung nicht zuerst individuelle Freiheit und individuelles Recht, sondern vor allem korporative Freiheit und korporatives Recht" (73). Aus den Zitaten K.s (66, Mitte und 67, Mitte) geht dies aber nicht hervor; im Gegenteil heißt es

dort: „Die wahre Freiheit besteht a) in der Möglichkeit freier Bewegung des Individuums, der Corporation nach seiner [!] Natur – b) in Behinderung des Individuums, seine Freiheit zu mißbrauchen zum Nachtheil Anderer" bzw. „Nach germanischem Rechte ist jeder freie Mann berechtigt, Alles zu thun, was er seiner innersten Überzeugung nach thun darf, insoweit er nicht durch wohlerworbene Rechte Anderer und durch die geschichtlichen Rechte der Staatsgewalt beschränkt ist." Gleiches gilt für die Behauptung: „Dem weltanschaulichen individualisierten Freiheitsbegriff des modernen Liberalismus stellt Ketteler ... einen persönlichen Freiheitsbegriff entgegen, der auf einen korporativen Freiheitsbegriff hinausläuft" (310). Dies bezieht sich auf die Zeit des Kulturkampfes. In Wirklichkeit sagt K. auch hier nur, daß die Freiheit nicht ausschließlich eine individuelle, sondern auch eine korporative Dimension habe und stellt beide gleichwertig nebeneinander, ohne die eine der anderen unterzuordnen (so 319, noch deutlicher 330: „Dieser ... Geist der Freiheit, das ist die Freiheit des Individuums, das ist die Freiheit der Familie, das ist die Freiheit der Korporation, das ist jene Freiheit, die zwar auch anerkennt, daß sie geordnet werden muß durch die Gesetze, die aber zur gleichen Zeit die Staatsgewalt auf das durchaus nöthige Maß beschränken will und daher nicht die Freiheit verwechselt mit jener absoluten Staatsgewalt, bei welcher zuletzt Keiner mehr Freiheit hat, weil Alle unter derselben Knute stehen"). Wenn es hier einen Gegner gibt, gegen den K. ankämpft, dann ist es nicht der individuelle Freiheitsbegriff, sondern der Staat als Quelle allen Rechtes. Damit entfällt aber der Hauptgrund, K.s politischem Denken eine fundamental „vormoderne" oder „anti-moderne" Stoßrichtung zu unterstellen, was man auch immer von seinen romantisierenden Rückgriffen auf ein idealisiertes Mittelalter oder eine „germanische" Vorzeit halten mag. Ähnliches gilt für sein Bekenntnis zur R.fr. Daß hier die Position K.s nicht identisch ist mit der Montalemberts, sei zugegeben; sie ist weniger universal, weniger auf die historische Gesamtsituation der Kirche, mehr auf Deutschland bezogen. Aber sie ist doch mehr als ein bloßes Bekenntnis zur R.fr. als „Hypothese" im römischen Sinne; konkret für die deutschen Verhältnisse ist die R.fr. nach K., so ganz klar in der Schrift „Deutschland nach dem Krieg von 1866", nicht nur eine „Möglichkeit", sondern einzig sinnvolle Basis, auf die die katholische Kirche sich zur Verteidigung ihrer Rechte und Freiheiten stützen kann.

2. Der Verf. setzt einen univoken Begriff von „Moderne" voraus, der ihre Ambivalenzen und Widersprüche nicht sieht und letztlich dem klassischen Liberalismus verhaftet bleibt. Infolgedessen vermag er auch keinen Zugang zu der Frage zu gewinnen, mit der sich jedoch die katholischen K.-Interpreten zumal nach der NS-Zeit immer beschäftigten: ob K.s Kritik an der Staatsomnipotenz bzw. an der neuzeitlichen „Souveränität" nicht eine hellsichtige Kritik an den Entwicklungslinien war, die zum „totalitären Staat" führten und ob von da aus nicht viele seiner Vorstellungen (ebenso wie die der Zentrumspartei, man denke nur an die „Grundrechtsdebatte" 1871) eine größere Nähe zum heutigen demokratischen Rechtsstaat aufweisen als die Vorstellungen zumindest der Nationalliberalen der Kulturkampfzeit. Was „Moderne" bedeutet, ist hier zumindest sehr ambivalent, und ein Historiker sollte die Mehrdeutigkeit und innere Widersprüchlichkeit solcher Begriffe zur Kenntnis nehmen. Und daß zu unserem heutigen rechtsstaatlichen Freiheitsbegriff die „korporative Freiheit", z. B. der Religionsgemeinschaften, zumindest auch dazu gehört, dazu dürfte ein Blick in das Grundgesetz und alle demokratischen Verfassungen genügen. Kl. Schatz S. J.

Burkard, Dominik, *Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts.* Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition (Römische Inquisition und Indexkongregation; Band 5). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 416 S., ISBN 3-506-77673-8.

Die sowohl durch die neu zugänglichen Vatikanischen Akten wie durch Publikationen von z. B. Goldhagen (Die katholische Kirche und der Holocaust, 2002) neu aufgeflammte Debatte über katholische Kirche und Nationalsozialismus war bisher auf die politisch-kirchenpolitische Ebene fixiert. Abgesehen von Baumgärtner (Weltanschauungskampf im Dritten Reich, 1977) fand die ideologische Ebene der Auseinandersetzung kaum Beachtung, wozu sicher die aus späterer Perspektive gewonnene Überzeu-

gung beitrug, daß es sich bei Rosenberg und anderen Autoren ohnehin um keinen wissenschaftlich ernstzunehmenden Gegner handelte. Der Rez. kann bestätigen, daß z. B. in Seminaren zum Thema „Kirche und NS" von studentischer Seite vor allem Unverständnis darüber geäußert wurde, daß man sich mit einer solchen „Spinnerei" überhaupt ernsthaft auseinandersetzte. Tatsächlich setzte sich die Kirche „gründlicher und weitaus ernthafter mit dem Werk (dem „Mythos" Rosenbergs) auseinander als die Parteispitze selbst" (32). Und im Blick auf die damalige Faszination solcher Thesen tat sie dies zu Recht.

Die Auseinandersetzung in Deutschland ist schon vor drei Jahrzehnten im Buch Baumgärtners behandelt worden. Der Autor geht, gestützt auf den Nachlaß Hudals und die Akten des Sacrum Officium, dem inner-vatikanischen Ringen um Verurteilung nationalsozialistischer Bücher und Thesen nach. Hier klaffen zwar viele Lücken; und sehr oft geben die offiziellen Akten, die zudem wohl noch lückenhaft sind, keine Antwort auf die Frage nach dem Verantwortlichen für Initiativen oder auch Blockaden. Aber zusammen mit anderen Quellen, vor allem den Memoiren Hudals, ergibt sich eine Reihe von Rückschlüssen oder wenigstens Wahrscheinlichkeiten.

Das überraschendste und interessanteste Ergebnis ist: Der immer wieder als „Nazi-Bischof" verschriene Titularbischof Alois Hudal, Rektor der Anima, ist die eigentlich treibende Kraft für die Indizierung von Rosenbergs „Mythos", die am 14.2.1934 bekanntgegeben wurde; und nicht nur das: Er zeichnet auch für fast alle anderen (meist erfolglosen) Initiativen im Hl. Offizium verantwortlich, nationalsozialstische Thesen und Bücher zu verurteilen; er ist „die entscheidende Kraft ..., die die Kurie immer wieder drängte, sich vom (weltanschaulichen) Nationalsozialismus deutlich zu distanzieren" (231). Zu seinem versuchten (und dann von beiden Seiten abgelehnten) Brückenschlag im Buch „Grundlagen des Nationalsozialismus" (1936) besteht hier kein Widerspruch bzw., es handelt sich für ihn um zwei Seiten derselben Strategie: Hudal wollte durch Verurteilung des „linksradikalen" Flügels des NS diesen nach dem Vorbild des italienischen Faschismus „zähmen" bzw. einen Klärungsprozeß in ihm erzwingen. Es war also die Strategie „Mit Hitler gegen Rosenberg". Dem dienten auch Indizierungen und partielle Verurteilungen. In einem aufschlußreichen Dokument im Nachlaß Hudals (178f.) wird diese Linie besonders deutlich.

Und ein weiteres interessantes Ergebnis: Rosenberg selbst steht hier eigentlich nicht im Mittelpunkt. Seine Indizierung (zu der selbst kein Gutachten im Nachlaß Hudals erhalten ist) steht im Zusammenhang der Indizierung von Bergmanns „Nationalkirche", zu der Hudal ein umfangreiches Gutachten lieferte (abgedr. in: Anhang 8, 337–350). Eigentlicher Kern und Skopus der Verurteilung ist die Idee einer „deutschen Nationalkirche" (162), was zeigt, in welchem Maße die römischen Auseinandersetzungen mit den Ideologien des 20. Jhdts. noch im Schatten der ekklesiologischen Kontroversen der vergangenen Jahrhundete stehen!

Die Indizierung Rosenbergs sollte freilich nach Hudal nur der Anfang sein. Sein weiteres Projekt war ein „Syllabus" zu verurteilender nationalsozialistischer Thesen. Das Projekt scheiterte (nach der Deutung des Verf.s), weil die damit betrauten Jesuiten Hürth und Rabeneck Hitlers „Mein Kampf" in das Schußfeld mit einbeziehen wollten (187). Jedenfalls wurde das Syllabus-Projekt am 18.11.1936 mit dem Vermerk „dilata sine die" auf Eis gelegt. Hudal vermutet als eigentlich Verantwortlichen dafür Pacelli (188f.), worin ihm der Verf. folgt (190f.). Freilich war der Ersatz für diesen nicht zustande gekommenen „Syllabus" die Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom März 1937. Außerdem leitete der so nicht weitergeführte Syllabus-Entwurf über die Indizierung der „Geistlehre" Bergmanns, jetzt auf der Grundlage von „Mit brennender Sorge", zum Dekret der Studienkongregation vom 13.4.1938, welches einige extreme rassistische Thesen verurteilte (227–231).

Zur geplanten („unterschlagenen") Anti-Rassismus-Enzylika, zu der im Auftrag Pius' XI. die Jesuiten La Farge und Gundlach Entwürfe lieferten (und die nach Gundlach vor allem an der Verschleppung des Jesuitengenerals Ledóchowski scheiterte) liefert der Verf. zwar keine neuen Quellen, jedoch begründete Erwägungen. Fest steht, daß Pacelli, jetzt als Pius XII., angab, von dem Projekt nichts zu wissen und bei Ledóchowski genauere Informationen einholen wollte. Daraus seien nur zwei Rückschlüsse

möglich: Entweder wußte Pacelli tatsächlich von nichts, dann sei dies ein Zeichen des Mißtrauens Pius' XI. gegenüber ihm, der ihn nicht einweihte, wo er nun einen schärferen Konfrontationskurs fahren wollte – oder er verschwieg sein Wissen, was jedoch erst recht signalisierte, daß er hier nicht tätig werden wollte (237).

„Wer an der Kurie sorgte dafür, daß sich der Heilige Stuhl bedeckt hielt?" (239). Für Hudal war es niemand anderer als Pacelli, zu dem er freilich in großen Spannungen stand. Dem scheint anderseits gegenüberzustehen, daß Pacelli hauptverantwortlich für „Mit brennender Sorge" war. Der Verf. meint hier, daß eine Enzyklika, die von ihrem Wesen her einen mehr positiven Charakter trägt, weniger an Konfrontation bedeutete als ein eindeutig negativer „Syllabus", der, wie die Präzedenzfälle von 1864 und 1907 zeigten, irreparable Schäden verursachen mußte (244f.). „Mit brennender Sorge" sei eher als „Zugeständnis" Pacellis an Pius XI. zu werten (245). Was jedenfalls Pacelli kennzeichne, sei ein letztlich „vorbürgerlicher" Primat der Diplomatie (245–247).

Letztlich zeichnen sich so, wie der Verf. zusammenfassend feststellt, drei verschiedene Richtungen in der römischen Kurie ab: 1. die Hudals, welche den NS als (national-konservative) politische Bewegung (der er positiv gegenüberstand) von seiner Weltanschauung trennen und damit kirchlich zähmen wollte. Es war ein illusorisches Ziel, aber immerhin als treibende Kraft nicht ohne positive Bedeutung: „Es war Hudal, der das Sanctum Officium regelrecht zwang, sich mit dem Nationalsozialismus innerlich auseinanderzusetzen" (253); 2. die Pius' XI. der radikalen Ablehnung und auch lehramtlichen Verurteilung des NS; 3. die (nicht nur gegenüber dem NS, sondern auch gegenüber dem Kommunismus) diplomatische Pacellis.

Im Anhang sind zunächst Artikel der „Civiltà Cattolica" und des „Osservatore Romano" über Rosenberg aus dem Jahre 1934 abgedruckt (263–336). Hier wäre es freilich wünschenswert gewesen, nicht nur die Artikel des „Osservatore Romano" (nach einer zeitgenössischen maschinenschriftlichen Übersetzung), sondern auch die der „Civiltà Cattolica" (die im Original wohl an Universitäten ohnehin leicht einsehbar sind) in deutscher Fassung zu liefern, zumal für die Benutzung durch Studierende. Es folgt eine Reihe unveröffentlichter Gutachten hauptsächlich von Hudal (337–372).

Der Wert der Publikation besteht vor allem darin, daß sie die Schlüsselstellung Hudals in den Initiativen zur Verurteilung der NS-Ideologie deutlich macht und gleichzeitig eine gerechtere Beurteilung und Einordnung dieser umstrittenen Persönlichkeit ermöglicht. Einige kritische Bedenken möchte der Rez. zur Bewertung der Rolle Pacellis und ebenso zu der Frage anbringen, ob die Hudalsche Politik der Einzelverurteilungen wirklich der Eigenart der Herausforderung des NS gerecht wurde bzw. ob hier nicht „Mit brennender Sorge" die zeitgerechtere Antwort war. Die Darstellung von Pacelli-Pius XII. als „Diplomat", der er durch und durch war, ist zweifellos zutreffend. Und doch ist zu bedenken, daß seine Kennzeichnung als blockierende Kraft und größter Hemmschuh bei allen Initiativen gegen den NS bei Hudal sehr persönlich bedingt ist und nicht unkritisch übernommen werden sollte. Nicht zu überzeugen vermag der Verf. jedenfalls darin, daß er „Mit brennender Sorge" als grundsätzlich „sanftere" Antwort im Vergleich zu einem „Syllabus" darstellt. Dies war die Enzyklika eben gerade in ihrer Überarbeitung durch Pacelli nicht. Zu Recht schreibt der Verf. an anderer Stelle, daß sie erst durch Pacellis Redaktion die Verwandlung in „jene flammende Anklage gegen das totalitäre Naziregime" erfuhr (223). Was die Partei vor allem in der Enzyklika irritierte und was die weiteren Repressivmaßnahmen gegen sie und die katholische Kirche überhaupt provozierte, waren eben nicht die auf Faulhaber zurückgehenden doktrinären Passagen über „reinen Gottesglaube, reinen Christusglaube, reinen Kirchenglauben" etc., sondern die von Pacelli stammende massive Anklage gegen die Konkordatspolitik der Regierung als von vornherein unehrlich und als eine Politik der systematischen Verdrehung, Vernebelung und Aushöhlung. Sicher war der Effekt keine Verbesserung, sondern eine Verschärfung der Kirchenverfolgung. Es fragt sich jedoch, ob Pacelli im Ernst je meinen konnte, mit einem solchen Ton ein Entgegenkommen der Regierung erreichen zu können. War nicht doch das primäre Ziel der Enzyklika die moralische Stärkung des katholischen Volkes? Gerade hier stellt sich die Frage, ob die Hudalsche Taktik des „Syllabus" bzw. der Einzelverurteilung gleichsam einzelner nationalsozialistischer „Häresien", die, ähnlich dem Syllabus von 1864, zu endlosen anschließenden Kontroversen

Anlaß geboten hätte, nicht im Grunde eine stumpf gewordene Waffe war und ob nicht aus diesem Grunde Pacelli diese Linie nicht fortsetzen wollte. „Mit brennender Sorge", das mehr die Gesamtherausforderung annimmt und sie ohne allzu subtile Distinguierungen vom zentral Christlichen her beantwortet, erscheint hier auch aus heutiger Sicht als „prophetischeres" Dokument. Kl. Schatz S. J.

Kreiner, Armin, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen.* Freiburg i. Br.: Herder 2006. 544 S., ISBN-13: 978-3-451-28776-3 / ISBN-10: 3-451-28776-5.

Der Titel enttäuscht etwaige christologische oder ikonologische Erwartungen (vgl. 15 – leider!): Armin Kreiner (= K.) legt eine strenge analytisch-religionsphilosophische Studie zum Gottesbegriff vor, die aus seinen Mainzer Vorlesungen erwuchs. Zwölf fortschreitende Einzelstudien problematisieren und entfalten die Möglichkeit des Redens von Gott. Zunächst der strittige Gottesbegriff (Kap. 1: 17–33), den K. nicht als Namen versteht (22), aber dessen Prädikate entfaltbar sein müssen (33). Problematisch ist die Apophatik unbeschadet mystischer Erfahrung (Kap. 2: 35–73): Wäre Gott strikt unbeschreibbar oder auch jedes Prädikat zusätzlich negierbar, so bliebe diese These zumindest paradox; „Unendlichkeit" könne nur auf ein Prädikat erster Stufe bezogen und nicht unqualifiziert Gott schlechthin zugeschrieben werden (53). Nicht-duale Mystik habe kein aussagefähiges Erkenntnissubjekt (55–56), rein unvermittelte mystische Erfahrung könne nicht als solche behauptet werden (59). Ohne prädikative Bestimmbarkeit löse sich der Begriff Gottes auf (61); pure Apophatik hingegen müsse sich über Gott ausschweigen – wenn sie sich auf Aussagen über das Wirken Gottes beschränke, sage sie dennoch über ihn selbst aus (70). Gottesrede weiche in Analogie, Metapher und Mythos (Kap. 3: 75–109): in Analogie, die aufgrund gewährter Partizipation an Gottes Vollkommenheit Ähnlichkeiten anführe und prinzipiell in univoke Rede übersetzbar wäre (insofern nennt K. sie „parasitär": 90), in Metaphern, die aber (gegen alle „Pan-Metaphorik") wiederum wörtliches Verstehen von Ähnlichkeiten ermöglichten (96), und im Mythos, deren Bedeutung wieder nur interpretationsbedürftig bleibe (106). Gott werde so nicht wirklich beschreibbar; aber auch die klassischen Einwände, direkte Gottesrede vergegenständliche ihre „Sache" (zu Fichte bzw. Tillich) oder hebe ihre Geheimnishaftigkeit auf (Kap. 4: 111–145), scheinen ins Leere zu gehen: Die Beschreibbarkeit Gottes impliziere nicht seine „Begreifbarkeit" (116) oder depotenziere ihn zum Seienden neben anderen (gegen Tillichs Ausschluß einer naturalistischen Ontologie: 121). Auch sei „Unbegreifbarkeit" Gottes nicht notwendig, um sein unverfügbares Geheimnis zu sichern (gegen Rahner: 126–128). Ein antirealistischer Wahrheitsbegriff, der nur auf religiöse Praxis abhebt, erscheine zwar pragmatisch verführerisch, da er rationale Wahrheitsansprüche und die mit ihnen verbundenen Konflikte unterlaufe, bleibe aber beim dürftigen (rhetorischen) Verzicht auf wahrheitsfähige Aussagen (130–143). Zur Entstehung des Gottesbegriffs (Kap. 5: 147–175) trage der offenbarungstheologische Rekurs auf göttliche Selbst-Definition nichts aus, „wenn nicht vorher schon in etwa klar ist, was mit ‚Gott' gemeint ist" (155). Umgekehrt lasse sich von den Entstehungsbedingungen her kein Verdikt gegen den Begriff formulieren (158–160): „der Offenbarungsbegriff [sei] ein Bestandteil des Gottesbegriffs – nicht umgekehrt" (172; vgl. 222). Dessen Geltung (Kap. 6: 177–222) „in einem pluralistisch gestimmten Kontext" (177) müsse auch auf traditionsexterne Kriterien rekurrieren, nämlich sowohl die Standards menschlicher Rede beachten (logische Konsistenz und Kohärenz: 186–195) als auch explikative Funktionen benennen (Wirklichkeitsverständnis und Problemlösung durch religiöse Optionen: 196–211), denn das „Ziel einer vollständigen ‚naturalistischen' Erklärung ist ein Ideal bzw. eine Erklärbarkeitsbehauptung" (208). Die pragmatische Abwehr des „Wahren" durch das „Richtige" eines guten Lebens verschiebt das Problem, da letzteres nur „im Kontext eines bestimmten Gottesverhältnisses" zu bestimmen sei (221). Im Kontext biblisch-christlich-kirchlicher Tradition erhebt K. die „Maxime religiöser Rede von Gott" (Kap. 7: 223–255). Mit Anselm sei eine dem Gegenstand angemessene Vollkommenheit zu explizieren (232–239), deren Prädikate vom Begriff der vollkommenen Person abgeleitet werden (240–252) und den Kern der Gottesidee betreffen (253–255). Gott könne

„als personaler Grund der Welt" (Kap. 8: 257–305) bestimmt werden hinsichtlich der verschiedenen Begriffe von *creatio* (257–270), die K. in Auseinandersetzung mit naturalistischen Theorien für „Anfang", „Urknall" und „Feinabstimmung" (270–291) sowie dem Problem von Notwendigkeit und Freiheit der Schöpfung, vor allem im Blick auf das kruziale Problem des natürlichen Übels klärt (202–302). Der theistische Gottesbegriff muß sich nun in den Problembereichen von „Allmacht und Allwissenheit" (Kap. 9: 307–369) sowie „Allgegenwart und Ewigkeit" (Kap. 10: 371–431) bewähren. Gottes Handeln durch Zweitursachen muß nicht deistisch verstanden werden; ein interventionistisches Eingreifen kann nicht sinnvoll unterstellt werden, soll die Welt verantwortlich-freies Handeln ermöglichen (308–333). Die prozeßtheologische Alternative zum angeblichen „Zwang", den Gottes innerweltliches Handeln darstellte, koppele Gott notwendig an seine Schöpfung, während der Kompromiß des „Open View" einen ähnlichen, allerdings rätselhaft freiwilligen Machtverzicht Gottes behaupte und damit erneut das (prozeßtheologisch unterlaufene) Theodizee-Problem aufwerfe (333–343). Die Lösungen des Boëthius bzw. die des Molina gefährden auf unterschiedliche Weise die Willensfreiheit (344–355), der Kompatibilismus lasse „eine Interpretation von Handlungen als frei zu, die eindeutig unfrei" (wenn auch nicht durch „Zwang" bestimmt) seien (355–356).

Zukunftsaussagen über freie Handlungen, so K.s Fazit, widersprächen nicht Gottes Allwissenheit, da sie keinen gegenwärtigen Wahrheitswert besäßen (357–359), und seine Souveränität vereinbare sich durchaus mit dem Risiko des Übels (360–369). Gottes Allgegenwart und Unendlichkeit bänden sich nicht an die Unendlichkeit des kosmischen Raums (372–394), da der Begriff eines „körperlosen Bewusstseins" nicht für ihn gelten müsse (389–395). Der Streit von Eternalisten (mit statischem Zeitbegriff) und Temporalisten verliere an Schärfe, wenn Zeit nicht als „obskure Entität" (415), sondern relational konzipiert werde und somit die Vollkommenheit Gottes nicht gefährde (413–420). Der Temporalismus könne durchaus ein absolutes zeitliches Referenzsystem festhalten, das nicht-verifikationistisch gedacht werde (420–424). Man müsse „sich wohl schon damit zufrieden geben, Aporien auf ein Mindestmaß reduziert zu haben" (431). „Die moralischen Eigenschaften Gottes" (Kap. 11: 433–482) dürften nicht als ontologische Aussagen formuliert werden, die einen Handlungsspielraum ausschlössen (439–446). Die *prima facie* unmoralischen Handlungen Gottes (vgl. Gen 22) seien ohnehin deutungsbedürftig und ihre Bewertung anfällig für Irrtümer (447–459). Wenn Gott der Verpflichtungsgrund moralischen Handelns ist, stünden sich eine „Divine Mind Morality" und die Vorstellung eines autonomen Sittengesetzes feindlich gegenüber (460–471); wenn „ein moralisches und ein gutes Leben eben nur bis zu einem gewissen Ausmaß zusammenfallen", erschöpft sich Religion nicht in Ethik („Gottesliebe lässt sich nicht auf Nächstenliebe reduzieren, aber ohne Nächstenliebe kann es keine Gottesliebe geben": 480). Eine theonome Moral kann „Gründe benennen, die aus atheistischer Sicht nicht zugänglich sind" (482). Bleibt zuletzt die „Frage nach der Existenz Gottes" (Kap. 12: 483–508): Die Gottesbeweise als „deduktive Argumente" (486) basierten auf nichtzwingenden Deutungen von Phänomenen, der vage Sinnbegriff müsse präzisiert werden: Mache die Existenz Gottes (nicht der Glaube an ihn) einen rationalen Unterschied zwischen theistischen und nichttheistischen Optionen (487–505). Darum plädiert K. abschließend dafür, der Theismus solle wahr sein (508). Ein Literaturverzeichnis (509–538) und ein Personenregister (539–544) runden den Bd. ab.

K. bereitet in zum Teil brillanten Analysen den Religionsdiskurs der analytischen Philosophien vorwiegend des angelsächsischen Raums auf und plausibilisiert einen theistischen Gottesbegriff. Dennoch steht dieses systematische Resümee relativ unverbunden neben den kontinentalen Traditionen eines transzendentaltheologischen bzw. heilsgeschichtlichen Gottesbegriffs, die nur fallweise und recht knapp einbezogen werden – eine gewiß zunächst triviale Kritik, die sich ebenso gut gegen die genannten parallelen Diskurse wenden läßt. Gewiß setzen der traditionelle Symbolbegriff und die Lehre von der *analogia entis* ontologische Annahmen voraus, die von der Gottesrede in die Frage nach der Personalität Gottes und seiner Relationalität zur Schöpfung führen. Dies kommt bei K. zu kurz, ebenso eine angemessene Diskussion der Gottesbeweise, die ihrerseits weder von einer zwingenden Phänomendeutung ausgehen noch rein deduktiv bzw. induktiv arbeiten (484–487). Auch läßt sich Karl Rahner kaum vorwerfen, er re-

kurriere auf das Geheimnis Gottes, weil ein adäquater Gottesbegriff „die vollständige Begreifbarkeit und Erkennbarkeit Gottes implizieren" müsse (127). Strittig erscheint mir, inwiefern die Erkennbarkeit Gottes eine reine und autonome Vernunft und nicht auch (in einem präzise zu klärenden Sinn) wiederum Offenbarung voraussetze (154–156) – mit den möglichen Antworten auf diese Frage scheint mir die Schnittstelle zwischen (analytischer) Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie markiert zu sein. Denn wenn der Gottesbegriff „logische Priorität" gegenüber dem Offenbarungsbegriff hat (172), ist damit noch nichts über die theologisch-ontologische Priorität entschieden, mit der sich erst die spezifische theologische Frage nach der Gottesrede stellt. Und warum sollten „Religionen [...] zur Lösung unterschiedlicher Probleme entwickelt" und entsprechend (primär?) funktional deutbar sein (165)? Ist ein solcher Satz, jenseits aller in der christlichen Gottesrede mitgegebenen Offenbarungsansprüche, mehr als eine bloße, allerdings folgenreiche Behauptung?) Wirklich inkonsequent erscheint mir, für die Personalität Gottes biblisch-christliche Interpretamente heranzuziehen, aber nicht für die Frage nach seiner Allmacht (als „Allherrschaft" in einem heilsgeschichtlichen Sinn) und Allwissenheit (als relational-personales „Mitwissen" um die Freiheit des zum Heil bestimmten Menschen). Daß ferner moralisches und gutes Leben nicht kongruieren und somit eine theonome Begründung der Moral durchaus nicht redundant ist (Verweis auf das Gottespostulat Kants: 474–481), dürfte unstrittig sein; aber christlich-theologisch gibt es auch darüber hinaus „Gründe [...], die aus atheistischer Sicht nicht zugänglich sind" (482), nämlich das christologische Proprium des Kreuzes, das in einen theologischen Gottesbegriff hinein gehört. Um Mißverständnisse zu vermeiden: Diese Anmerkungen markieren nicht etwa Defizite im (sehr stringenten) Argumentationsgang K.s, wohl aber notwendige Desiderate einer theologischen Gottesrede, die über das hinausgeht, was „alle" mit Gott meinen, und explizieren, was „wir meinen, wenn wir Gott sagen" (so K.s prägnanter Untertitel) – „wir" als Personalpronomen der Kirche, die Trägerin der christlichen Gottesrede ist. K. hat in seinem brillanten Buch den Brückenschlag zwischen analytischer Philosophie und christlicher Fundamentaltheologie weit vorangebracht, aber auch indirekt angezeigt, wie groß der Gesprächsbedarf bleibt.

P. Hofmann

Bateson, Gregory/Bateson, Mary Catherine, *Wo Engel zögern*. Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1769). Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005. 312 S., ISBN 3-518-29369-9.

Der Titel zitiert ein Pope-Wort: „Fools rush in where angels fear to tread." G. Bateson (= GB) starb über der Arbeit an dem Werk, das er zuletzt mit seiner Tochter (= MCB) zusammen schreiben wollte. „Im Ringen mit dem Manuskriptberg, den Gregory nach seinem Tode hinterlassen hatte – ungeordnet, unzusammenhängend und unvollständig – ," hat sie „versucht, das Buch im Geiste jener Zusammenarbeit zu vollenden, die ihm vorschwebte" (11 – kleinere Zusätze stehen in eckigen Klammern; Kap. und Unterkap. werden durch die angegebenen Sigel gekennzeichnet). Mit „Angels Fear" wird GBs eigenes Zögern angesprochen, „in einer dogmatisch atheistischen Familie aufgewachsen" und das „Potential zu Manipulation, Obskurantismus und Spaltung in der Religion" vor Augen, doch zugleich erkennend, „daß die Einheit der Natur, zu der er sich in *Geist und Natur* bekannt hatte, wohl nur durch Metaphern, wie sie uns aus der Religion bekannt sind, zu begreifen wäre, ja, daß er sich auf jene integrative Erfahrungsdimension zubewegte, die er das *Heilige* nannte" (12). Die Wissenschaft nämlich hat in ihrem berechtigten Abscheu vor „Wirrköpfigkeit", mit der man „in jeder christlichen, buddhistischen oder hinduistischen Predigt" rechnen muß, die Auseinandersetzung mit wichtigsten Fragen unterbunden (24). Gegen Aristoteles, Descartes und die Barbara-Logik geht es GB mit den Gnostikern um die Brücke zwischen Kreatur und Pleroma (C. G. Jungs Namen für „Materie" und „Geist"). Dabei sieht er sich „zwischen der Szylla des herrschenden Materialismus ... und der Charybdis des romantischen Supranaturalismus" (95). Zur gesuchten Epistemologie gehört die Wahrung einer gewissen Unwissenheit (Tabus, Schweigegebote; biologisch: Anpassungen des Organismus werden nicht an die DNS weitergegeben, Prozesse der Wahrnehmungsformung bleiben un-

bewußt). Hier bedarf es, ignatianisch gesagt, der Unterscheidung der Geister (GB zitiert Collingwoods Hinweis [181]: Kunst, die schließlich bereichert, verlange anfangs Disziplin, während man Unterhaltung mühelos genießen könne „und am Ende irgendwie erschossen ist"). „Abkürzungen" sind gefährlich; denn (Kap. XIII) „Gott läßt seiner nicht spotten" (der Übersetzer H. U. Möhring schreibt leider durchgehend „sich", und zwar offenbar nicht einmal als „tödlichen" Dativ, sondern [213] als Akkusativ; und warum statt „linear" „lineal"?). „Verdinglichte Abstraktionen" dieser Erfahrung sind Ananke und Karma. „Gott" meint hier freilich keine „gesonderte Existenz", ebensowenig ist an den „Dualismus von gut und böse" gedacht. „[Gott] ‚Öko' geht es nicht auf irgendeine simple Art um gut und böse, und er besitzt auch keinen freien Willen. Er symbolisiert im Grunde die Tatsache, daß etwa Sucht oder sogar Pathologie die andere Seite der Anpassung ist" (212).

GB schärft mit Recht den Unterschied von Karte und Territorium ein; daß aber eigentlich die einzige Wahrheit die wäre, „die die Sache selber sagen könnte" (214), perpetuiert die neuzeitliche subjektvergessen szientistische Identifizierung von „Ding an sich" und Wahrheit, während diese (gerade „holistisch", besser: dialogisch) als das Da-Sein von etwas für jemanden zu denken wäre. Daß Erkenntnis auf Interaktion beruht, bedeutet keineswegs (223), daß wir über das Ding nichts wissen können – so wenig uns tatsächlich sein Da-Sein für andere oder „an und für sich" zugänglich ist. Diese Relationalität führt zu Reibungen „an Grenzflächen zwischen geistigen Subsystemen" (237); GB behandelt sie an der Spannung zwischen „Unschuld" (Jugend) und „Erfahrung" (Alter), die sich wechselseitig beneiden; auch an den Geschlechtern (sein Schädel anthropoid, ihrer infantil). Darüber hinweg sollte jeder, vor allem jene, „die mit lebendigen Systemen umgehen" (258), sich auf die Frage der Sphinx einlassen: Was ist der Mensch? MCBs Besorgnis: In der Fülle der zu lernenden Tatsachen „gibt es kein ‚Muster, das verbindet'" (278f. – auch wenn nach wie vor „eine erstaunliche Anzahl von Ärzten es fertigbringt, selbst nach den strengen Exerzitien der Medizinerausbildung noch um Menschen besorgt zu sein" [280]).

„Gregorys Antwort auf die Frage: ‚Warum Religion?' ist, wie die Durkheims, eine funktionale." Sie sei gewiß bisher und vielleicht auch künftig „das einzige kognitive System …, das ein Modell für die Integration und Komplexität der natürlichen Welt abgeben konnte" (284). Doch muß man dazu die Rede vom Heiligen bemühen, auch wenn das Wort hier nicht für *saint* steht, sondern für *sacred*? J. Splett

3. Praktische Theologie

Byčkov, Viktor, *2000 Jahre Philosophie der Kunst im christlichen Osten.* Alte Kirche, Byzanz, Rußland (Das östliche Christentum, Neue Folge; Band 50). Würzburg: Augustinus-Verlag 2001. 447 S., ISBN 3-7613-0200-2.

Für den Westen bleibt es ein erstaunlicher Tatbestand, daß man sich über die Jahrzehnte der Sowjetdiktatur hinweg deren ideologische Diskurshoheit indirekt hatte aufzwingen lassen. Statt russischer Religionsphilosophie wurden die Bleiwüsten marxistisch-leninistischer Platitüden rezipiert. Der geographische wie politische Osten war zum Herrschaftsgebiet einer weltanschaulichen Diktatur geworden. Zusammenhänge zwischen der alten Kirche, Byzanz und der russischen geistlichen Welt waren lediglich einem kleinen Kreis von Experten und Exilanten bekannt; ein breiteres Interesse war nicht vorhanden. Insofern hatten Michail Gorbatschows „Glasnost" und „Perestroika" auch im Westen für eine Freilegung verschütteter Schicksale gesorgt. Und es ist viel geschehen in den vergangenen fünfzehn Jahren! Russische Denker wie Pavel Florenskij und Simon L. Frank werden sukzessive in Werkausgaben präsentiert. Auch die vorliegende Sammlung des 1942 in Moskau gebürtigen Viktor Byčkov eignet sich hervorragend dafür, Wissenslücken zu schließen. Nicht von ungefähr erschien sie als Band 50 in den Abhandlungen „Das östliche Christentum", die seit 1950 vom Ostkirchlichen Institut in Würzburg herausgegeben werden. Über Jahrzehnte hinweg wurden hier unbeirrt von den Schwankungen im tages- und weltpolitischen Diskurs Meilensteine der For-

schung gesetzt. Den Herausgebern ist es gelungen, mit Viktor Byčkov (= B.) einen Wissenschaftler zu präsentieren, der sich bereits zu Zeiten der Sowjetunion zu Wort melden konnte. Allerdings waren diese Veröffentlichungen unter erschwerten Bedingungen zustande gekommen. Der Nicht-Marxist B. konnte sich erst nach Jahren des Umwegs als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Akademie der Wissenschaften durchsetzen. Seine langjährigen Kontakte zu dem ebenfalls marginalisierten Religionsphilosophen Alexej Losev halfen ihm dabei, in trostlosen Zeiten den Elan zu schöpferischer Tätigkeit nicht zu verlieren. Beiträge von B. sind im Laufe der vergangenen Jahrzehnte in über ein Dutzend Sprachen übersetzt worden.

Einen besonderen Schwerpunkt in Bs. Forschungen bildet das Vermächtnis der Kirchenväter, wobei sich B. in besonderer Weise deren ästhetischer Aspekte widmet. Auch im vorliegenden Bd. bildet die Ästhetik eine Kontinuität, die sich in den drei Themen- wie Zeit-Blöcken seiner Betrachtungen fortsetzt: „Alte Kirche und Frühes Christentum", „Byzanz" und „Rußland". B. hat in einer Vielzahl von Studien belegt, daß das ästhetische Bewußtsein in indirekter Weise eine der ältesten Formen des menschlichen Bewußtseins darstellt –, auch wenn die Ästhetik als wissenschaftliche Problematik erst in der Neuzeit in Erscheinung trat. Der oft zitierte Ausspruch von Fedor Dostojevskij „Die Schönheit wird die Welt erretten" läßt Rückschlüsse über einen Konnex zwischen christlicher Erlösungsgewißheit und ästhetischer Funktion zu. In immer neuen Anläufen beschreibt B. ästhetisches Denken als „begriffsloses" Wissen. Schönheit als Form der Weisheit oder die Beziehung zwischen der Ethik und dem Schönen leitet B. kundig aus dem geistigen Ringen der frühchristlichen Denker mit antiken, kultischen Ästhetizismus ab. Geistige und moralische Werte wurden von den frühchristlichen Apologeten rein ästhetischen Empfindungen vorgezogen, und B. zeigt auf, wie sich eine derart schematisierte Gegenüberstellung in einem kompliziert verlaufenden Prozeß über Jhdte. hinweg änderte. Hier greift B. Schriften des Denkers Maksim Grek auf, der im 16. Jhdt. lebte und sogar biographisch den Spannungsbogen von der italienischen Renaissance über die Mönchsinsel Athos bis zum russischen Mittelalter verkörpert. Maksim Grek verknüpfte in seinem Denken Ansprüche sozialer Gerechtigkeit aus christlicher Verantwortung mit ästhetischen Vorstellungen. In der Ikone fand er die von ihm eingeforderte „geistige Schönheit" sowie einen „geistigen Genuß": „Durch die sichtbaren Heiligenbilder und andere göttliche Gegenstände erteilt uns unser Herr unsichtbar das Heil." Die Rolle des ästhetischen Bewußtseins im Mittelalter wird von B. ebenso untersucht wie Pavel Florenskijs Studien zum Wesen der Ikone als das eigentliche Zentrum seiner orthodoxer Theologie zu Beginn des 20. Jhdts. Schönheit als Verweis auf Transzendenz findet sich in ganz eigentümlicher Form auch im Hesychasmus (Isichazm) wieder, der prägend auf die russische geistliche Kultur gewirkt hatte und im Westen praktisch unbekannt geblieben ist. Auf mystisch-asketischem Weg wurde hier eine Tradition des „geistigen Tuns" gepflegt, die ihren vielleicht sinnfälligsten Ausdruck in den Ikonen Andrej Rublevs gefunden hat.

V. Strebel

Utsch, Michael, *Religiöse Fragen in der Psychotherapie.* Psychologische Zugänge zu Religiosität und Spiritualität. Stuttgart: Kohlhammer 2005. 327 S., ISBN 3-17-017524-6.

Michael Utsch, evangelischer Theologe und, wie ich dem Buch entnehme, Psychoanalytiker mit kritischem Blick auf die eigene Zunft, kündigt mit seinem jüngsten Titel ein praxisnahes Buch an, dessen Untertitel zugleich die Auseinandersetzung mit religionspsychologischen Grundfragen verspricht. Damit setzt er ein, und der Praxisbezug wächst von einem Teil des Buches zum nächsten.

Zunächst bringt Utsch (= U.) Psychologie und Religion miteinander in Beziehung – vor dem Hintergrund des Religionswandels in kulturell pluraler Welt ebenso notwendig wie angesichts protestantischer Strömungen, die den Religionsbegriff disqualifizieren und den Glauben von der psychologischen Erfahrungsebene abkoppeln (58). U. skizziert die Geschichte der Religionspsychologie bis hin zu aktuellen transpersonal-psychologischen und neurotheologischen Entwicklungen. In der Auseinandersetzung damit macht er die Frage nach Menschenbildern in der Religionspsychologie stark, denn

religiöse und spirituelle Überzeugungen lassen sich am ehesten dann verstehen, wenn die mit ihnen einhergehenden Anthropologien ans Licht gebracht werden.

Im zweiten Teil erscheinen Religiosität und Spiritualität als Themen von Beratung und Psychotherapie, und weitere Verhältnisbestimmungen tun not: zwischen religionskritischem Impetus traditionsreicher psychologischer Schulen und aktuell stark spirituell geprägter Psychoszene, zwischen Theologie und Psychologie, zwischen Psychotherapie, Seelsorge und geistlicher Begleitung, zwischen Glaube, Religion und Spiritualität. U. stellt zahlreiche Befunde empirischer Forschung zum Verhältnis von Religion und Gesundheit zusammen. Im dritten Teil fragt er nach dem therapeutischen Umgang mit religiösen Fragen und spirituellen Themen. Er favorisiert einen Rahmen, der Suchenden dazu verhelfen möge, im vielstimmigen Wertepluralismus zur eigenen Stimme zu finden. Bei existentiellen Themen kommt es auch auf die Positionierung der Therapeutin und des Beraters an, und gemeinsame Prozesse werden begünstigt, wenn die Weltanschauungen der daran Beteiligten einander ähneln.

Direkt aus der Praxis stammt der vierte Teil – mit Stellungnahmen von zwei Psychotherapeutinnen und neun Psychotherapeuten, sechs davon mit medizinischer und fünf mit psychologischer Grundausbildung, zu den im Buch diskutierten Fragen.

Bei mir regen sich Zustimmung und Widerspruch – in 12 Punkten.

1. Mit dem Autor teile ich den „Wunsch, die deutschsprachige Religionspsychologie möge ihre Kompetenzen noch stärker in gesellschaftlich brisante Konfliktfelder und therapeutisch-beraterische Grauzonen einbringen" (8). Ich halte es für einen Gewinn, daß U. Multikulturalität, politischen und religiösen Fundamentalismus sowie weltanschauliche Desorientierung als religionspsychologische Herausforderungen benennt, als Bedarf und Mangel an einer eigenständigen deutschsprachigen Religionspsychologie: Da Religiosität sich psychologisch nur im je spezifischen kulturellen Kontext verstehen läßt, kommt US-amerikanischer Religionspsychologie mit ihrer oft aufdringlich und einseitig wirkenden Propagierung des „faith"-Faktors für die Lebensbewältigung in Europa nur begrenzte Aussagekraft zu.

2. U. plädiert erneut für Spiritualität als Forschungsgegenstand der Religionspsychologie. Spiritualität ist Herz und Seele der Religion, versteht sich christlich als „Lebensgestaltung kraft des Heiligen Geistes" (193) und psychologisch als „intrinsisches Prinzip authentischer Selbst-Transzendenz" (195), während viele Fragebögen sich inhaltlich auf traditionelle Gestalten institutionalisierter Religiosität beschränken und andere spirituelle Überzeugungen kaum zu erfassen vermögen. Dabei kommt diesen vielfältige Bedeutung zu: für Lebens- und Krankheitsbewältigung, für Altern und Sterben, als „Kapital von Diakonie und Caritas" (252, auch wenn deren Eigenständigkeit sich mit anderen Begriffen wohl trefflicher fassen ließe als mit „Kapital"), zur Verbesserung des interreligiösen Dialogs, zur Verhinderung fundamentalistischer Einstellungen und zur persönlichen Sinnfindung angesichts weltanschaulicher Pluralität (253).

3. Religionspsychologische Forschung ist auf interdisziplinäre Zusammenarbeit ebenso angewiesen wie auf Methodenvielfalt; quantifizierende Forschung braucht Ergänzung durch qualitative Forschung. Dieses Votum kann ich nur unterstreichen, obwohl ich die damit verbundenen Vorwürfe an die Psychologie – Geschichtslosigkeit, Linearität, mechanische Kausalität und Statik (106) – für nicht mehr ganz treffend halte, wenn ich beispielsweise an die Anwendung der Selbstorganisationstheorie und der Theorie dynamischer Systeme auf Probleme der Psychologie denke (Wolfgang Tschacher, Prozeßgestalten, Göttingen 1997).

4. Die Berichte praxiserfahrener Frauen und Männer mit den dazu gegebenen biographischen Notizen bieten in ihrer Unterschiedlichkeit zahlreiche Impulse: zu Spiritualität und Psychotherapie, zu Konfession und Profession, zu ihrer und unserer Verantwortung für das politische und soziale Leben.

5. Die Sprache des Autors ist sehr flüssig; die jedem Teil des Buches vorangestellten Einführungen wirken orientierend (außer 207: Teil 3 ist anders gegliedert als angekündigt), ebenso die grau unterlegten Bündelungen und Hervorhebungen zentraler Inhalte im Buch.

6. Zu pauschal erscheint mir manche soziologische Diagnose: „In der modernen Gesellschaft tritt die Gesundheit an die Stelle des Heils, und das Medikament ersetzt die

Hostie" (50). Dies gilt auch für die Verbindung des Religions- und insbesondere Christentumskritikers Franz Buggle mit einem „missionarischen Votum für den Atheismus" (162), wo Buggle doch die Notwendigkeit eines neuen religiösen Paradigmas unterstreicht und dazu (gewiß streitbare) Kriterien vorlegt (Denn sie wissen nicht, was sie glauben, Hamburg 1992, 423–433).

7. Nicht eingehen will mir das (Feind-)Bild, das U. von der Humanistischen Psychologie zeichnet (53f., 56f., 110f., 138). Bei ihr handelt es sich ohnehin nicht um eine homogene Größe, vielmehr lebt sie auch in der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (anders als 154 behauptet, ist sie noch keine 40 Jahre alt) in verschiedenen Sektionen. U. bringt mehrere Vorwürfe gegen Humanistische Psychologie vor: einseitige Erfolgsverheißungen, Verleugnung menschlicher Destruktivität und Förderung eines narzißtischen Menschenbildes. Dagegen erlebe ich mein eigenes Lernen auf humanistisch-psychologischen Wegen in verschiedenen Rollen als eine Demutsschule, und humanistisch-psychologische Gruppenprozesse erscheinen mir als Verfahren, die unter den Bedingungen einer individualisierten Gegenwart genau mit diesen Bedingungen arbeiten und darum Individuen einen beziehungsreichen Raum gewähren, auf den sie angewiesen bleiben. U. stellt „Integrität, Echtheit und Glaubwürdigkeit" sowie „Einfühlungsvermögen" und „Beziehungsfähigkeit" (245) als therapeutische Beziehungsqualitäten heraus – mit Recht, aber diese personzentrierten Haltungen sind auch und gerade in der humanistisch-psychologischen Bewegung heimisch. Der mit ihr verwandten Transpersonalen Psychologie hält U. vor, daß sie „Fragen nach dem Bösen, der Ungerechtigkeit und dem Leid in der Welt ... nicht schlüssig lösen" (95) könne – wiederum wohl mit Recht, aber wer kann diese Fragen schon lösen? Und die vom Autor (178–185) geschätzte Positive Psychologie, die nichts mit positivem Denken gemein hat, steht in ihrer Ressourcenorientierung doch auch im Gefolge Humanistischer Psychologie.

8. „Psychologie als weltanschauliche ‚Orientierungswissenschaft' überschätzt ihre Möglichkeiten, wenn sie moralische Werturteile trifft und ethisch-normative Aussagen als Psychologie ‚verkauft'" (111). Hier braucht es in meinen Augen eine Differenzierung von akademischer Psychologie und Teilen der Psychotherapie-Szene, auch hinsichtlich Religiosität und Spiritualität, die in akademischer Psychologie eine viel zu geringe Rolle spielen, in Psychotherapie dagegen vielgestaltig vorkommen; „der jungen Sozialwissenschaft Psychologie ... zum Teil maßlose Selbstüberschätzung und ... Anfälligkeit für ideologische Heilsversprechen" (124) nachzusagen, trifft nach meinem Überblick allenfalls für manche populärpsychologische Strömung zu, nicht aber für Psychologie als Wissenschaft.

9. Die Auseinandersetzung mit Menschenbildern tut not, gewiß. Aber ich teile nicht die Polarisierung, die U. vornimmt: „‚Der Mensch ist gut', sagt Rogers, ‚der Mensch ist gefallen und in seiner Selbstsucht gefangen', sagt die Bibel" (144). Nicht nur das, füge ich (katholischerseits?) hinzu: Die Bibel führt schon in ihrem ersten Kapitel Frauen und Männer als Bilder Gottes ein, und auch nach dem Sündenfall ist dieser Titel offenbar noch nennenswert (Gen 9,6). Und Carl Rogers selbst stellt biblische Bezüge her, wenn er Wertschätzung umschreibt als „eine Art Liebe zu dem Klienten, so wie er ist; vorausgesetzt, daß wir das Wort Liebe entsprechend dem theologischen Begriff Agape verstehen und nicht in seiner romantischen und besitzergreifenden Bedeutung" (Therapeut und Klient, Frankfurt am Main 1990, 218).

10. Heil und Heilung sind voneinander zu unterscheiden, aber nach meiner Einschätzung nicht „strikt zu trennen" (155, 177, 248). Jesu Heilungstätigkeit nimmt in den Evangelien breiten Raum ein, er „redete ... vom Reich Gottes und heilte alle, die seine Hilfe brauchten" (Lk 9,11). Hier taucht der von U. (163, 190) genannte griechische Therapiebegriff auf – in enger Verknüpfung mit der Botschaft vom Reich Gottes; und die Jünger werden zu Trägern dieser heilenden Macht (Lk 9,1f.). Heilungen verstehe ich als Teilsiege der Gottesherrschaft!

11. U. präsentiert viele wichtige Befunde zum Zusammenhang von Religion und Gesundheit. Er charakterisiert Religion in ihrer auch empirisch reich belegten Ambivalenz als Chance und als Risiko (202f.), auch im Zusammenspiel mit grassierender Depressivität. Die Erkenntnis allerdings, daß ältere Menschen, die regelmäßig Gottesdienste besuchen, weniger depressiv und körperlich gesünder seien als diejenigen, die allein zu

Hause beten (158f.), läßt sich als Korrelation wohl leider nicht nur so deuten, daß Liturgie depressionsprophylaktisch wirkt, sondern auch schlicht dahingehend, daß depressiv Kranken die Kraft fehlt, sich zum Gottesdienst aufzumachen.

12. Die Plazierung der – lesenswerten! – Endnoten jeweils am Ende eines Buchteils (125 – 129, 204 – 206, 254f.) finde ich in der Handhabung schwierig; ich plädiere für Fußnoten auf jeder Seite. Manche Zitate tauchen mehrfach auf – vielleicht als die vom Autor angekündigten (7) verständlichen Redundanzen, die einzelne Kap. als solche lesbar machen sollen. Als wirklich störend empfinde ich beim Lesen aber, daß ganze Passagen, die der Autor selbst formuliert, wortwörtlich wiederholt auftauchen, mitunter mehrfach, mitunter im selben Kapitel, beispielsweise 56/137, 59/85f., 59/86f., 134f./161, 135/163, 155f./177/248, 158/170f., 163/165, 163/190. Diese Doppelungen sollten in einer zweiten Auflage entfallen, auf die ich hoffe, da ich die religionspsychologischen Anliegen des Autors teile. K. Kiessling

Rieger, Elmar/Leibfried, Stephan, *Kultur versus Globalisierung*. Sozialpolitische Theologie in Konfuzianismus und Christentum. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2004. 262 S., ISBN 3-518-12243-6.

Mit ihrer Arbeit leisten Elmar Rieger und Stephan Leibfried (= R./L.) einen wichtigen Beitrag zum sozialwissenschaftlichen Diskurs um die normative Grundlegung der westlichen Sozialpolitik. Sie grenzen sich von der mittlerweile stark unter Druck geratenen These ab, daß Religion im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung an Einfluß verliert und widmen sich den vorpolitischen Grundlagen der Sozialpolitik. Damit reformulieren sie die These des ehemaligen Verfassungsrichters Ernst-Wolfgang Böckenförde, wonach der freiheitlich-demokratische und säkularisierte Staat von normativen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann. Für R./L. speist sich auch die Sozialpolitik aus normativen Quellen, die sie nicht selbst herzustellen vermag. Die Untersuchungen der beiden Autoren zu den religiösen Grundlagen der Sozialpolitik sind allerdings noch nicht abgeschlossen, und dem Leser liegt deshalb „nur *work in progress* [vor], ein vorläufiges Arbeitsergebnis, das weder feste Erkenntnisse präsentiert noch zu sicheren Ergebnissen führt" (8). Auch werden Gedankengänge an unterschiedlichen Stellen der insgesamt vier Kap. redundant vorgetragen, woraus sich die Unsicherheit im Umgang mit den eigenen Thesen ablesen läßt. Dennoch ist die Studie ungemein anregend, provoziert Nachfragen und den Wunsch nach Präzisierungen. Das gilt insbesondere für die christliche Sozialethik, sollte doch gerade diese theologische Disziplin für die These empfänglich sein, daß sich der Sozialstaat westlicher Prägung letztlich einer religiösen Tiefendimension verdankt bzw. christlich imprägniert ist.

R./L. betonen in dem einleitenden ersten Kap. (11–63) die normative Rahmung der Sozialpolitik, die herangezogen werden muß, um die Wirklichkeit der Sozialpolitik verstehen zu können. „Was Sozialpolitik ‚ist', läßt sich nicht davon trennen, was Sozialpolitik sein ‚soll'" (34). Für die beiden Autoren bestehen die Ideale der Sozialpolitik der westlichen Ländern „samt und sonders aus säkularisierten Wendungen theologischer Konzepte" (40). Während Max Weber in seiner ingeniösen Studie über die protestantische Ethik die religiöse Motivationsstruktur der dynamischen Entfaltung des Kapitalismus herausgearbeitet hat, versuchen R./L., über die religiöse Tiefendimension der westlichen Sozialpolitik aufzuklären. Sie sind sich sicher, daß Sozialstaatlichkeit und marktwirtschaftlicher Kapitalismus auf dieselben Wurzeln zurückzuführen sind, weil beide eine von Armut befreite Gesellschaft versprechen (vgl. 50). „Den Wohlfahrtstaaten unterliegt eine sozialpolitische Theologie, in der die Lösungen sozialer Probleme in einer Form verhandelt werden, in der Grundbegriffe des Religiösen wie Schuld und Sühne, Erlösung und Heil eine oft selbstverständliche, aber kaum artikulierte Rolle spielen. Theologisch bestimmte und religiös aufgeladene Konzepte überleben die organisierte Religion und entfalten vor allem dort als rhetorische Möglichkeiten eine Autorität, wo politisch Neues in die Welt gebracht wird" (51). Das Legitimationsproblem der Sozialpolitik wird nach Aussagen der Autoren durch die Verwendung einer religiösen Blaupause gelöst. Unter dem zentralen Begriff der sozialpolitischen Theologie verstehen R./L. das, „was bestimmte Stellungnahmen fundiert und autorisiert, sie gewissermaßen

vorpolitisch ‚wahr' und verbindlich macht, ihnen mithin überlegene Normativität verleiht" (53). Sozialpolitische Theologie wird von den beiden nicht als eine systematische Theologie verstanden, die die biblischen Botschaften und christlichen Dogmen auf ihren sozialpolitischen Kern hin überprüft. Für sie ist Theologie „der ‚Umweg' einer praktischen Anthropologie, Psychologie, Soziologie und Politologie, das Ergebnis einer ‚Umbuchung' von Konzepten, die dann wieder theologisch, als Reservoir von Sinn- und Bedeutungsfiguren, auf die Politik in dieser Welt einwirken. Nach dieser These ist die Sozialpolitik der westlichen Länder eine Fortsetzung des Christentums mit anderen Mitteln – Fortsetzung nicht in dem Sinne, daß ersteres das zweite ersetzt, an seine Stelle tritt, sondern Fortsetzung im Sinne einer Unterfütterung in eine neue Form bei gleichbleibender Substanz" (205). Wenn R./L. diese These weiterhin vertreten wollen, müssen sie präziser bestimmen, ob es sich bei ihrer Beschreibung der sozialpolitischen Theologie um eine säkularisierte Variante einer originären sozialpolitischen Theologie handelt, oder ob sie von einer urwüchsigen, unsystematischen sozialpolitischen Theologie ausgehen (vgl. 208). Auf dem Hintergrund der biblischen Heilsgeschichten und Dogmen entwickelt die sozialwissenschaftlich informierte christliche Sozialethik eine systematische sozialpolitische Theologie. Aber die Ausformulierung einer solchen Theologie ist durchaus vielstimmig und im theologischen Kontext umstritten. Auch verwundert es, daß R./L. die konfessionelle Ausrichtung einer sozialpolitischen Theologie des Christentums einebnen. Sie gehen davon aus, „daß die persönliche und unmittelbare Karitas unter dem Einfluß christlicher und vor allem protestantisch-calvinistischer Ideen zu einer systematisch-programmatischen Sozialpolitik ausgebaut werden konnte" (163). Diese Anleihe an protestantisch-calvinistischen Ideen ignoriert aber die vom katholischen Lehramt vertretene katholische Soziallehre.

In Kap. 2 (64–133) wird als Kontrastfolie für die These der religiösen Imprägnierung der westlichen Sozialpolitik die sozialpolitische Entwicklung der ostasiatischen Länder angeführt. Diese folgt nicht der Entwicklung der westlichen Industrienationen, sondern weist nach R./L. eine besondere Eigenlogik auf. „Die Unterschiede zu den westlichen Modellen liegen nicht so sehr in den Strukturreformen der sozialpolitischen Einrichtungen dieser Länder selbst, sondern vor allem in den Überzeugungen, die ihre Gründung bestimmen, in ihnen Ausdruck finden und bei ihrer Fortbildung an sie herangetragen werden" (82–83). Mit einer Flut von Daten wird die Entwicklung der Sozialpolitik in Ostasien nachgezeichnet, die sich in der Bilanz als eine ausbleibende Sozialpolitik bzw. Wohlfahrtsstaatlichkeit kennzeichnen läßt. Gegen die bisherigen Erklärungsversuche für dieses Ausbleiben (vgl. 119–129) wollen R./L. die sehr grundsätzliche Annahme setzen, daß zur Erklärung der Unterschiede ostasiatischer und westlicher Sozialpolitik nur so etwas wie eine grundierende Motivationsstruktur in Frage kommt.

An die empirischen Befunde anschließend wollen die Autoren in Kap. 3 (134–208) „die These plausibel machen, daß in Ostasien die konfuzianischen Momente der Sozialorganisation und der Kultur eine weitergehende Verselbständigung der Sozialpolitik als autonome Gestaltungsmacht gegenüber Wirtschaft und Gesellschaft haben" (134). Sie verfolgen in Kap. 3 somit Intentionen, die bereits in Kap. 1 ausformuliert wurden. Die christlichen Wurzeln der westlichen Sozialpolitik sollen freigelegt werden, das heißt, es geht R./L. um die Bedeutung der Religion in sozialpolitischen Zusammenhängen. Ihre Differenzierung zwischen Religion als solcher und Religion in sozialpolitischem Kontext (vgl. 139) bleibt aber unklar, und auch der schon bei Weber verwendete Begriff der Wahlverwandtschaft trägt zu keiner Klärung bei (vgl. 143).

Im abschließenden vierten Kap. (209–228) formulieren R./L. ein vorläufiges Ergebnis ihrer bisherigen Untersuchungen: „Von allen Kulturideen haben diejenigen der Religion die stärkste Durchschlags- und Organisationskraft, und die gewinnen vor allem dann an Bedeutung, wenn Gesellschaften in ihrer Identität und Integrität unter Druck geraten" (215). Nicht erst in diesem 4. Kap. stiften R./L. mit dem Titel ihres Arbeitsberichts Verwirrung. Die prominent plazierte Entgegensetzung zwischen Kultur und Globalisierung (vgl. auch die Überschrift von Kap. 1) wird nicht durch alle Ausführungen hindurch aufrechterhalten. So verstehen R./L. unter Globalisierung „die immer wieder neu ansetzende Expansionsbewegung eines Kapitalismus als einer eigenständigen und vor allem auch eigensinnigen Sinnwelt" (54). So, wie die Sozialpolitik eine kulturelle bzw.

religiöse Dimension hat, hat auch die Globalisierung religiöse Wurzeln und verbreitet einen Erlösungsliberalismus. „Die Globalisierung ist auch eine Kulturrevolution – eben die Ausbreitung und Durchsetzung einer Marktzivilisation als ‚befreiende' und ‚richtige' Antwort auf so gut wie alle gesellschaftspolitischen Probleme" (58). In Kap. 4 wird die Entgegensetzung zwischen Kultur und Globalisierung sogar explizit aufgehoben, lautet die Überschrift hier doch Sozialpolitik und Globalisierung als Kulturfrage. Diskussionswürdig ist zudem die Reduktion aller sozialpolitischen Entwicklungen auf die kulturellen Grundlagen der verschiedenen Gesellschaften. Die Konsequenz ist nämlich, „daß es keinen allgemeingültigen Begriff von Sozialpolitik und damit auch keinen einheitlichen Maßstab der Notwendigkeit oder der Wünschbarkeit bestimmter wohlfahrtsstaatlicher Verhältnisse gibt" (198, Fn 85). Der kulturalistische Blick hat damit zur Folge, daß R./L. in letzter Konsequenz einen ethischen Relativismus vertreten müssen. Aus einem ethischen Blickwinkel ist es aber gar nicht ausgemacht, ob die religiösen Motivlagen und Tiefenstrukturen der Sozialpolitik nicht doch einen fundamentalen moralischen Kern aufweisen, mit dessen Hilfe eine gemeinsame Sozialpolitik entwickelt werden könnte.

Angesichts der aktuellen sozialpolitischen Debatten in der Bundesrepublik ließe sich im Anschluß an R./L. eine Erosion des normativen Prinzips der Sozialstaatlichkeit diagnostizieren, die dann konsequent auf die Erosion des religiösen Fundaments zurückgeführt werden müßte. Demnach findet die sozialpolitische Theologie anscheinend in Teilen der politischen Elite keinen Widerhall mehr. Statt dessen könnte man argumentieren, daß die sozialpolitische Theologie des Konfuzianismus Einfluß auf die westliche Sozialpolitik gewinnt. Die religiös imprägnierten Argumente, die die beiden Autoren in Kap. 2 für das Ausbleiben der Sozialpolitik in Ostasien rekonstruieren, sind auch aus der Reformdebatte des westlichen Sozialstaatsmodells bekannt. Doch würden R./L. so weit gehen wollen, daß die kulturellen Hintergründe und Motivstrukturen der Sozialstaatskritik auf eine religiöse Wende in der Sozialstaatsbegründung hinweisen könnten?

An den Arbeitsbericht anschließend könnte nun aus dezidiert theologischer Perspektive eine ergänzende Antwort auf R.s/L.s These formuliert werden. Sie müßte die theologische Eigenlogik stärker in den Vordergrund rücken. Es gilt zu verdeutlichen, daß eine theologisch richtig verstandene sozialpolitische Theologie immer unter dem eschatologischen Vorbehalt steht. Dieser eschatologische Vorbehalt taucht in der säkularisierten Form der sozialpolitischen Theologie der westlichen Sozialstaaten nicht mehr auf. Die sozialpolitischen Heilsversprechen sind aus Sicht der Theologie dann aber nur unzureichend fundiert bzw. ausformuliert und deshalb auch so anfällig für ideologische Deutungen. Der christlichen Sozialethik ist es aufgegeben, an diese ideologiekritische Kraft des eschatologischen Vorbehalts in einer sozialpolitischen Theologie zu erinnern und ihn als unaufgebbaren Teil der theologischen Eigenlogik einzufordern. R./L. sind dazu nicht in der Lage, weil ihre Untersuchung eine grundsätzlich sozialwissenschaftliche Ausrichtung hat. Durch die nur sehr eingeschränkte Bezugnahme auf christliche Theologen können sie kein Verständnis für die Eigenlogik der christlichen Religion und ihrer Theologie entwickeln. Insofern lädt die sozialwissenschaftliche Untersuchung von R./L. dazu ein, einen spannenden transdisziplinären Dialog zu beginnen.

A. Bohmeyer

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Berndt, Rainer (Hg.), Schrift, Schreiber, Schenker. Studien zur Abtei Sankt Viktor in Paris und den Viktorinern (Corpus Victorinum, Instrumenta; vol. 1). Berlin: Akademie Verlag 2005. 394 S., ISBN 3-05-004238-6.

Bohmeyer, Axel, Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (Forum Sozialethik; Band 2). Münster: Aschendorff 2006. 294 S., ISBN 3-402-00573-5.

Bormann, Franz-Josef, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. Rawls und die katholische Soziallehre (Studien zur theologischen Ethik; Band 113). Fribourg, Schweiz [u. a.]: Academic Press [u. a.] 2006. 436 S., ISBN 3-7278-1546-9.

Capelle, Philippe, Finitude et Mystère (Philosophie & Théologie). Paris: Les Éditions du Cerf 2005. 235 S., ISBN 2-204-07976-6.

Disse, Jörg, Glaube und Glaubensbekenntnis. Eine Studie aus bibeltheologischer und systematischer Sicht (Fuldaer Hochschulschriften; Band 48). Frankfurt am Main/Freiburg i. Br.: Verlag Josef Knecht in der Verlag Alber GmbH 2006. 276 S., ISBN 3-7820-0890-1.

Düsing, Edith, Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus. München: Wilhelm Fink Verlag 2006. 601 S., ISBN 3-7705-4254-1.

Forschner, Maximilian, Thomas von Aquin (Beck'sche Reihe: Denker; Band 572). München: Beck 2006. 237 S., ISBN 3-406-52840-6.

Fischedick, Walter, Die Zeugnisverweigerungsrechte von Geistlichen und kirchlichen Mitarbeitern (Schriften zum Staatskirchenrecht; Band 30). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2006. 172 S., ISBN 3-631-54053-1.

Haeffner, Gerd, Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 221 S., ISBN 3-17-019420-8.

Gruber, Hubert, Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2006. LIV/534 S., ISBN 3-506-73443-1.

Henrix, Hans Hermann, Judentum und Christentum. Gemeinschaft wider Willen (Topos plus Taschenbücher; Band 525). Regensburg: Pustet 2004. 277 S., ISBN 3-7867-8525-2.

Hofmann, Peter, Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz. Paderborn: Schöningh 2006. 462 S., ISBN 3-506-71369-8.

Knapp, Markus, Verantwortetes Christsein heute. Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 256 S., ISBN 3-451-28713-7.

Knauber, Bernt, Liebe und Sein. Die Agape als fundamentalontologische Kategorie (Theologische Bibliothek Töpelmann; Band 13). Berlin/New York: de Gruyter 2006. XVI/505 S., ISBN 3-11-018547-4.

McGinn, Bernard, The Harvest of Mysticism in Medieval Germany (Presence of God; vol. 4). New York: Crossroad Publishing Company 2006. 738 S., ISBN 0-8245-2345-8.

Markschies, Christoph, Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen (Beck'sche Reihe; Band 1692). München: Beck 2006. 262 S., ISBN 3-406-54108-9.

Moritz, Arne, Explizite Komplikationen: Der radikale Holismus des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Band 14). Münster: Aschendorff 2006. 347 S., ISBN 3-402-03169-8.

Müller, Klaus, Streit um Gott. Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. Regensburg: Pustet 2006. 288 S., ISBN 3-7917-1993-9.

Spaemann, Robert [u. a.] (Hgg.), Ethik. Lehr- und Lesebuch: Texte, Fragen, Antworten. Stuttgart: Klett-Cotta 2006. 560 S., ISBN 3-608-94445-1.

Vossenkuhl, Wilhelm, Die Möglichkeit des Guten. Ethik im 21. Jahrhundert. München: Beck 2006. 472 S., ISBN 3-406-54375-8.

Wimmer, Reiner, Religionsphilosophische Studien in lebenspraktischer Absicht (Studien zur theologischen Ethik; Band 111). Freiburg i. Ue.: Academic Press Fribourg 2005. 332 S., ISBN 3-7278-1533-7.

Wolf, Hubert (Hg.), Römische Bücherverbote. Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1814–1917. Auf der Basis von Vorarbeiten von Hermann H. Schwedt bearbeitet von Judith Schepers [u. a.] (Römische Inquisition und Indexkongregation; Grundlagenforschung: 1814–1917). Paderborn [u. a.]: Schöningh 2005. XVII/604 S., ISBN 3-506-71722-7.