N12<524584006 021

ubTÜBINGEN

ISSN 0040–5655

theol
82
2007

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE

Vierteljahresschrift

82. Jahrgang · Heft 1 · 2007

ABHANDLUNGEN

Georg Braulik O.S.B.
Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung? 1

Georg M. Kleemann
Private Götter, öffentlicher Glaube. Richard Rorty und die Religion 21

Kurt Hübner
Wissenschaftstheorie und Theologie 46

Hans-Martin Rieger
Das radikal Böse. Der Zugang zur menschlichen Selbstverkehrung bei Kant und Luther 65

BEITRAG

Tobias Georges
Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abaelards Brief 13 97

67
md2
Gd 861

Herder Freiburg · Basel · Wien

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

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

MITGLIEDER DER SCHRIFTLEITUNG:
Klaus Schatz S. J., Jörg Splett, Frankfurt am Main
Friedo Ricken S. J., München

REDAKTION:
Maria Haines, Frankfurt am Main

ANSCHRIFTEN DER MITARBEITER:

PROF. DR. (MULT.)
DR. H.C. GEORG BRAULIK O.S.B.
Freyung 6 (Schottenabtei)
A-1010 Wien
E-Mail: georg.braulik@univie.ac.at

GEORG M. KLEEMANN
Scheibenstraße 51
48153 Münster
E-Mail: gm.kleemann@gmx.net

PROF. DR. KURT HÜBNER
Langeneßweg 13
24107 Kiel

PD DR. HANS-MARTIN RIEGER
Friedrich-Schiller-Universität Jena
Theologische Fakultät
Fürstengraben 6
07743 Jena
E-Mail: Hans-Martin.Rieger@uni-jena.de

DR. TOBIAS GEORGES
Blütenstraße 45
90480 Nürnberg
E-Mail: tobias.georges@theologie.uni-halle.de

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

82. Jahrgang · 2007



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

INTERNET:
www.theologie-und-philosophie.de



Gd 861

Inhalt des 82. Jahrgangs

Abhandlungen

Bormann, Franz-Josef, Gewissensentscheidung und moralische Intuition. Plädoyer für einen kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre 368
Braulik, Georg O. S. B., Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung? 1
Fössel, Thomas Peter, Freiheit als Paradigma der Theologie? Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper 217
Hübner, Kurt, Wissenschaftstheorie und Theologie 46
Kleemann, Georg M., Private Götter, öffentlicher Glaube. Richard Rorty und die Religion 21
Liebsch, Burkhard, Inspirierte Gastlichkeit in kulturellen Lebensformen. Levinas zwischen Religion und Politik 495
Liske, Michael-Thomas, Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen? 329
Mutschler, Hans-Dieter, Rückblick auf Carl Friedrich von Weizsäcker 515
Odenthal, Andreas, Der Kultus als Weltauslegung. Elemente einer Theorie des Gottesdienstes im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler 351
Ricken, Friedo S. J., Philosophische oder theologische Theodizee? 161
Ricken, Friedo S. J., Seneca (Brief 82) und Cicero (Tusculanen, Buch I) über den Tod 321
Rieger, Hans-Martin, Das radikal Böse. Der Zugang zur menschlichen Selbstverkehrung bei Kant und Luther 65
Sieben, Hermann-Josef S. J., Der Beitrag der Jesuiten zur Überwindung des extremen Augustinismus im 17. Jahrhundert 186
Sieben, Hermann-Josef S. J., Die Liste ökumenischer Konzilien der katholischen Kirche. Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung 525
Topakkaya, Arslan, Muhammed Iqbals Bewertung von Friedrich Nietzsche in *Dschawid-Name* (Buch des Dschawid oder Buch der Ewigkeit) 481
Wendte, Martin, Unmetaphysische Metaphysik. Was kann die Religionsphilosophie von dem Heidegger nach der „Kehre" lernen? 174

Beiträge

Georges, Tobias, Christiani, veri philosophi, summi logici. Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abaelards Brief 13 97
Haeffner, Gerd S. J., Abendgespräch mit Martin Heidegger 392
Löser, Werner S. J., Jesus – der neue Mose. Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI. 382
Löser, Werner S. J., Die Zeit und der Glaube. Eine Meditation 562
Schulz, Heiko, Den Bann brechen? Daniel Dennett über Religion 252
Splett, Jörg, Zwischen-Welten. Überlegungen zu Bild – Erscheinung – Mit-Sein 574

Buchbesprechungen 105 262 399 583
Eingesandte Bücher 319 634

Verzeichnis der Verfasser / Herausgeber 2007

Abramowski, L. 285
Abramowski, L. (Hg.) 284
Acklin Zimmermann, B. 466
Acklin Zimmermann, B. (Hg.) 465
Agrestini, S. 285
Agrestini, S. (Hg.) 284
Ahl, I. (Hg.) 270
Akashe-Böhme, F. 599
Alberigo, G. 285
Alberigo, G. (Hg.) 284
Albrecht, R. 466
Allen, D. 109
Antoniou, T. 476
Arendt, H. 110
Arnold, C. 620
Arnold, J. (Hg.) 429
Aronovicz, A. 275
Assmann, J. 605
Augstein, F. 110
Avemarie, F. 609

Baatz, U. 457
Bader, F. (Hg.) 114
Bärsch, J. 441
Barnes, M. 109
Baumer, J. 457
Beestermöller, G. 157, 280
Beestermöller, G. (Hg.) 155, 597, 600
Belting, H. 466, 609
Benseler, F. (Hg.) 111
Berndt, R. 440, 442
Berndt, R. (Hg.) 429
Bernet-Strahm, T. (Hg.) 158
Bethke Elshtain, J. 600
Bévenot, M. 428
Bielefeldt, H. 157
Blume, D. 610
Blunschi Ackermann, M. R. 315
Böhme, G. 599
Böttigheimer, C. 116
Böttrich, C. 608
Bogen, S. 609
Bohmeyer, A. 305
Bohrer, K.-H. 271
Bondelli, M. 456
Bondolfi, A. 304
Bongardt, M. 453
Bordt, M. 399, 594
Bormann, F.-J. 629
Bourdua, L. 610
Brague, R. 107, 404
Brandmüller, W. 135
Breytenbach, V. 608
Brieskorn, N. 107, 158
Brown, W. P. 125
Brunkhorst, H. 157, 599
Brunkhorst, H. (Hg.) 155
Burkard, D. 128
Buscemi, M. 617
Busemann, J. D. 128

Chalier, C. 275
Chantraine, G. 108
Chappuis, M. 262
Cifford, R. J. 125
Conte, P. 285
Conte, P. (Hg.) 284
Cordez, P. 610
Creach, J. F. D. 125
Cross, F. M. 125
Csepregi, G. 107, 415
Cyprien de Carthage [Cyprianus, Thascius Caecilius] 428

Dalferth, I. U. 464
De Caro, M. 117, 118
De Caro, M. (Hg.) 116
Demel, S. 311
Deutsche Bischofskonferenz (Hg.) 298
Diedrichs, C. L. 610
Dietrich, W. 628
Drewsen, M. (Hg.) 106
Dupré, J. 117
Duque, J. M. 280
Durand, J.-P. 476
Duyndam, J. 276

Egger, C. 441
Ehlen, P. 107
Eicholt, B. 312
Ellsiepen, C. 411
Erler, G. 598
Ernesti, J. 624
Ernst, S. 442
Esser, A. 407

Faes de Mottoni, B. 440
Fedalto, G. 439
Fehige, J. H. Y. 280
Fiedrowicz, M. 147
Fieguth, R. 457
Fischer, M. (Hg.) 106
Fischer, N. (Hg.) 114
Fleckenstein, G. (Hg.) 445
Ford, D. J. 108
Fox, J. 109
Franz Xaver [Francisco ‹de Javier›] 295
Frey, J. 151, 608
Frey, J. (Hg.) 607
Friedlein, R. 287
Fritzen, W. (Hg.) 295
Frost, S. 437

Gabriel, G. (Hg.) 105
Gangl, P. 447
Gazer, H. R. 317
Genz, H. 145
Gerhardt, V. 271
Gießmann, H. J. 598
Gilmanow, W. 271
Göbel C. 115
Goller, H. 107
Górski, K. 474
Graf, F. W. 623
Graf, F. W. (Hg.) 283
Graulich, M. 309
Grayling, A. C. 413
Greisch, J. 107
Grillmeier, A. 126, 435
Gruber, H. 132
Gründer, K. (Hg.) 105
Grunenberg, A. 276
Guldimann, T. 598
Günther, K. 156

Haarländer, S. 134
Hackett, R. I. J. 109
Haeffner, G. 586
Hage, W. 317
Hagemeister, M. 628
Hainthaler, T. (Hg.) 126, 435
Hallensleben, B. (Hg.) 455
Hanschmann, F. 158
Harris, S. 317
Hartenstein, F. 608
Haspel, M. 601
Haspel, M. (Hg.) 600
Hattrup, D. 456
Haupt, S. 457
Heelas, P. 109
Heidegger, M. 583
Heitz, C. 443
Helbling, H. 458
Henkel, J. 626
Henrix, H. H. 139
Henze, B. 466
Heron, A. 151
Herrmanns, F.-W. v. 107
Hillen, B. M. 153
Hilpert, K. 311
Hinnells, J. R. 108
Hinnells, J. R. (Hg.) 108
Hinske, N. 115
Höffe, O. 271
Höhn, H.-J. 595
Hofmann, O. 279
Hofmann, P. 456
Hong, M. 156
Honneth, A. 271
Hoppe, J.-D. 602
Horster, D. 462
Huber, W. 271
Hübenthal, C. (Hg.) 304

Imbach, R. 456
Internationale Gesellschaft f. Theologische Mediävistik (Hg.) 439, 441
Isensee, J. 477

Jakab, A. 431
Janowski, B. 608
Janson, F. 135
Johnson, J. T. 600
Jung, F. 313
Jung, J. 610
Jung, W. (Hg.) 111
Juros, H. 476
Justenhoven, H.-G. (Hg.) 597

Kämper, B. (Hg.) 476
Kampmann, T. 149
Kampmann, T. (Hg.) 147
Keller, A. 107
Kelly, E. 119
Keppeler, J. 632
Kéry, L. 310
Kielmansegg, P. 271
Kieser, H.-L. 317
King, R. 109
Klessmann, M. 471
Klöckner, S. 457
Knapp, M. 142
Knauer, P. 295
Knöppler, T. 608
Koch, A. 160
Koch, Bischof K. 300
Köhler, M. 598
Köpf, U. 442
Kołakowski, L. 423
Koldau, L. M. 134
Konieczny, M. E. 108
Koritensky, A. 148
Kosch, D. 159
Kotulla, A. J. 446
Kozlowski, N. 423
Krämer, S. 610
Kreller, H. (Hg.) 281
Kreuzer, M. C. 313
Krienke, M. 307
Kromer, H.-M. 456
Kruck, G. 279
Kruse, C. 610
Kühn, R. 264
Kunz, R. 466
Kunzmann, U. 262

Lagatz, T. 128
Lamberz, E. 285
Lamberz, E. (Hg.) 284
Lederer, D. 421
Lederhilger, S. J. 312
Lehmann, K. 134, 613
Lengerke, G. v. 468
Leppin, V. 147, 441
Lesch, W. 466
Lies, L. 107
Ling, M. 135
Liske, M.-T. 594
Little, D. 601
Löffler, R. 479
Löffler, W. 417
Löhr, W. A. 608
Loretan-Saladin, A. 159
Loretan-Saladin, A. (Hg.) 158
Löser, W. 456
Luckner, A. 112
Ludz, U. 110
Lukács, G. 111

Macarthur, D. 117
Macarthur, D. (Hg.) 116
McClean, D. 476
McDowell, J. 118
Machinist, P. 125
Maihold, H. 603
Mali, F. 456
Marek, K. 610
Marek, K. (Hg.) 609
Markschies, C. 151
Marty, F. 107
Mattei, P. 428
Mays, J. L. 125
Mechlinsky, L. 282
Meier, H. 458
Meir, E. 137, 276
Meis, A. 442
Meixner, U. 593
Mendelsohn, J. 598
Mensger, A. 610
Merkt, A. 151
Merkur, D. 109
Mertens, A. 448
Mews, C. J. 441
Meyer, S. (Hg.) 270
Mieth, D. 304
Miething, F. 276
Miething, F. (Hg.) 275
Miller, P. D. 125
Mittelstraß, J. 271
Moll, H. (Hg.) 298
Moritz, A. 436
Mückl, S. 476
Mühlenberg, E. 285
Mühlenberg, E. (Hg.) 284
Müller, A. W. 593
Müller, K. 116, 147, 450
Müller, L. 311, 628
Müller, L. (Hg.) 310
Munson, H. 109
Muscolino, S. 617

Nay, G. 159
Nedungatt, G. 285
Nedungatt, G. (Hg.) 284
Neufeld, K. H. 108
Neuneck, G. 597
Nichtweiß, B. 134
Nichtweiß, B. (Hg.) 133
Niederbacher, B. (Hg.) 592
Nissing, H.-G. 401
Nürnberg, U. 466

Oechslen, R. (Hg.) 281
Ollig, H.-L. 107
Ollig, H.-L. (Hg.) 279

Padberg, L. E. v. 291
Paden, W. E. 109
Pahud de Mortanges, R. 311
Pascal, B. 262
Peitz, D. 615
Perkams, M. 440
Peters, T. 458
Petersen, D. L. 125
Piecha, D. 276
Pietsch, A. 128
Pinggéra, K. 317
Pinggéra, K. (Hg.) 627
Plotinus 262
Pochoshajew, I. 442
Poirier, M. 428
Pollmann, V. 446
Poorthuis, M. 276
Popke, E. E. 608
Preisinger, R. 611
Priesching, N. 446
Prügl, T. 440

Quitterer, J. 593

Raffelt, A. (Hg.) 262
Ramsbothan, O. 601
Recki, B. 271
Recki, B. (Hg.) 270
Redlich, D. (Hg.) 111
Rehmann-Sutter, C. (Hg.) 601
Reichelt, S. 628
Reinhardt, J. F. 311
Ricci, N. 119
Ricken, F. 107
Riesebrodt, M. 108
Rimmele, M. 609
Rippe, K. P. 602
Ritter, A. M. 285
Ritter, A. M. (Hg.) 284
Ritter, J. (Hg.) 105
Roberts, J. J. M. 125
Roca, M. J. 476
Roddey, T. 460
Roloff, J. 281
Rudolf, P. 598
Runggaldier, E. 594
Runggaldier, E. (Hg.) 592

Sahm, S. 302
Sanders, F. 477
Sattler, D. 107, 150
Schaeffler, R. 107
Schanda, B. 476
Schark, M. 594
Schärtl, T. 148
Schärtl, T. (Hg.) 147
Schelhas, J. 628
Schepers, J. 128
Schlund, C. 608
Schmidt, H. 600
Schmidt, J. 107
Schmidt, K. M. 466
Schmidt, T. M. 279
Schmiedl, J. (Hg.) 445
Schmitt, J.-C. 611
Schmitz, B. 466
Schmitz, B. (Hg.) 465
Schneider, T. (Hg.) 150
Schöndorf, H. 107
Schorlemer, S. v. 601
Schratz, S. 128
Schröter, J. 608
Schröter, J. (Hg.) 607
Schulz, M. 278
Schulze-Dörlamm, M. 135
Schwan, G. 423
Schwartz, D. 583
Schwedt, H. H. 128
Seebaß, G. 611

Segal, R. A. 108
Sesboüé, B. 107, 290
Sharpe, E. J. 108
Sievernich, M. (Hg.) 295
Siniscalco, P. 428
Smolinsky, H. 151
Soboleva, M. 628
Söding, T. 151, 427, 608
Splett, J. 280
Splett, M. 622
Stammberger, M. W. (Hg.) 429
Steinbach, U. 598
Stenzig, P. 135
Stoellger, P. 608
Strong, J. T. 125
Strong, J. T. (Hg.) 124
Stroud, B. 117
Stump, E. 594
Swinburne, R. 593

Tamcke, M. 317
Tamcke, M. (Hg.) 316
Tammen, S. 610
Tams, C. J. 597
Thönissen, W. 150
Thönnes, H.-W. (Hg.) 476
Thümmel, H.-G. 285
Thümmel, H.-G. (Hg.) 284
Tischler, M. 441
Towner, W. S. 125
Trittmann, U. (Hg.) 600
Tuell, S. S. 125
Tuell, S. S. (Hg.) 124

Unterburger, K. 293
Uphus, J. B. 285
Uphus, J. B. (Hg.) 284

van Henten, J. W. 608
Van Inwagen, P. 419
Vardy, P. 108
Vergauwen, G. 456
Vergauwen, G. (Hg.) 455
Versnel, H. S. 609
Vetter, H. (Hg.) 583
Vidalin, A. 272
Voderholzer, R. 456
Vogel, C. 296
Voigt, U. 594
Vorgrimler, H. 152
Vossenkuhl, W. 266

Wahle, S. 301
Walterspacher, R. 440
Weis, K. 107
Wenz, G. 150
Wenz, G. (Hg.) 150
Werner, M. H. 304
Wetz, F.-J. 122
White, S. 118
Wiebe, D. 108
Wiedenhofer, S. 151
Wiertz, O. 280
Williams, T. D. 424
Wils, J.-P. 304
Wils, J.-P. (Hg.) 304
Wilson, R. R. 125
Winter, A. 116
Wolf, H. 130
Wolf, H. (Hg.) 128
Wolf, J.-C. 457
Wolter, M. 608
Wolzogen, C. v. 276
Wolzogen, C. v. (Hg.) 275

Yousefi, H. R. 590

Zimmermann, M. 608
Zimmermann, R. 608

Verzeichnis der Autoren und Rezensenten 2007

Arnold, J. 431–435

Bertoldi, R. 137–139
Beuter, H. 436–437
Bohmeyer, A. 153–155, 462–464, 629–632
Bormann, F.-J. 368–381
Braulik, G. 1–20
Brieskorn, N. 266–270, 424–427, 597–599, 600–601, 603–605

Diefenbach, M. 139–141
Disse, J. 142–145
Dufour-Kowalska, G. 264–266

Fehige, J. H. Y. 145–147, 317–318, 413–415
Fößel, T. P. 217–251

Georges, T. 97–104

Haeffner, G. 392–398, 404–407, 415–417, 583–586
Hofmann, P. 278–279, 466–468, 595–597, 622–623
Hübenthal, S. 605–607
Hübner, K. 46–64

Jorissen, H. 439–441

Kehl, M. 453–455
Kießling, K. 281–282, 471–474
Kleemann, G. M. 21–45
Knauer, P. 315–316, 460–462, 632–633
Knaup, M. 110–111, 276–277, 592–595
Krienke, M. 119–122, 450–453, 613–615, 617–620
Kühn, R. 272–275
Kühnlein, M. 305–307

Lehner, U. L. 421–422
Liebsch, B. 495–514
Liske, M. T. 329–350
Löser, W. 150–152, 300–302, 382–391, 427–428, 429–431, 447–448, 465–466, 562–573, 623–626
Louth, A. 126–128, 435–436

Maly, S. 147–149
Manutscharjan, A. 316–317
Markl, D. 124–126
Matena, A. 135–136, 152–153, 477–478, 609–611
Mayer, A. C. 287–290
Mutschler, H.-D. 417–419, 515–524

Odenthal, A. 351–367
Ollig, H.-L. 105–106, 586–589

Perin, V. 279–281
Phieler, E. M. 590–591
Podskalsky, G. 439
Pörnbacher, M. 441–443

Ricken, F. 108–110, 114–116, 161–173, 262–263, 321–328, 419–421, 583, 601–602
Rieger, H.-M. 65–96

Sans, G. 411–413
Schatz, Kl. 128–135, 291–300, 443–447, 448–450, 620–621
Schriefl, A. 399–401
Schulz, H. 252–261
Schuster, J. 155–158, 302–305
Schwartz, M. 112–114, 270–271
Sebott, R. 158–160, 309–313, 474–477, 479–480
Sensen, O. 407–410
Sieben, H.-J. 186–216, 282–287, 290–291, 428–429, 525–561
Splett, J. 106–108, 122–124, 275–276, 307–308, 401–404, 464–465, 468–470, 574–582, 599–600
Stefan, M. 116–119, 458–460
Steinmetz, F. J. 313–315, 455–458
Strebel, V. 111–112, 423–424, 626–628

Topakkaya, A. 481–494

Unterburger, K. 611–613, 615–617

Weiß, B. 437–439
Wendte, M. 174–185
Wucherpfennig, A. 607–609

Verweigert die Westkirche den Heiligen des Alten Testaments die liturgische Verehrung? *

Von Georg Braulik O.S.B.

Mit dem Titel meines Vortrags setze ich als selbstverständlich voraus, dass die Ostkirchen immer schon die Heiligen des Alten Testaments verehrt haben, und dass sie es auch heute tun. Ferner, dass die Großen des Alten Bundes „Heilige" sind.[1] Für die Alte Kirche waren sie das ohne Frage und ihre Heiligkeit wurde nicht als erklärungsbedürftig empfunden. Ambrosius zum Beispiel sprach nicht einfach von Abraham oder David, wie wir das tun. Er nannte sie den heiligen Abraham und den heiligen David, genauso wie er vom heiligen Paulus oder heiligen Petrus redete.[2] Dass auch die Liturgie hier keine Probleme hat, zeigt die Anrufung vorchristlicher Gestalten um ihre Fürbitte. Allerdings erweckte das Wort „Heiligkeit" nicht unmittelbar die Vorstellung von sittlicher Vollkommenheit, eher schon die einer „Weihe": Heilige, das sind die, welche Gott für einen Auftrag ausgewählt hat. Abraham und David zum Beispiel waren gewiss keine moralischen Heroen oder frommen Asketen. Aber sie waren in den Augen der Alten Männer Gottes, die er zu Instrumenten seiner Offenbarung gemacht hat.[3] Mehr noch: Sie werden in der göttlichen Heilsökonomie auch zu Vorbildern des Herrenmysteriums.[4] Dafür hatte man das Zeugnis der Bibel. Historische Fragen, die uns heute quälen,[5] spielten keine Rolle. Nur unsere

---

* Vortrag, gehalten an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main anlässlich meiner Ehrenpromotion am 21. Juni 2006, und an der Theologischen Fakultät Erfurt am 11. Januar 2007. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Ich danke Norbert Lohfink und Hans-Jürgen Feulner für die kritische Lektüre des Manuskripts.

[1] Vgl. *D. B. Botte*, Le culte des saints de l'Ancien Testament dans l'église chrétienne, in: CSion 4 (1950), 38–47. Zum Kult der Ostkirchen siehe 40–44, zum Begriff der „Heiligen" 39f.

[2] Vgl. *Th. Heither/C. Reemts*, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Abraham, Münster 2005, 316f.

[3] Bei Abraham ist das für die Patristik bereits in einer Monographie untersucht: „Auf den ersten Blick hat man den Eindruck, daß die Kirchenväter Abraham in einer manchmal schwer erträglichen Art und Weise heroisieren und moralisieren. Schaut man aber tiefer, so wird deutlich, daß es für die christliche Theologie ... bei der Beschäftigung mit dem großen Patriarchen letztlich nicht auf ihn selbst ankommt, sondern auf den sich in ihm und durch ihn offenbarenden Gott. Abraham wird immer in Relation gesehen, als Hörender, Antwortender, Geführter, Geprüfter, Begnadeter. Im Aufruf, ihn nachzuahmen, liegt nicht nur, noch nicht einmal in erster Linie der Verweis auf ein menschlich-moralisches Vorbild, sondern vor allem die Einladung wie Abraham zu antworten, wenn Gott in das eigene Leben eintritt" (*Heither/Reemts*, 375).

[4] Melito von Sardes hat in seiner Pascha-Homilie (Abschnitt 69) das Leiden der alttestamentlichen Gerechten sogar mit der Passion Christi identifiziert: „Denn dieser ist es, der in Abel getötet wurde, in Isaak gebunden wurde, in Joseph verkauft wurde, in Moses ausgesetzt wurde, in den Propheten verachtet wurde" (Vom Passa. Die älteste christliche Osterpredigt. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von *J. Blank* [Sophia. Quellen östlicher Theologie 3], Freiburg i. Br. 1963, 119).

[5] Offenbar wird bei der Feier der Heiligen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit zweierlei Maß gemessen. Dafür nur zwei Beispiele: Die „Unschuldigen Kinder" können sicher nicht mehr an Historizität beanspruchen als zum Beispiel die sieben „makkabäischen" Märtyrerbrüder und ihre Mutter. Daran lässt die moderne Bibelwissenschaft keinen Zweifel. Trotzdem werden nur

jetzige lateinische Kirche hat mit der Feier der Heiligen des Alten Testaments ein Problem.[6] Sie hat sie nicht ins Sanktorale, den Heiligenkalender, aufgenommen. Hat sie vielleicht eine Tradition, alttestamentlichen Heiligen die liturgische Verehrung zu verweigern? Oder ist nur ein Missgeschick passiert? Ein Missgeschick der Art nämlich, dass die nachvatikanische Liturgiereform bei gleichzeitig geradezu inflationärer Vermehrung christlicher Heiliger die alttestamentlichen Heiligen von den Altären geholt hat, ohne dass sie es selbst so richtig merkte?

Ein Beispiel der Verweigerung: die sieben makkabäischen Märtyrerbrüder

Ich beginne mit der ersten Frage: Gibt es in der westlichen Kirche, speziell in der liturgischen Festpraxis Roms, möglicherweise eine Tradition, alttestamentliche Heilige grundsätzlich nicht zu verehren? Bei dieser Frage kann ich direkt an die Geschichte meines Wiener Klosters anknüpfen. Es heißt Benediktinerabtei zu den „Schotten". Sie werden vermutlich wissen, dass die „Scotti" des Mittelalters, die 1155 von Regensburg aus auch unser Kloster begründeten, heute als „Iren" bezeichnet werden müssten. Aus den ersten drei rein irischen Jahrhunderten unserer Abtei haben sich nur wenige Zeugnisse erhalten. Doch zufällig befinden sich darunter auch zwei Pergamentfragmente[7] mit Responsorien und Antiphonen. Und sie gehören nun ausgerechnet zur Liturgie des damals nicht nur bei uns in Wien, sondern auch an anderen Orten Europas am 1. August gefeierten Festes der sieben „makkabäischen" Märtyrerbrüder und ihrer Mutter.[8] Sie dürfen zwar nicht

---

die Unschuldigen Kinder liturgisch im Rang eines „Festes" gefeiert. Die im Lauf seiner Liturgiegeschichte entstandenen Texte zeigen aber, „welche Widerstände zu überwinden waren, um nachzuweisen, dass die Unschuldigen, obwohl Kinder, Märtyrer waren und, obwohl nicht getauft, zur Erlösung gelangt waren" (*J. Hennig*, Zur liturgischen Lehre von den Unschuldigen Kindern, in: ALW 9,1 [1965], 72–85, 79 [Liturgie gestern und heute. Band I, Maria Laach 1989, 556–569, 563]). Im Gegensatz zu den Märtyrerbrüdern und den Unschuldigen Kindern werden Joachim und Anna, die legendären Eltern Marias, nicht einmal mehr in der Heiligen Schrift genannt. Sie verdanken ihre Feier nur der speziellen Frömmigkeit des Mittelalters, werden aber trotzdem dem römischen Generalkalender zufolge am 26. Juli durch ein gebotenes Gedächtnis geehrt.

[6] Bis heute wurde noch keine umfassende Monographie über die alttestamentlichen Heiligen in der Liturgie geschrieben. Das hat *J. Hennig*, Zur Stellung Abrahams in der Liturgie, in: ALW 9,2 (1966), 349–366, 353f. [Liturgie gestern und heute. Band II, Maria Laach 1989, 979–996, 983f.] schon vor vier Jahrzehnten beklagt, doch hat sich daran trotz eines radikalen Umdenkens der Kirche im Verhältnis zum Alten Testament und zum Judentum nichts geändert. Eine Übersicht über die relativ wenigen Artikel zu Festen biblischer Gestalten bietet *H. Auf der Maur*, Feste und Gedenktage der Heiligen, in: Feiern im Rhythmus der Zeit II/1 (GDK 6,1), Regensburg 1994, 65–357, 117f.

[7] Sie steckten in den Buchdeckeln des Codex 248 (335) (Archiv der Schottenabtei), aus denen sie vor einem Vierteljahrhundert herausgelöst wurden. Die Fragmente gehörten zu einem Regensburger Antiphonale, das paläographisch um 1200 datiert wird, aber auf eine ältere Tradition zurückgeht. Siehe dazu *M. Czernin* (Hg.), Die Musik der irischen Benediktiner in Wien, Graz 2007 (im Druck).

[8] Die Responsorien und Antiphonen stammen aus dem monastischen Chorgebet. Ihre Texte wurden zum Großteil aus dem 1. und 2. Makkabäerbuch ausgewählt. Sie sprechen von den

Gd861

mit den Hasmonäern, den Söhnen des Mattatias, verwechselt werden. Doch vergegenwärtigt das liturgisch breit entfaltete Fest auch Passion und Erlösung der Juden in ihrem Kampf[9] um die beiden zentralen Heilsgüter: das Gesetz und den Tempel. Das Evangelium der Messe war – wie wir aus anderen Zeugnissen wissen[10] – der Matthäustext über den Besuch der Verwandten Jesu, seiner Mutter und seiner Brüder (Mt 12,46–50). Die Märtyrermutter und ihre Söhne werden also mit Maria und denen parallelisiert, die Jesus jetzt seine Brüder und Schwestern nennt, weil sie „den Willen des himmlischen Vaters tun". Die Handschriften zeigen somit ein Fest, das mit eigenen Texten für Stundenliturgie und Eucharistiefeier[11] ausgestattet und theologisch gut durchdacht war.

In Mitteleuropa gehört das Makkabäerfest zu den „neuen Heiligenfesten" des 9. bis 11. Jahrhunderts. Es ist leider das einzige Gedächtnis alttestamentlicher Heiliger, das sich in der gesamten Westkirche durchgesetzt hat. Bernhard von Clairvaux schrieb im 12. Jahrhundert eine kurze Abhandlung darüber, „warum die Makkabäer als einzige von allen Gerechten des Alten Testaments durch die Väter das einzigartige Privileg eines jährlichen Festes und eine den christlichen Märtyrern gleiche Verehrung erhielten" (PL 182, 230–234).[12] Dass dieses Fest bei uns gefeiert wurde und sich durchhielt, dürfte den irischen Mönchen zu verdanken sein. In Irland ist es schon in ei-

---

Kämpfen der Völker gegen Israel und den Jerusalemer Tempel, aber auch von den Siegen Judas, des Makkabäers, und seiner Brüder. Wir können sie dank mehrerer Vergleichskodizes (siehe dazu *R.-J. Hesbert* [ed.], Corpus Antiphonalium Officii, vol. II: Manuscripti „Cursus Monasticus" [RED.F VIII], Rom 1965, 738–741) der am 1. August gefeierten „Hystoria Machabeorum" zuordnen. Die Responsorien waren in die Lesung aus 1 Makk 1,1–21 über den Beginn der Herrschaft des Königs Antiochus Epiphanes eingefügt. Die erhaltenen Antiphonen umrahmten offenbar die Lobgesänge aus dem Evangelium, das „Benediktus" und das „Magnifikat". Zwei dieser Antiphonen sind mit Sätzen des 2. Makkabäerbuchs formuliert und bitten um die Öffnung der Herzen für Gottes Gesetz (1,4) und um die unbefleckte Bewahrung des Tempels (14,35f.).

[9] Zu den Vorstellungen vom „Kampf" in Aufstand und Martyrium, wie sie das 1., 2. und 4. Makk prägen und christlich rezipiert wurden, siehe *G. Firpo*, La morte per la legge di Dio in 4 Mac e nell'esperienza giudaico-cristiana, in: „Dulce et decorum est pro patria mori". La morte in combattimento nell'antichità, herausgegeben von *M. Sordi*; Contributi dell'Istituto di storia antica 16, Mailand 1990, 261–279.

[10] Siehe zum Beispiel das Baseler Missale (*A. Hänggi/P. Ladner*, Missale Basileense Saec. XI [Codex Gressly] [SpicFri 35A], Freiburg/Schweiz 1994, 147, 374 [Orationen] und 475 [Lesungen]). Zu den Messantiphonen siehe *R.-J. Hesbert* (ed.), Antiphonale Missarum Sextuplex, Rom 1985, 140f. [Nr. 124–126].

[11] Das römische Messformular hatte allerdings keine eigene Präfation wie die altspanische Liturgie (8.–10. Jahrhundert), die an der analogen Stelle, der „Inlatio", ein breit entfaltetes Elogium, also Martyriumslob, der sieben Brüder und ihrer Mutter enthält (*M. Férotin OSB*, Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscripts mozarabes. Réimpression de l'édition de 1912 et bibliographie générale de la liturgie hispanique, préparées et présentées (*A. Ward SM/C. Johnson OSB*; BEL.S 78), Rom 1995, 586–588 [473f.].

[12] Regionale Kalender lassen allerdings auf eine breitere Verehrung alttestamentlicher Heiliger schließen. So verzeichnet zum Beispiel das Missale Hallense 1524/29 (Hofbibliothek Aschaffenburg Ms. 10) am Vorabend der Reformation für den 10. April das Gedächtnis des Propheten Ezechiel, am 24. April Sidrach, Mysach und Abdenago, am 14. Juni den Bekenner und Propheten Elisäus, am 1. August die sieben Makkabäer und am 30. Dezember König David.

nem Sakramentar des 7. Jahrhunderts bezeugt.[13] Auch noch über dieses Fest hinaus entwickelte die Kirche Irlands systematisch die Verehrung der alttestamentlichen Heiligen, die im Osten schon seit Jahrhunderten lebendig war, und vermittelte sie einzelnen Bistümern des europäischen Kontinents.[14]

1570 verzeichnet der universalkirchliche Kalender des Missale Romanum allerdings nur das Gedächtnis der „sieben makkabäischen Märtyrerbrüder". Das römische Martyrologium von 1584 nennt immerhin 29 Heilige des Alten Testaments[15]; das letzte Martyrologium des mittelalterlichen England zählt sogar nicht weniger als hundert auf[16]. Bei der seit dem Spätmittelalter nur mehr marginalen Memoria der so genannten „Makkabäer" blieb es bis zur Kalenderreform des Zweiten Vatikanischen Konzils. Sie ließ diesen kümmerlichen Restbestand einen unrühmlichen Rubrikentod sterben. Darüber später mehr. Zunächst aber will ich, weil die Feier der sieben Brüder und ihrer Mutter in der Geschichte der Heiligenverehrung der gesamten christlichen Welt eine Schlüsselrolle spielt und sich in jüngerer Zeit die Veröffentlichungen darüber mehren[17], noch ihren Ursprung[18] und einige theologische Probleme, die sie schon zur Väterzeit aufwarf, skizzieren. Vor dem Hintergrund dieses Beispiels stelle ich dann in einem zweiten Teil die grundsätzliche Frage nach Sinn und Möglichkeit einer liturgischen Verehrung alttestamentlicher Heiliger in der Westkirche von heute.

Die sieben Märtyrerbrüder nehmen unter den Heiligen des Alten Testaments eine einzigartige Stellung ein. Denn der Traktat 2 Makk 7 entwickelt eine jüdische Märtyrertheologie,[19] an die Jesus und das Neue Testament an-

---

[13] Vgl. *A. Dold/L. Eizenhöfer*, Das irische Palimpsestsakramentar im CLM 14429 der Staatsbibliothek München entziffert und herausgegeben (TAB 53/54), Beuron/Hohenzollern 1964, 135–142.

[14] Vgl. *J. Hennig*, Abel's Place in the Liturgy, in: TS 7 (1946) (Medieval Ireland, Saints and Martyrologies. Selected studies, ed. by *M. Richter*; CStS 298, Northampton 1989, I), 126–141, 140; *ders.*, The literary tradition of Moses in Ireland, in: Tr. 7 (1949–1951) (Medieval Ireland, III), 233–261, 260.

[15] Vgl. *H. I. Marrou*, Les saints de l'Ancien Testament au Martyrologe romain, in: Mémorial Joseph Chaine 1888–1948 (BFCTL 5), Lyon 1950, 281–290.

[16] Vgl. *J. Hennig*, Zur Stellung der Juden in der Liturgie, in: LJ 10 (1960), 129–140, 139 (Liturgie gestern und heute, Band II, 891–902, 901).

[17] Vgl. *M. Vinson*, Gregory Nazianzen's Homily 15 and the Genesis of the Christian Cult of the Makkabean Martyrs, in: Byz. 64 (1994), 166–192; *L. Rutgers*, The Importance of Scripture in the Conflict between Jews and Christians: The Example of Antioch, in: The Use of Sacred Books in the Ancient World, ed. by *L. Rutgers* [u. a.], Leuven 1998, 287–303; *G. Rouwhorst*, The Cult of the Seven Maccabean Brothers and Their Mother in Christian Tradition, in: Saints and Role Models in Judaism and Christianity, ed. by *M. Poorthuis/J. Schwartz* (Jewish and Christian Perspective Series VII), Leiden 2004, 183–204; *C. Thoma*, Deutungen frühjüdischer Martyrien und der Shoah, in: Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah, herausgegeben von *H. Hoping/J.-H. Tück* (QD 214), Freiburg i. Br. 2005, 41–72; ferner die Monographie von *L. F. Pizzolato/C. Somenzi*, I sette fratelli Maccabei nella chiesa antica d'occidente (SPMed 25), Milano 2005. Siehe auch das Themenheft „Heiliger Krieg in der Bibel?", WUB 12 (2007), Heft 1.

[18] Zur Verehrung weiterer alttestamentlicher Heiliger in der frühen Kirche siehe zum Beispiel *M. Simon*, Les saints d'Israël dans la dévotion de l'Eglise Ancienne, in: RHPhR 34 (1954), 93–127 (Recherches d'histoire judéo-chrétienne [EtJ 6], Paris 1962, 154–180).

[19] Siehe dazu *J. W. van Henten*, Das jüdische Selbstverständnis in den ältesten Martyrien, in: *Ders.* (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie (StPB 38), Leiden 1989, 127–161; *U. Kel-*

knüpfen konnten. Wichtig ist vor allem das Bekenntnis des jüngsten der Brüder, der sein bevorstehendes Martyrium zur fürbittenden Sühne für sein schuldiges Volk macht. Es entspricht dem Kelchwort Jesu, in dem er seinen blutigen Tod als heilvoll für andere deutet. Die Bitte um die „versöhnende" Wirkung des stellvertretenden Opfertodes in 2 Makk 7,37 f. am Höhepunkt des Vermächtniswortes – „Ich gebe wie meine Brüder Leib und Leben hin für die Gesetze unserer Väter und rufe zu Gott, er möge seinem Volk bald wieder gnädig sein" – ist die sachlich engste alttestamentliche Parallele zu den Abendmahlsworten Jesu.[20] Dazu kommt eine zweite wichtige Botschaft des 7. Kapitels, die eigenartigerweise in der Verkündigung der Kirchenväter nicht entfaltet wird: Es ist der Glaube an die himmlische Auferstehung der Märtyrer und an das Gericht Gottes über die Verfolger seines Volkes (vgl. zum Beispiel Mk 14 par; Offb 6,9–11).[21] Das 2. Makkabäerbuch (7,9.14.36) entnimmt ihn vor allem Texten der Tora (der Bundesverheißung Dtn 32,36.43 und der Menschenschöpfung) und entfaltet ihn systematisch.[22] Hier gibt es also bereits in vorchristlicher Zeit eine Lehre von der ganzheitlichen Auferstehung der Märtyrer, die sie endgültig mit Gott vereinigt,[23] wie auch Jesus ein verherrlichtes Zusammensein mit dem Vater erwartete.

Historisch ist die Verehrung der sieben Märtyrer und ihrer Mutter der einzige jüdische Kult, der nachweislich von Christen übernommen wurde. Die rabbinische Tradition bezeichnet die sieben Märtyrer zwar niemals wie die christliche Liturgie und Literatur als „Makkabäer". Dennoch geht es um

---

lermann, Das Danielbuch und die Märtyrertheologie der Auferstehung, in: *Van Henten* (Hg.), Die Entstehung der jüdischen Martyrologie, 51–75.

[20] Vgl. *A. Schenker*, Das fürbittend sühnende Martyrium 2 Makk 7,37–38 und das Kelchwort Jesu, in: FZPhTh 50 (2003), 283–292. Nach *D. Flusser*, Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie, in: FrRu 25 (1973), 187–194, nahm die Mehrzahl der jüdischen Märtyrer zwei Jahrhunderte vor der neutestamentlichen Zeit den Tod mit sehr ähnlichen Überzeugungen auf sich wie der Märtyrer Jesus von Nazareth: „Die Christologie ... fußt auf dem jüdischen Martyrium. ... Wenn wir das jüdische Martyrium und die Ideen, die damit im Zeitalter des zweiten Tempels verbunden waren, genauer untersuchen, verstehen wir auch den Anfang der Christologie. ... Wir finden dann besonders die Idee des Sühnetodes Jesu schon im Judentum vorgezeichnet. ... Die Hauptquellen über das jüdische Martyrium und die damit verbundene Ideologie fließen seit der Zeit der Makkabäer reichlich" (187).

[21] Ein Beispiel dafür bildet Augustinus. Obwohl 2 Makk 7,1–41 als Lesung in der Messliturgie verwendet wurde (Sermo CCC, 1; PL 38, 1377), legt Augustinus in den drei Predigten über die Makkabäer (Sermo CCC, CCCI und CCCI A) den Text unter dieser Rücksicht nicht aus und zieht ihn selbst dort nicht heran, wo er in Sermo CCCI auf das Gericht und das zukünftige Leben bei Gott zu sprechen kommt. Zur raschen Orientierung über den Inhalt der einzelnen Abschnitte siehe The Work of Saint Augustin. A Translation for the 21st Century. Part III: Sermons, volume 8: Sermons 273–305A. Translation and Notes by *E. Hill*, New York 1994, 276–299.

[22] Vgl. *U. Kellermann*, Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer (SBS 95), Stuttgart 1979.

[23] Gott schafft „aus den verbrannten und zerstörten Leibern der Martyrer neue, vollkommene Schöpfungen, die in Seiner Nähe miteinander glücklich sein werden. Gemeinsames Martyrium hat gemeinsames neues Eintreten ins endgültige Reich Gottes zur Folge. Dies war die Spitze aller Hoffnungen der frühjüdischen Martyrer. Die Auferstehung ist keine Hoffnung Einzelner. Sie ist vielmehr die Hoffnung aller Menschen, die im Leben leiden müssen und die ihr Leiden Gott als Opfer – gar als Lebensopfer – anbieten" (*Thoma*, 64 f.).

den gleichen Kult. Er ist vermutlich an ihrem vermeintlichen Grab im syrischen Antiochien, einem Zentrum blühenden jüdischen Lebens, während der Verfolgungen durch Kaiser Julian den Apostaten (361–363 n. Chr.) voll in Gang gekommen.[24] Denn Julians Religionspolitik war jener König Antiochus' IV. im 2. Makkabäerbuch ähnlich.[25] Allerdings wird die Entstehung der liturgischen Verehrung der „Makkabäermärtyrer" heute unterschiedlich rekonstruiert.[26] Jedenfalls begingen die Juden das Gedächtnis am 9. Av (Tisch'a be'av) im Juli oder August, dem Tag, an dem der erste und der zweite Tempel zerstört worden waren, an einem Tag tiefster Trauer.[27] Der liturgische Eigenkalender des lateinischen Patriarchats von Jerusalem verzeichnet heute die Memoria der „heiligen Makkabäermärtyrer" am 3. August.[28] Der übliche christliche Gedenktag ist allerdings der 1. August.[29] Nur in der koptischen Kirche begeht man das Gedächtnis am 8. August.[30] Die Gedenktage befinden sich also alle in unmittelbarer Nähe zum beweglichen Gedenktag des 9. Av. Aber nicht nur der Zeitpunkt, auch der Ursprungsort der liturgischen Verehrung in Antiochien ist Juden und Christen gemeinsam. Nach traditioneller Erklärung lagen die Gräber der Märtyrerbrüder und ihrer Mutter im Schutze einer Synagoge. Die Stätte zog viele Christen und Heiden gleichermaßen an. Nach dem arabischen Martyriumsbericht des Nissim Ibn Schachin aus dem 11. Jahrhundert war diese Kanisah sogar die erste Synagoge nach der Zerstörung des zweiten Tempels und hieß „Synagoge der Haschmonit", also „der Hasmonäerin".[31] Gemeint ist die Mutter der Märtyrerbrüder, die auch die Kirchenväter besonders preisen. Ver-

---

[24] Welche bemerkenswerte Popularität die makkabäischen Märtyrer schon vor ihrer liturgischen Verehrung besaßen, belegen zum Beispiel *Cyprians* Schrift Ad Fortunatum de exhortatione martyrii 11 (CChr.SL 3, 205–210); siehe dazu *S. Déléani*, Une typologie du martyre chrétien: la Passion des frères Maccabées et de leur mère selon saint Cyprien, in: Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (CBiPa 2), Strasbourg 1989, 189–213; ferner *Origenes'* Exhortatio ad martyrium (GCS 2, 3–47). Beide Kirchenväter verweisen neben den „Makkabäern" allerdings auch auf andere alttestamentliche Gestalten, die einen stellvertretenden Opfertod starben, als Modelle christlicher Martyrer, vor allem auf Daniel und die drei jungen Männer im glühenden Ofen.

[25] Das ist die These von *Vinson*, vor allem 186–189, die verschiedene Fakten plausibel systematisiert.

[26] Einen Überblick gibt *Rouwhorst*, 184–193. Dabei wäre noch *E. Bammel*, Zum jüdischen Märtyrerkult, in: ThLZ 78 (1953), 119–126, zu ergänzen.

[27] Zum Zusammenhang des Todes der sieben Märtyrerbrüder mit der Zerstörung Jerusalems siehe *W. Bacher*, Jüdische Märtyrer im christlichen Kalender, in: Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt, herausgegeben von *K. Wilhelm* (SWALBI 16/II), Tübingen 1967, 595–605, 601–603.

[28] Vgl. Missae propriae Dioecesis Patriarchalis Hierosolymitanae Confirmatae a S. C. de Sacramentis et de Cultu Divino die 21. Jan. 1975, Jerusalem 1977, 94–98. Eine deutsche Übersetzung des Messformulars bringt kurz danach *W. Sanders*, Eigenfeste des Patriarchats Jerusalem, in: FrRu 31 (1979), 101–108, 105 f.

[29] *J. Obermann*, The Sepulcre of the Maccabean Martyrs, in: JBL 50 (1931), 250–265, 251, Anm. 3, weist darauf hin, dass das älteste Martyrologium – das so genannte „Breviarium", eine 411 in Edessa entstandene syrische Übersetzung einer um 362 in Nikomedien verfassten griechischen Vorlage – den semitischen Monatsnamen Av festhält.

[30] Vgl. *N. Nilles*, Kalendarium normale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, I. Band, Innsbruck 1898, 17.

[31] Vgl. *Obermann*, 253–260.

mutlich wurden die Juden später gezwungen, die Synagoge an die Christen abzutreten,[32] die sie in eine Basilika verwandelten. Im Übrigen dürfte diese *lex orandi*, die jüdisch-christliche Verehrung der „makkabäischen Märtyrer", auch zur Rezeption der Makkabäerbücher in den Kanon der Kirche geführt haben.[33] Das 4. Makkabäerbuch, eine philosophisch gefärbte Neuinterpretation der jüdischen Märtyrergeschichten, die aus dem ersten christlichen Jahrhundert und wahrscheinlich aus Antiochien stammt, hatte bereits eine Grabinschrift für die Mutter, ihre Söhne und den priesterlichen Schriftgelehrten Eleasar entworfen. Sie bringt die Bedeutung dieser Heiligen auf eine theologische Kurzformel[34]:

> Diese Toten haben ihr Volk gerechtfertigt *[exedikesan]*, indem sie zu Gott aufblickten und den Folterqualen bis zum Tod standhielten. ... Ja, wahrlich, göttlich *[theios]* war der Kampf, der von ihnen ausgefochten wurde. ... Deshalb stehen sie jetzt dem göttlichen Thron nahe und leben in ewiger Seligkeit. Sagt doch auch Mose: „Und alle Geheiligten *[hegiasmenoi]* sind unter deinen Händen." Diese von Gott Geheiligten sind nun auch dadurch geehrt, dass die Feinde ihretwegen über unser Volk keine Macht mehr hatten, dass der Tyrann bestraft und das Vaterland geläutert wurde. Sie wurden gleichsam zum Seelenersatz *[antipsychon]* für die Sünden des Volkes. Durch das Blut jener Frommen und durch die Sühnegabe *[hilasterion]* ihres Todes rettete *[diesosen]* die göttliche Vorsehung *[pronoia]* das zuvor schlimm bedrängte Israel ganz und gar (4 Makk * 17,10–22).

Am Ende des Buches (4 Makk 18) wird auch der schon früher verstorbene Vater gepriesen. Denn er las den Söhnen die biblischen Geschichten über die Ermordung Abels, die Opferung Isaaks, über Josef im Gefängnis, über die zum Feuertod verurteilten drei jungen Männer Hananja, Asarja und Mischael und über Daniel in der Löwengrube vor (vgl. 1 Makk 2,51–60). „Und er vergaß nicht den Gesang, den Mose lehrte, der belehrend sagt: Ich werde tot machen und wieder lebendig machen [Dtn 32,39]."[35]

Offenbar gab es in der alten Kirche aber auch Vorbehalte gegen die Verehrung dieser heiligen Juden. Johannes Chrysostomus zum Beispiel, dem wir einige in Antiochien gehaltene Lobreden auf die Makkabäerbrüder, ihre Mutter und den greisen Eleasar (De Maccabeis, hom. 1–3, PG 50, 617–628)

---

[32] *M. Schatkin*, The Makkabean Martyrs, VigChr 28 (1974), 97–113, 105–108, nennt Beispiele christlicher Beschlagnahme jüdischer Synagogen. In Antiochien könnte sie eine Reaktion auf die starke „judaisierende Bewegung" gewesen sein (vgl. *Johannes Chrysostomus*, Adversus Judaeos [PG 48, 843–942]).

[33] Vgl. *H. P. Rüger*, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: Zum Problem des biblischen Kanons, herausgegeben von *I. Baldermann* [u.a.] (JBTh 3), Neukirchen-Vluyn 1988, 175–189, 187f.

[34] Siehe dazu *J. W. van Henten*, The Maccabean Martyrs as Saviours of the Jewish People. A Study of 2 and 4 Maccabees, Leiden 1997; *T. Hilhorst*, Fourth Maccabees in Christian Martyrdom Texts, in: Ultima Aetas. Time, Tense and Transience in the Ancient World. Studies in Honour of Jan den Boeft, ed. by *C. Kroon/D. den Hengst*, Amsterdam 2000, 107–121.

[35] Ambrosius hat sich in seiner Schrift De Iacob et vita beata bei der Darstellung des Eleasar und der sieben Märtyrerbrüder vom 4. Makkabäerbuch leiten lassen, siehe dazu: *G. Nauroy*, Les frères Maccabées dans l'exégèse d'Ambroise de Milan ou la conversion de la sagesse judéo-hellénique aux valeurs du martyre chrétien, in: Figures de l'Ancien Testament chez les Pères (CBiPa 2), Strasbourg 1989, 215–245.

verdanken, sah sich später in Konstantinopel (in einer Rede am Vortag des Festes im Jahr 398/99) gezwungen, die Märtyrer gegen diese Vorwürfe zu verteidigen: Sie hätten ihr Blut gar nicht für Christus, sondern für das Gesetz und die Vorschriften im Gesetz vergossen, und sie seien wegen Schweinefleisch umgebracht worden (De Eleazaro et de septem pueris, hom. 11, PG 63, 525). Chrysostomus widersprach: Nach Jer 31,31–34 habe der gleiche Gesetzgeber den Alten wie den Neuen Bund gestiftet. Weil aber Christus zweifellos den neuen Bund gegeben habe, habe er auch den Alten gegeben, eben das Gesetz, für das die Makkabäer – nämlich die Brüder und ihre Mutter – ermordet worden seien. Sie hätten also doch für Christus ihr Blut vergossen. Auf den gleichen Einwand treffen wir schon zuvor in einer Rede Gregors von Nazianz, die er um 362 gehalten haben dürfte[36]:

> Wie steht es mit den Makkabäern? Heute ist ja ihr Fest. Von vielen werden sie nicht verehrt, da ihr Kampf nicht in die Zeit nach Christus fällt. Doch verdienen sie, von allen geehrt zu werden, da sie für den väterlichen Glauben gelitten haben. Wenn sie schon vor dem Leiden Christi ins Martyrium gegangen sind, wozu wären sie erst bereit gewesen, wenn sie erst nach Christus verfolgt worden wären und seinen Tod, in den er für uns gegangen ist, hätten nachahmen können. ... Wir dürfen nicht die, welche vor dem Kreuz gelebt haben, gering achten. Vielmehr verdienen diese, wenn sie dem Kreuz entsprechend gelebt haben [!], unser Lob ...“ (Sermo XV In Machabaeorum Laudem * 1–2; PG 35, 912f.; Übersetzung BKV 59, 308f.).

Der letzte Satz scheint mir von geradezu explosiver Aktualität zu sein. Könnte nicht dieses Verständnis des alttestamentlichen Martyriums in seiner geschichtlichen Bedingtheit von Christusglauben und Christusförmigkeit zu einer für die moderne Theologie so notwendigen Neudefinition der Märtyrer[37] führen? Ihr zufolge wäre dann Märtyrer nicht nur „wer *für* Christus stirbt, sondern wer *wie* Jesus stirbt, ... nicht nur, wer *Jesu wegen* stirbt, sondern wer *wegen der Sache Jesu* stirbt“, so dass das Wesentliche des Martyriums in der sachlichen Nähe zum Tod Jesu bestünde.[38] Märtyrer wären dann zum Beispiel auch die Armen Lateinamerikas, die umgebracht wurden, weil sie die Sache Jesu, das Reich Gottes, verteidigten,[39] und

---

[36] *Vinson*, 176, meint: „Homily 15 marks a turning point in the history of the Maccabean martyrs. Before this sermon, the Maccabeans are merely faces in a crowd of Old Testament exempla which include Daniel and the three Assyrian youths while after it, as the homiletic literature from the last decades from the fourth century attests, they have been singled out from the pack as the sole beneficiaries not only of encomia but of a well-established cult.“

[37] Vgl. dazu das Themaheft „Martyrium in neuem Licht“ Conc(D) 39 (2003), Heft 1.

[38] Vgl. *J. Sobrino*, Die Bedeutung der Märtyrer für die Theologie, in: Reflektierter Glaube. Festschrift für Erhard Kunz SJ zum 65. Geburtstag, herausgegeben von *H.-L. Ollig/O. J. Wiertz* (Deutsche Hochschulschriften 1156), Egelsbach 1999, 199–215, 206.

[39] Es sind „alle diejenigen, die für Wahrheit, Gerechtigkeit und Frieden ihr Blut vergossen haben. ... Sie sind zwar keine Märtyrer für den christlichen Glauben, sie sind auch keine Helden, die die Kirche für sich in Anspruch nehmen kann; aber sie sind Märtyrer für das Reich Gottes, Märtyrer für jene Sache, die auch die Sache des Sohnes Gottes war“ (*L. Boff*, Martyrium: Versuch einer systematischen Reflexion, in: Conc[D] 19 [1983], 176–181, 180). „Welcher Art auch immer die *subjektive* Heiligkeit dieser Märtyrer im Vergleich zu der anderer sein mag, so ist doch kein Zweifel, daß sie *objektiv* mehr Jesus ‚ähnlich‘ sind, und genau aus diesem Grund wird ihnen der Tod zuteil“ (*Sobrino*, 208). Darüber hinaus gibt es „noch eine andere Gestalt des Todes: die massen-

ebenso die in der Schoa um der Erwählung Israels willen ermordeten Juden.[40] Aber zurück zu den Märtyrerbrüdern. Im Blick auf „die Bücher der Makkabäer"[41] stellt Augustinus fest: Sie gelten

> bei den Juden nicht für kanonisch, wohl aber in der Kirche wegen der ungemein großen und bewundernswerten Leiden einiger Märtyrer, die noch vor der Ankunft Christi im Fleische für das Gesetz Gottes bis zur Hingabe des Lebens stritten" (De Civitate Dei XVIII, 36; CCL XLVIII, 632; Übersetzung BKV 28, 152).

Augustinus betont zwar: Es gebe einen fundamentalen historischen Unterschied zwischen den Märtyrern Israels und den Märtyrern der Kirche, und nur letztere seien wirklich für Christus gestorben:

> Wegen Christus, das heißt, wegen des Bekenntnisses des Namens Christi, durch den wir Christen sind, ist niemand vor Christus gestorben ... Für das Gesetz der Wahrheit, für die Rechtsgleichheit, für die Gerechtigkeit – daher Heiliger, daher Märtyrer; trotzdem nicht für jenen Namen, durch den wir Christen sind" (Enarratio in Psalmum CXL, 26; CCL XL, 2045).

Dennoch spricht Augustinus auch den Israeliten, konkret den makkabäischen Märtyrern, die Fülle des Christlichen zu. In einer Predigt (vermutlich nach 391 in Hippo geschrieben) am Fest der „heiligen Makkabäer" (Sermo CCC, 6; PL 38, 1379) begründet er die Verehrung vorchristlicher Heiliger. Ich zitiere daraus einige ausgewählte Sätze:

> Niemand soll glauben, dass es vor dem christlichen Volk kein Volk Gottes gegeben habe. ... Christus hatte doch nicht erst nach seiner Passion ein Volk; sein Volk stammte

---

haft, unschuldig und anonym Ermordeten, die zu keiner Gewalt gegriffen haben, nicht einmal zu der des Wortes. Sie geben ihr Leben nicht aktiv zur Verteidigung des Glaubens hin, ja nicht einmal zur Verteidigung des Reiches Gottes. Sie werden einfach als ‚hinderlich' betrachtet ... Und sie sterben ohne Freiheit, sie müssen sterben. Sie sind der Knecht Gottes, die gekreuzigten Völker" (209f.). In diese Richtung veränderte auch die Feier der Unschuldigen Kinder als Märtyrer den Martyriumsbegriff. Denn sie konnten sich nicht für das Martyrium entscheiden und wurden umgebracht unabhängig von ihrem Willen zum Martyrium (vgl. *Hennig*, Zur liturgischen Lehre von den Unschuldigen Kindern, 84f. [568f.]).

[40] Der in Wien geborene Jude *I. Maybaum* forderte in The Face of God after Auschwitz, Amsterdam 1965, dass die von den Nationalsozialisten ermordeten Juden als Märtyrer und Heilige gedeutet und verehrt werden sollten: „Die sechs Millionen, die unschuldig starben, starben nicht wegen ihrer eigenen Sünden, sondern wegen der Sünden anderer: ... Sie sind das Opfer, das auf den Altar gebracht worden ist und das Gott vor allen anderen anerkennt .... Sie sind Juden, die unsere moderne Zivilisation als heilige Martyrer anerkennen sollte .... Ihr Tod reinigte die westliche Zivilisation" (51f.; zitiert nach der Übersetzung von *Thoma*, 46). Auch *J.-M. Lustiger*, Die Verheißung. Vom Alten zum Neuen Bund, Augsburg 2003, 63f., sieht das Leiden Israels bis zur Schoa als Teil der Passion Christi: „Wir müssen glauben – sonst erschiene Gott selbst inkohärent in bezug auf seine Verheißung –, daß das gesamte Leiden Israels, das seiner Erwählung wegen von den Heiden verfolgt wird, Teil des Leidens des Messias ist, so wie der Kindermord von Betlehem Teil der Passion Christi ist. Sollte eine christliche Theologie in ihre Sicht der Erlösung, des Kreuzesmysteriums, nicht einschreiben können, daß auch Auschwitz Teil des Leidens Christi ist, so befänden wir uns in völliger Absurdität. Die Verfolgung der Erwählten Gottes ist nämlich kein Verbrechen wie jedes andere, zu dem die Menschen fähig sind: Es handelt sich um Verbrechen, die direkt mit der Erwählung verbunden sind, mit dem jüdischen Sein."

[41] Siehe dazu *A. B. Schneider*, Jüdisches Erbe in christlicher Tradition. Eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens, Heidelberg 2000.

vielmehr von Abraham ... Von da kamen die Propheten, daraus erblühten die Märtyrer. Zwar war Christus noch nicht gestorben; aber der dem Tod geweihte Christus machte sie zu Märtyrern. ... Wenn ihr also jene [makkabäischen; G. B.] Märtyrer bewundert, meint nicht, sie seien nicht Christen gewesen. Sie waren Christen; aber sie kamen dem erst später bekannten Namen der Christen durch Taten zuvor. ... Gestorben sind sie [die Makkabäer: G. B.] für den im Evangelium offenbarten Christus; gestorben sind sie für den im Gesetz verborgenen Namen Christi. ... Weil sie für das Gesetz Moses starben, sind sie für Christus gestorben. ... Wenn (nämlich) Mose über Christus schrieb, hat, wer wahrhaftig für das Gesetz Moses starb, sein Leben für Christus hingegeben. „Über mich", sagt er, „hat jener geschrieben" [Joh 5,46; G. B.]. ... Die Makkabäer sind also Märtyrer Christi. Deshalb werden ihr Tag und Fest nicht unangemessen und unpassend, sondern höchst stimmig von Christen gefeiert. ... Bei uns wurden (doch) ihre Leiden von Tausenden heiliger Märtyrer auf dem ganzen Erdkreis nachgeahmt. Niemand zögere deshalb, meine Brüder, die Makkabäer nachzuahmen, weil er meint, wenn er die Makkabäer nachahme, ahme er keine Christen nach" (Sermo CCC, In solemnitate martyrum Machabaeorum, * 1–3.5–6; PL 38, 1377–1379).

Alle Märtyrer wurzeln also in dem einen Volk Gottes und Christi, das sich von Abraham herleitet. Alle hat Christus zum Zeugnis befähigt und für ihn beziehungsweise für seinen im Gesetz verborgenen Namen sind sie gestorben. Deshalb sollen sie als Märtyrer Christi gefeiert, soll ihr Leidenszeugnis nachgeahmt werden. Im Übrigen aber erweisen sich die „Makkabäer" schon tausendfach als Vorbild christlicher Märtyrer. Augustinus nennt sie deshalb ausdrücklich „Heilige".

Auch die Liturgie hat die sieben jüdischen Märtyrerbrüder immer wie die christlichen Märtyrer gefeiert. Sie prägten den Märtyrerkult der Kirche sogar außerordentlich stark.[42] Meine erste Frage lässt sich also wie folgt beantworten: Es gibt in der Westkirche keine Tradition, die Heiligen des Alten Testaments grundsätzlich nicht zu verehren. Doch läuft die liturgische Praxis zunehmend auf Nichtverehrung hinaus. Einen vollen Bruch brachte allerdings erst der römische Heiligenkalender von 1969 in Verbindung mit dem neuen Martyrologium, dessen letzte Überarbeitung erst 2001 veröffentlicht wurde. Zunächst zum Martyrologium: Das Elogium des alten Martyrologiums von 1584, also der lobende Nachruf auf die Passion der sieben Brüder und ihrer Mutter, wird in der Neufassung von 2001 begrüßenswer-

[42] So begeht zum Beispiel das alte Missale Romanum am 10. Juli das Gedächtnis von sieben unter Kaiser Antoninus gemarterten Brüdern samt ihrer Mutter Felizitas und am 18. Juli das Gedächtnis von sieben durch Kaiser Hadrian hingerichteten Märtyrerbrüdern mit ihrer Mutter Symphorosa. Das römische Martyrologium von 1584 beschreibt sogar die Folter einzelner, mit Namen genannter Söhne (Martyrologium Romanum. Reimpressio integra officialis cum emendationibus et variationibus usque ad Concilium Oecumenicum Vaticanum II convocatum effectis necnon introductione aucta (*C. Johnson/A. Ward* [BEL.S 97/Instrumenta Liturgica Quarreriensia 7], Rom 1998, 166 und 174). Oder waren beide Feiern eher der Versuch, die jüdischen Märtyrer zu neutralisieren bzw. ihren Kult zu christianisieren? Wie auch immer, von ihnen blieb im nachkonziliaren Martyrologium Romanum von 2001 am 10. Juli nur mehr ein allgemeiner Hinweis auf ein gemeinsames Gedächtnis von jeweils sieben Märtyrern, die an verschiedenen Orten hingerichtet worden waren, und am 18. Juli das Gedächtnis der heiligen Symphorosa und sieben Gefährten, die durch ihr Martyrium zu „Brüdern in Christus wurden" (Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatum, editio typica, Vatikan 2001, 360 beziehungsweise 376).

terweise historisch-kritisch revidiert.[43] Die Angaben sind nun entschieden breiter gefasst als im Martyrologium von 1584. Sie sprechen nicht mehr von „Makkabäern", sondern verweisen auf die Darstellung des Martyriums im 2. Makkabäerbuch. Außerdem beziehen sie den Schriftgelehrten Eleasar ins Gedächtnis ein. Was die Möglichkeit angeht, diese Heiligen, die im Martyrologium stehen, in unseren Kirchen liturgisch zu feiern,[44] so gilt: Nach Rubrik Nr. 26 (und 30) des Martyrologiums dürfen Heilige des römischen oder des eigenen Martyrologiums am vorgesehenen Tag gottesdienstlich verehrt werden, es sei denn, ein Fest oder verpflichtendes Heiligengedächtnis beansprucht liturgisch den Vorrang.[45] In unserem Falle geht es um den 1. August. Theoretisch könnte man also die makkabäischen Brüder an diesem Tage feiern. Genau das aber machen die Rubriken jetzt unmöglich. Denn das neue Martyrologium hat den heiligen Alfons von Liguori vom 2. auf den 1. August, seinen Todestag, vorverschoben. Und der neue römische Generalkalender hat sein Gedächtnis zu einem gebotenen Gedenktag aufgewertet. Damit ist eine liturgische Verehrung der Märtyrerbrüder automatisch verboten.[46] An dem Verpflichtungsgrad des römischen Heiligenkalenders für die Gesamtkirche lässt die Gottesdienstkongregation nicht rütteln.[47] Nur das Missale Hispano-Mozarabicum, das 1994 für alle Diözesen Spaniens zugelassen wurde, ist davon nicht betroffen. Denn dort stehen die Märtyrerbrüder am 1. August noch im Heiligenkalender und vor allem: Es gibt auch wegen des Alters des Kalenders keinen Gedenktag des heiligen Alfons. Allerdings bildet die „Memoria der heiligen Makkabäer" nur eine Alternative zum Gedächtnis des heiligen Felix. Wählt man die jüdischen Glaubenszeugen, müssen sie zusammen mit dem christlichen Märtyrer Felix begangen werden. Außerdem steht als Formular nur mehr das Commune für mehrere Märtyrer zur Verfügung.[48] Damit wurden die heiligen Märtyrerbrüder auch in der wiederbelebten altspanischen Liturgie weitgehend zurückgedrängt.

---

[43] Zum folgenden Vergleich siehe Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, 405, und Martyrologium Romanum, 187.

[44] In der Praxis scheitert allerdings schon eine einfache Kommemoration daran, dass für die Heiligen des Alten Testaments kein Orationsmuster geschweige denn ein passendes Messformular zur Verfügung steht. Wie gedenkt man dann liturgisch zum Beispiel des „Patriarchen" Abraham oder Moses, „des Gesetzgebers und Propheten", oder des „Propheten" Elija? Commune-Texte christlicher Heiliger sind für sie ungeeignet.

[45] Vgl. Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, 14 f.

[46] Das wird von Rouwhorst übersehen. Dass dabei die christliche Verlegenheit angesichts eines Martyriums für das jüdische Gesetz und die marginale Stellung der sieben Märtyrerbrüder in der Liturgietradition Roms eine Rolle gespielt haben, wie *Rouwhorst*, 204, annimmt, mag durchaus zutreffen, lässt sich aber nicht beweisen.

[47] Siehe dazu *Ph. Harnoncourt*, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets (UPT 3), Freiburg i. Br. 1974, 190–192.

[48] Vgl. *Conferencia Episcopal Española/Arzobispado de Toledo*, Missale Hispano-Mozarabicum, Liber Commicus, Barcelona 1995, 24 und 158. Dagegen ist für die Memoria des heiligen Märtyrers Felix, wird er ohne die „Makkabäer" gefeiert, sogar ein eigenes Formular vorgesehen (156–158).

Sieht man von ihrem Schattendasein in Spanien ab, ist meine zweite, einleitend gestellte Frage wie folgt zu beantworten: Durch die Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils sind mit den sieben Märtyrerbrüdern auch die letzten von der Westkirche gefeierten Heiligen des Alten Testaments verlorengegangen. Sie dürfen selbst an dem Tag, an dem sie im Martyrologium verzeichnet sind, nicht mehr gefeiert werden. Rubrikenrechtlich gesehen bekämen sie erst dann wieder eine Möglichkeit, wenn zum Beispiel ein Regional- oder Ordenskalender im Anschluss an das Patriarchat von Jerusalem ihre Memoria für den 3. August aufnähme. Er böte die Möglichkeit, kirchenoffiziell und liturgisch gestaltet aller Opfer von Judenverfolgungen zu gedenken und für christliches Versagen um Vergebung zu bitten – nicht zuletzt auch im Blick auf die Schoa.[49] Deutschland könnte übrigens mit der Einführung dieses Gedächtnisses sogar an den Makkabäerschrein in Köln[50] anknüpfen. Eine solche Vergegenwärtigung „jüdischer Martyrer der vorchristlichen Zeit, ihrer Qualen, Bereitschaft und Hoffnungen" könnte auch heute ein „neues Denken über die Glaubens- und Verkündigungsinhalte des jüdischen und des christlichen Volkes Gottes" bringen![51]

Die Verehrung alttestamentlicher Heiliger neu beleben

Mit den letzten Hinweisen habe ich bereits angedeutet, dass ich mich nicht mit der – wenn auch differenzierten – Verweigerung der liturgischen Feier der alttestamentlichen Heiligen abfinden will. Auch trickreiche lokale Korrekturen wie die vorweg skizzierte können nicht genügen. Es geht um eine grundsätzliche Entscheidung, die in die gesamtkirchliche liturgische Praxis ausstrahlt. Ich greife damit das Anliegen einer Studie auf, die 1961 in päpstlichem Auftrag zur Vorbereitung der Konzilserklärung „Nostra aetate" Nr. 4 erstellt wurde. Sie verlangte die Einführung von Festen für die Gerechten des Alten Bundes, hatte damit aber keinen Erfolg.[52] Denn die

[49] So auch zum Beispiel *Sanders*, 102. Nach *Thoma*, 41, wirke es „befremdend, dass bei heutigen Deutungen der Shoah unter der Hitlerherrschaft weder von jüdischer noch von christlicher Seite auf die grausamen naziähnlichen Ermordungen zahlreicher Juden und Jüdinnen unter Antiochos IV. Bezug genommen wird".

[50] Vgl. *M. Grams-Thieme*, Der Makkabäerschrein, in: Colonia Romanica 5 (1990), 101–110.

[51] Das hat jetzt Thoma herausgearbeitet. Zum Zitat siehe *ders.*, 42.

[52] Darüber berichtet *J. Oesterreicher*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Kommentierende Einleitung, in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil: Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen lateinisch und deutsch. Kommentare. Teil II, Freiburg i. Br. 1967, 406–478, 420: Die Studie verweist darauf, „daß für die Mehrheit der Gläubigen die Liturgie der eigentliche Erzieher zum geistlichen Leben sei. Gemäß dem alten Axiom ‚Legem credendi lex statuat supplicandi' – das hier aber im weitesten Sinn verstanden wird – sei die Weise des Gebets nicht nur Ausdruck der Glaubensüberzeugung, sie forme auch das Glaubensleben. Zur Zeit kenne der Kalender der lateinischen Kirche nur eine Kommemoration alttestamentarischer Gestalten, die der Makkabäer (1. August). Die spirituelle Bedeutung der Makkabäer sei jedoch weitaus geringer als die vieler anderer Männer und Frauen Israels. Würde es nicht zum Nutzen vieler Gläubiger sein, fragt die Studie, wenn jene Feste der Gerechten des Alten Bundes, die das lateinische Patriarchat von Jerusalem feiert, irgendwie auf die ganze Kirche ausgedehnt würden? Dies könnte z.B. in der Form eines neuen Festes der Patriarchen und Propheten geschehen." Um

Generaldebatte des Konzils lehnte den Vorschlag ab, allerdings mit Argumenten, deren Voraussetzungen heute weithin nicht mehr zutreffen und die deshalb keine Gültigkeit mehr beanspruchen können.[53] Außerdem reduzierte die nachvatikanische Liturgiereform auch dort noch die Verehrung alttestamentlicher Heiliger,[54] wo sie sich in der Westkirche bis zum Konzil gehalten hatte.[55] Zumindest auf diesem Gebiet hat also der theologische Paradigmenwechsel gegenüber Israel, hat die „heilsgeschichtliche Zeitgenossenschaft von Israel und Kirche“[56] bisher keinerlei Auswirkung gezeigt. Im Sinne der Vorbereitungsstudie frage ich deshalb: Sollte man nicht die auf ein Minimum beschränkte beziehungsweise aus der Spiritualität unserer Kirche praktisch verschwundene liturgische Verehrung der Heiligen des Alten Testaments von neuem zu beleben versuchen? Oder soll man es wirklich bei dem eingetretenen Zustand belassen? Für Philipp Harnoncourt[57], der die gesamt- und teilkirchliche Liturgie anhand des Heiligenkalenders untersucht hat, oder für Gerhard Ludwig Müller[58], der die bisher umfangreichste geschichtlich-systematische Hagiologie geschrieben hat, sind die alttestamentlichen Heiligen überhaupt kein Thema. Wenn man allerdings wie Müller die „geschichtstheologische Erschließung“ erst mit „Luthers Einspruch“ beginnt, ist es kaum verwunderlich, dass zum Beispiel die alte und breite Praxis der Ostkirche nicht reflektiert wird – für eine „Theologie der Heiligen“ gewiss ein gravierender Fehler, der sich durch einige biblisch-

---

die Heiligenfeste nicht noch zu vermehren, sollten sie ins Römischen Missale nach Möglichkeit als Votivmessen integriert werden. „Besondere Messen zu Ehren verschiedener Patriarchen und Propheten würden das Wissen um die Einheit der Heilsgeschichte im Verstand und Herzen vieler noch tiefer verankern. Ihre Einfügung in das Römische Meßbuch würde – selbst wenn diese Meßfeiern nur selten stattfänden – einerseits zu einer fruchtbaren Atmosphäre jüdisch-christlicher Beziehungen beitragen. Andererseits … das Gnadenleben der Gläubigen zweifellos befruchten.“

[53] Vgl. *Oesterreicher*, 422 und 423 f.

[54] „Die meisten liturgischen Texte, in denen Bezugnahmen auf alttestamentliche Personen vorkamen, sind heute außer Gebrauch, entweder weil sie nur noch einen Ehrenrang haben wie der Kanon I, oder weil sich für ihren Gebrauch keine Gelegenheit mehr bietet wie die Segnung des Königs, oder weil ihr Gebrauch nicht mehr verpflichtet wie das Martyrologium, oder weil sie ausdrücklich abgeschafft worden sind wie in der Bischofsweihe. Betrachtet man das Register zu M. Andrieus Ausgabe des mittelalterlichen Pontifikale, so sieht man, daß der Schwund der Bezugnahmen auf den alten Bund bereits vor Jahrhunderten eingesetzt hat“ (*J. Hennig*, Liturgiereform und Alter Bund, in: Liturgie gestern und heute. Band II, 930–941, 939). Um nur ein Beispiel ausdrücklich zu nennen: Neben dem Gedächtnis der makkabäischen Märtyrer wurde auch die summarische Erwähnung der „heiligen Patriarchen und Propheten“ aus der Allerheiligenlitanei der Paschavigil getilgt. Zum grundsätzlichen Problem siehe *N. Lohfink*, Altes Testament und Liturgie. Unsere Schwierigkeiten und unsere Chance, in: LJ 47 (1997), 3–22 (in: *G. Braulik/N. Lohfink*, Liturgie und Bibel. Gesammelte Aufsätze [ÖBS 28], Frankfurt am Main 2005, 65–83).

[55] Vgl. *J. Hennig*, Alttestamentliche Personen in den liturgischen Büchern nach dem Konzil von Trient, in: ALW 17–18 (1975–1976), 59–75 (Liturgie gestern und heute. Band II, 961–977), zeigt, wie breit gestreut die Bezugnahmen auf das Alte Testament in praktisch allen liturgischen Bereichen noch in der „tridentinischen Liturgie“ waren und wie sehr sich das Blickfeld in nachvatikanischer Zeit verengt hat.

[56] Siehe dazu *D. Kranemann*, Israelitica dignitas? Studien zur Israeltheologie der Eucharistischen Hochgebete (MThA 66), Altenberge 2001, 60–72.

[57] Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie.

[58] Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie, Freiburg i. Br. 1986.

patristische Reminiszenzen nicht wettmachen lässt. Der Liturgiewissenschaftler Bernard Botte O. S. B. schließlich, ein ausgezeichneter Kenner der Materie, hat in einem seiner Artikel die Verehrung alttestamentlicher Heiliger für die Westkirche sogar ausdrücklich abgelehnt.[59] Betrachten wir seine Argumente!

Natürlich bestreitet Botte nicht die grundsätzliche Berechtigung, alttestamentliche Heilige zu verehren. Aber die Situation der lateinischen Kirche sei eine völlig andere als jene der orientalischen Kirchen. Die östliche Volksfrömmigkeit und später auch die Religiosität der Pilger hätten die Heiligen spontan an den Stätten verehrt, die man aus dem Alten Testament kannte. Ihr Kult sei also zunächst lokal gebunden gewesen. Erst durch die Übertragung von Reliquien und den Bau von Kirchen, die alttestamentlichen Heiligen geweiht wurden, habe sich ihre liturgische Verehrung allmählich ausgebreitet. Die Feiern seien schließlich in den Kalender aufgenommen worden, hätten sich aber erst ab dem 8. und 9. Jahrhundert vervielfältigt. In dieser Periode seien Heiligenfeste auch aufgrund theologischer Reflexion ergänzt worden, zum Beispiel durch das Fest des heiligen Moses[60] – eine Systematisierung übrigens, der wir auch manche Apostelfeste verdankten. So jedenfalls im Osten. In der Westkirche habe es eine solche jahrhundertelange Entwicklung nicht gegeben. Keine Volksreligiosität habe sich hier für alttestamentliche Heilige erwärmt. Man war einfach zu weit von Palästina entfernt und die relativ wenigen Heiliglandpilger hatten kaum genügenden Einfluss. Nur die irisch-keltische Kirche und die Orte, die unter irischer Einwirkung standen, seien hier eine Ausnahme. Deshalb bleibe die Einführung von Festen alttestamentlicher Heiliger heute ein „erkünsteltes Konstrukt", ganz abgesehen von der ohnehin schon gegebenen Hypertrophie unseres gegenwärtigen Heiligenkalenders. Erschwerend komme noch dazu, dass dafür auch das günstige Klima fehle, wie es in der frühen Kirche durch eine solide Kenntnis des Alten Testaments aufgrund von Schriftlesung, Predigt und Katechese geherrscht habe. So weit die wichtigsten Argumente von Botte. Schon rein inhaltlich lässt sich nicht verkennen, dass er seinen Artikel 1957 geschrieben hat, also noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor der Einführung alttestamentlicher Lesungen in der Eucharistiefeier und vor der „innerbiblischen Ökumene", welche die Erklärung „Nostra aetate" initiierte. Außerdem war die Kirche damals noch nicht in den Dialog mit dem Judentum eingetreten, den erst Johannes Paul II. voll gefördert hat.[61] Was lässt sich zu Bottes Einwänden selbst sagen?

---

[59] Les saints de l'Ancien Testament, in: MD 52 (1957), 109–120.

[60] Vgl. *J. Blanc*, La fête de Moïse dans le rite byzantin, in: CSion 8 (1954), 464–466; *St. Timm*, Der Heilige Mose bei den Christen in Ägypten. Eine Skizze zur Nachgeschichte alttestamentlicher Texte, in: „Gott kommt nach Teman ..." Kleine Schriften zur Geschichte Israels und Syrien-Palästinas, herausgegeben von *C. Bender/M. Pietsch* (AOAT 314), Münster 2004, 27–42.

[61] Trotzdem bleibt der erschreckende Hinweis von *Hennig* (Alttestamentliche Personen, 59f. [961f.]), „daß die zahlreichen Verbeugungen vor Israel und seiner Überlieferung nicht zu einem positiven Verhältnis zu unseren jüdischen Brüdern geführt haben und zum Teil Zeiten entstam-

Ich werde zunächst von der liturgischen Praxis der alten Kirche Irlands her antworten. Botte selbst gibt sie als Schwierigkeit für seine Theorie zu.[62] Für die irische Heiligenverehrung entscheidend ist die Unterordnung der historischen Kommemoration unter die spirituelle Repräsentation. Das verbindet Irland übrigens mit den orientalischen Kirchen, unter deren Einfluss es ja stand. Die irisch-keltische Kirche vergegenwärtigte die Heiligen des Alten Bundes neben ihren Gedächtnistagen und ihrer kalendarischen Erwähnung in Martyrologien[63] insbesondere durch Anrufungen[64], vor allem durch in jeder Messe verlesene lange Listen. Als Beispiel nenne ich das älteste Dokument irischer Verehrung der Heiligen des Alten Bundes, zugleich auch das erste Zeugnis für ihre Anrufung in der Westkirche (die Makkabäer ausgenommen) – nämlich der Kanon des Stowe-Missal[65], geschrieben um 800[66], mit 38 alttestamentlichen Heiligen; darauf folgen die neutestamentlichen und irischen Heiligen. Die Liste beginnt mit den vorisraelitischen Gerechten Abel, Set, Henoch, Noach und Melchisedek. Ihnen folgen die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, dann Josef, Ijob, Mose, Josua, Samuel, David, Elija, Elischa sowie die großen und kleinen Propheten. Den Schluss des alttestamentlichen Teils bilden Tobias, die drei Jünglinge und die Makkabäer, dann kommen die Unschuldigen Kinder, Johannes der Täufer, die Jungfrau Maria und die Apostel, mit denen die neutestamentliche Reihe anfängt. Die Zusammenstellung bezeugt die altkirchliche Tradition einer „Kirche von Abel an".[67] Der spezielle Beitrag der irischen Kirche zu den aus

---

men, in der die Schuld der Christen besonders deutlich ist", auch für die Kirche nach der Schoa eine Warnung.

[62] Ausführlich in: *Botte*, Le culte, 45f. Er weist auch darauf hin, dass gerade im 7. Jahrhundert, als sich die Feier alttestamentlicher Heiliger im Orient zur vollen Blüte entfaltete, der Kontakt zu den Westkirchen praktisch abgeschnitten war (vgl. 47).

[63] Das gilt schon für die beiden ältesten Martyrologien, dem poetischen Félire des Oengus um 800 und dem von Tallaght um 900 (mit zwei Kalendaren, wo neun Gedenktage alttestamentlicher Heiliger verzeichnet sind). Sie enthalten Namen, die über das Martyrologium Hieronymianum hinausgehen; siehe dazu: *R. Kottje*, Studien zum Einfluß des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.–8. Jahrhundert), Bonn 1970, 22–26. Zu den Besonderheiten irischer Martyrologien siehe *J. Hennig*, Grundzüge der martyrologischen Tradition Irlands, ALW 14 (1972), 71–98 (Liturgie gestern und heute. Band II, 1125–1152); ferner *Pádraig ó Riain*, Feastdays of the Saints. A History of Irish Martyrologies (Subsidia hagiographa 86), Brüssel 2006.

[64] *Hennig*, The literary tradition of Moses, 241f., unterscheidet fünf verschiedene Formen: a) die illustrierende Anrufung in 3. Person wie in der Hagiographie; b) die indikativische Anrufung, die Gott mit Bezug auf eine alttestamentliche Gestalt anruft, in 2. oder 3. Person; c) die Anrufung im Gedächtnis wie im Stowe Missale, im Genitiv; d) die indirekte Anrufung, zum Beispiel eine Bitte an Abel im Hymnus Sen Dé; e) die direkte Anrufung wie die Litanei der „Commendatio animae".

[65] The Stowe Missal, MS. D. II.3 in the Library of the Royal Irish Academy, ed. by *G. F. Warner* (HBS 31–32), Dublin 1906 und 1915 (Nachdruck Woodbridge 1989). Die Heiligenlisten sind zu finden in Band 32, 15f.

[66] Vgl. *Hennig*, The literary tradition of Moses, 242. Zur Aktualität des patristischen Konzepts einer Kirche des gerechten Abel für die große Zahl der Gerechten, die keine Aufnahme in die sichtbare Kirche gefunden haben, vgl. *L. C. Susin*, Ecclesia ab Abel. Die „Armen" und die Kirche zu Beginn des 21. Jahrhunderts, in: Conc(D) 42 (2006), 44–54.

[67] Siehe dazu *Y. Congar*, Ecclesia ab Abel, in: Abhandlungen über Theologie und Kirche. Festschrift für Karl Adam, herausgegeben von *M. Reding*, Düsseldorf 1952, 79–108.

ostkirchlichen Quellen übernommenen Heiligengruppen besteht in der Übersetzung, Ausdehnung und Kategorisierung.[68] Denn auch die Jakobus- und die Markus-Anaphora, ebenso der römische Kanon (im „Supra quae"), nennen alttestamentliche Heilige. Der älteste Beleg für ihre Aufzählung steht in den Apostolischen Konstitutionen VII 37 in einem judenchristlichen Gebet (Tefilla).[69] Besonders wichtig für unser Problem ist aber, worauf John Hennig, einer der kompetentesten Erforscher des altirischen Heiligenkults und der Bedeutung des Alten Testaments in der christlichen Liturgie, hingewiesen hat[70]: Der altirischen Kirche fehlten gerade die für die Verehrung alttestamentlicher Heiliger wichtigsten Voraussetzungen – wenn man Botte bei den Ostkirchen folgt. Konkret: Irland hatte praktisch keine Kirchen alttestamentlicher Heiliger und keine Reliquien.[71] Die Heiligen des Alten Testaments erscheinen vor allem kategorisiert als Verkörperungen des Handelns Gottes in der Geschichte[72] und als Repräsentanten oder Führer von Gruppen des Gottesvolkes.

Die Heiligen des Alten Testaments werden also vor allem deshalb verehrt, weil sie Zeugen für Gottes Heilswerk in der Geschichte seines Volkes sind. Schon das alttestamentliche Buch der Weisheit schreibt in Kap. 10 die Heilsgeschichte als Heiligengeschichte, indem sie die rettende Wirkung der Weisheit an hervorragenden Gerechten der Ur- und Vätergeschichte so wie am Israel des Exodus, den „Heiligen" (V. 17), entfaltet (vgl. 1 Makk 2,50–61). Ihre Memoria überwindet ein einseitig leistungsorientiertes und individualistisches Heiligenverständnis. Diese „Wolke von Zeugen" (Hebr 12,1), die nach Hebr 11,39 „aufgrund ihres Glaubens von Gott besonders anerkannt wurden" beziehungsweise „von der Schrift ein rühmliches Zeugnis erhielten", sind ein Widerschein der Herrlichkeit Gottes in seinem Heilswirken. Für die Bibel sind sie Zeugen des Wortes, auch als Märtyrer – die „Makkabäer" bilden hier ein Musterbeispiel. Noch pointierter als für andere Heilige

[68] Vgl. *J. Hennig*, Ireland's Contribution to the Devotion to Old Testament Saints, in: IER 104 (1965), 333–348, 342f.

[69] Siehe dazu *St. Verhelst*, Une prière d'offrande mentionnant les pères du Vieux Testament, in: Les Traditions judéo-chrétiennes dans la liturgie de Jérusalem spécialement la Liturgie de saint Jaques frère de Dieu (TEL/Studies in Liturgy XVIII), Leuven 2003, 57–90. Vgl. auch die alttestamentlich-heilsgeschichtliche Anamnese der so genannten „Klementinischen Liturgie" in den Apostolischen Konstitutionen VIII, 12,18–26 und siehe dazu *G. Braulik*, Gott für Israel preisen. Zur Heilsprärogative Israels und zum 4. Hochgebet, in: *Braulik/Lohfink*, 301–329, 312–318.

[70] Vgl. *Hennig*, Ireland's Contribution, 347f.

[71] Zur Existenz eines Sanktorale und der frühen Bezeugung von Messfeiern an Gedächtnistagen von Heiligen siehe *F. E. Warren*, The liturgy and ritual of the Celtic Church (Studies in the Celtic Church 9), Woodbridge, Suffolk 1987, LXI.

[72] Auch das Wirken Jesu Christi beginnt „nicht erst mit seiner Menschwerdung, er handelt schon im Alten Bunde. Die Patriarchen und Propheten, vor allem in den Loricagebeten immer wieder angerufen, sind seine Diener, er wirkt seine Wunder und Zeichen schon unter ihnen. Wenn man die Gebetstexte ansieht, so ergibt sich, äußerlich gesehen, überhaupt kein Unterschied zwischen dem Wirken Christi vor, während und nach seinem historischen Leben auf dieser Erde; er ist mit ‚göttlicher Macht' überall am Werke" (*W. Godel*, Irisches Beten im frühen Mittelalter. Eine liturgie- und frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung. Teil II, in: ZKTh 85 [1963], 389–439, 398).

gilt deshalb für die alttestamentlichen Heiligen, was Gregor der Große formulierte: „Viva lectio est vita bonorum" – „Das Leben der Guten ist eine lebendige Lesung" (Moralia in Job 24, VIII, 16; PL 76, 295). Diese spirituell-exemplarische Betrachtungsweise kommt übrigens auch der heute so beliebten existentiellen Sicht sehr entgegen.[73]

Was sollen wir also folgern? Die alttestamentlichen Heiligen sind unbezweifelbar für die Gesamtkirche von Bedeutung, was die Liturgiekonstitution als Voraussetzung für die Aufnahme in den Heiligenkalender der ganzen Kirche fordert.[74] Die Kalenderreform interpretierte allerdings die universale Bedeutung der einzelnen Heiligen auf den Kalender insgesamt um: Er solle die Universalität der Kirche zum Ausdruck bringen, und zwar dadurch, dass er „Heilige aus allen Völkern und Perioden" enthalte.[75] Aber auch nach diesem Kriterium müssten die Heiligen des Alten Bundes zumindest mit einigen wenigen gebotenen Gedenktagen ins Sanktorale, also den Heiligenkalender, der Westkirche aufgenommen werden.[76] Denn was die Berücksichtigung aller Perioden der Kirchengeschichte angeht, so gehören, wie Augustinus sagt, alle Gerechten von Abel an bis zum Ende der Zeiten zur Kirche.[77] Ich denke bei einer Auswahl alttestamentlicher Heiliger zu-

---

[73] „Zwar meint" die existentielle Betrachtungsweise „nicht, die Dinge seien geschehen, um vorauszudeuten und eine Lehre zu geben, aber doch, die Dinge seien wissens- oder wenigstens vermittelnswert nur insofern, als sie zum Verständnis der Gegenwart beitragen. Die Verwandtschaft geht aber noch weiter: In beiden Betrachtungsweisen wird eine gesellschaftliche Situation in Betracht gezogen. Einerseits bezieht sich die von der Geschichte erteilte Lehre in den liturgischen Texten nicht so sehr auf Individuen (in dem heute verpönten ‚Seelenheilegoismus') als auf die Kirche ... Andererseits werden die alttestamentlichen Personen nicht als Individuen betrachtet, sondern als ‚Funktionäre' im Heilsplan" (*Hennig*, Alttestamentliche Personen, 74 [976]).

[74] Vgl. die Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 111, in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, Band I: Dokumente des Apostolischen Stuhls 1963–1973, herausgegeben von *H. Rennings* [unter Mitarbeit von *M. Klöckener*]), Kevelaer 1983, 69f.

[75] Vgl. das Dekret der Ritenkongregation zur Einführung des Calendarium Romanum Nr. 49, wonach der neue Generalkalender neben „den Feiern jener Heiligen, die wegen ihrer allgemeinen Bedeutung überall zu halten sind", auch „die Feiern anderer Heiliger, welche die vielfältige und fortdauernde Heiligkeit im Volke Gottes bezeugen", verzeichnet (Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, 627). Siehe dazu *Ph. Harnoncourt*, Kritische Erwägungen zum neuen Calendarium Romanum, in: LJ 20 (1970), 65–91, 80–82.

[76] Vgl. das Dekret „Calendarium Romanum" der Ritenkongregation zur Einführung des Calendarium Romanum am 21. März 1969, Nr. 9, in: Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, 620.

[77] „Die Kirche existiert schon seit sehr langer Zeit; seitdem Heilige berufen werden, existiert die Kirche auf Erden. Einmal war die Kirche allein in Abel und wurde von dem ruchlosen und verworfenen Bruder Kain erschlagen. Einmal war die Kirche allein in Henoch und wurde von den Frevlern hinweggenommen. Einmal war die Kirche allein im Hause Noachs und ertrug alle, die in der Sintflut zugrundegingen, und schwamm allein als Arche auf den Wogen und rettete sich aufs Festland. Einmal war die Kirche allein in Abraham, und wir wissen, wie viel er seitens der Widersacher ertrug. Die Kirche war allein in Lot, dem Sohn seines Bruders, und in dessen Hause in Sodom und erduldete die Verbrechen und Verirrungen der Sodomiter, bis Gott ihn aus ihrer Mitte befreite. Dann begann die Kirche auch im Volk Israel zu existieren, erduldete den Pharao und die Ägypter. In der Kirche selbst, das heißt im Volk Israel, begann eine Zahl von Heiligen zu leben: Mose und die übrigen Heiligen erduldeten die aufsässigen Juden, das Volk Israel" (Enarratio in Psalmum CXXVIII,2; CCL XL, 1882 (Übersetzung aus: Könnte ich dich je vergessen, Jerusalem? Der Gottesstaat im Spiegel der Psalmendeutung Augustins mit Textauswahl aus dem Kommentar des Kirchenvaters, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von *M. Fiedrowicz*, Würzburg 1997,

nächst an die drei für die abrahamitischen Religionen bedeutenden Personen Abraham, Mose und Elija,[78] außerdem an die sieben Märtyrerbrüder samt ihrer Mutter und dem Schriftgelehrten Eleasar.[79] Noch schwieriger dürfte die Feier von heiligen Frauen des Alten Testaments durchzusetzen sein. Sie fehlen zwar gänzlich im römischen Martyrologium, werden aber in den Ostkirchen gefeiert und dürfen nicht von der liturgischen Verehrung ausgeschlossen werden. Ich denke bei ihnen zunächst an Sara und Mirjam, deren Gedächtnis zusammen mit Abraham beziehungsweise Mose begangen werden könnte, wie es der Heilsgeschichte (Jes 51,1 f. beziehungsweise Mi 6,4), aber auch dem Namenstagskalender entspricht[80]; ferner an Rut und Susanna. Mit der vorgeschlagenen Minimalauswahl für den römischen Generalkalender ist allerdings noch nicht das Problem der Namenspatrone gelöst. Seit Jahrhunderten wurde ihre Verehrung als wichtiges Element persönlicher Frömmigkeit gefördert. Nun nimmt gerade in unseren Jahren auch in Europa die Zahl der Kinder, die alttestamentliche Namen erhalten, ständig zu. Ihnen müsste ein wirklich kirchlicher Zugang zu ihren Patronen eröffnet werden. Das jedoch kann das Sanktorale mit seiner beschränkten Auswahl nicht leisten.[81] Um dem pastoralen Erfordernis Rechnung zu tragen, müssten vor allem einige anpassungsfähige Commune-Formulare für alttestamentliche Heilige geschaffen werden, mit denen das Gedächtnis der im Martyrologium verzeichneten alttestamentlichen Heiligen – wie vom Martyrologium selbst vorgesehen – begangen werden könnte.[82] Falls man nicht Texte aus dem Reichtum der liturgischen Tradition der West- und Ostkirchen zusammenstellen oder neu schreiben möchte, empfiehlt es sich, Formulare des lateinischen Patriarchats von Jerusalem zu verwenden.[83]

---

72). Siehe ferner Sermo 341, IX 11 (PL 37, 1159); Enarratio in Psalmum 90, sermo II 1 (CCL XXXIX, 1266).

[78] Zu ihrer liturgischen Verehrung in der Vergangenheit siehe *Hennig*, Zur Stellung Abrahams in der Liturgie; *Blanc*, La fête de Moïse; *Timm*, Der Heilige Mose; *Hennig*, The literary tradition of Moses; *B. Botte*, Une fête du prophète Élie en Gaule au VI^e^ siècle, in: CSion 4 (1950), 170–177; *ders.*, Le culte du prophète Élie dans l'église chrétienne, in: EtCarm 35 (1956), 208–218.

[79] Dieses Anliegen vertritt auch *B. de Margerie SJ*, Les saints prophètes du Christ prophète, Paris 2002, 174. An Stelle der Märtyrerbrüder schlägt er allerdings den König David vor oder/und jene Gedenktage, die auch das lateinische Patriarchat von Jerusalem begeht.

[80] *J. Torsy/H.-J. Kracht*, Der große Namenstagskalender. 3850 Namen und 1680 Lebensbeschreibungen der Namenspatrone. Neu bearbeitet, ergänzt und herausgegeben von *H.-J. Kracht*, Freiburg i. Br. 2003, 311 und 271.

[81] Siehe dazu *Harnoncourt*, Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie, 202–204.

[82] Auffallend ist übrigens, wie sehr sich das Interesse an alt- und neutestamentlichen Gestalten in zahlreichen katholischen und evangelischen Veröffentlichungen der letzten Jahre spiegelt. Siehe dazu neben vielen populären Publikationen zum Beispiel die beiden wissenschaftlichen Reihen „Biblische Gestalten", herausgegeben von *G. Böttrich/R. Lux*; Leipzig; und „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern", Münster.

[83] Missae propriae Dioecesis Patriarchalis Hierosolymitanae Confirmatae. Die approbierte deutsche Übersetzung steht in den Votivmessen für die Heiligtümer der Kustodie vom Heiligen Land. Dem 1971 erneuerten Diözesankalender zufolge feiert das Lateinische Patriarchat die folgenden Gedenktage alttestamentlicher Heiliger: 9. Mai hl. Prophet und Märtyrer Jesaja, 14. Juni hl. Prophet Elischa, 20. Juli hl. Prophet Elija, 21. Juli hl. Prophet Jeremia, 3. August hll. Makkabäische Märtyrer, 4. September hl. Gesetzgeber und Prophet Mose, 9. Oktober hl. Patriarch

Würden zumindest einige wenige Heilige des Alten Testaments in der Weltkirche gefeiert, orientierte sich vielleicht auch das theologische Verständnis von den Heiligen wieder stärker am biblisch-patristischen Denken, vor allem an der Einheit der beiden Testamente und der Heilsgeschichte des einen Gottesvolkes.[84] Die liturgische Verehrung der alttestamentlichen Heiligen trüge ferner angesichts der uralten Festtraditionen in den Ostkirchen zu einem ökumenischen Brückenschlag bei. Weil mit den Heiligen des Alten Testaments letztlich die Heilige Schrift gefeiert wird, die sie „verkörpern", so dass in ihnen gewissermaßen „das Wort Fleisch geworden ist", wird durch sie zweifellos der Glaube gestärkt. Ihr Gedächtnis könnte deshalb auch den Kirchen der Reformation einen neuen Zugang zur „Communio Sanctorum" erschließen, weil hier die Bibel selbst bezeugt (vgl. zum Beispiel Hebr 11), „wie ihnen Gnade widerfahren und wie ihnen auch durch den Glauben geholfen worden ist" (Confessio Augustana, Artikel 21).[85] Nicht zuletzt aber würde uns die Memoria der Gerechten und Märtyrer des alttestamentlichen Gottesvolkes[86] als gemeinsames Erbe heute mit dem Judentum verbinden. Das beweisen zum Beispiel die Vorträge, die im Jahr 2000 auf der ersten gemeinsamen Konferenz der Bar-Ilan Universität in Ramat-Gan und der Katholisch-Theologischen Fakultät Utrecht über „Heilige" gehalten wurden und nun publiziert vorliegen.[87]

Abraham, 16. Dezember hl. König David und alle heiligen Vorfahren unseres Herrn Jesus Christus. Die deutschen Messformulare für Abraham, Mose und Elija – aber auch andere der im lateinischen Patriarchat Jerusalem gefeierten Gedenktage biblischer Heiliger stehen in: Votivmessen für die Heiligtümer der Kustodie vom Heiligen Land, Editio altera 1993.

[84] Wie eng der gegenwärtige kirchliche Sprachgebrauch den Begriff der Heiligen fasst, mag die Definition von *W. Beinert*, Die Heiligen in der Reflexion der Kirche. Systematisch-theologische Grundlegung, in: Die Heiligen heute ehren. Eine theologisch-pastorale Handreichung, herausgegeben von *W. Beinert*, Freiburg i. Br. 1983, 13–80, 13, illustrieren, die auch von *Müller*, 220, zitiert und seiner Hagiologie zugrunde gelegt wird: Demnach kommt der Titel „Heiliger" den Menschen zu, „welche sich als Glieder der Kirche durch die heldenhafte Verwirklichung der christlichen Liebe und der anderen christlichen Tugenden dem Ruf Gottes durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes ganz geöffnet haben und bei denen dies durch einen kanonischen Prozeß von der amtlichen Autorität der römisch-katholischen Kirche anerkannt worden ist; daher dürfen sie als Leitbilder verehrt und um ihre Fürbitte bei Gott angerufen werden." Allerdings betont *Müller*, 220, dass „eine breite Unabschließbarkeit des Sprachgebrauchs" bleibt, „da sowohl die sakramentale Heiligkeit jedes einzelnen Christen der Verwendung von ‚heilig' eine andere Richtung gibt, als auch alle im 1. Jahrtausend Verehrten als Heilige gelten, ohne im heutigen Sinn ‚heiliggesprochen' worden zu sein".

[85] Martin Luther wollte „nur jene Gestalten als Heilige verehrt betrachten, die gewissermaßen von Gott selbst heilig gesprochen wurden (die erstbundlichen Patriarchen und Propheten, David, Johannes der Täufer, die Apostel, der Erzmärtyrer Stephanos). Diese Menschen sind nicht nur Vorbilder und Wegweisen, sondern bieten auch Grund zum Dank für den Gnadenreichtum, den Gott ausgeschüttet hat" (*J. Imbach*, Das Gebet zu den Heiligen – ein fragwürdiger Brauch, in: GuL 71 (1998), 321–331, 327). Eine theologiegeschichtliche Erschließung und ausführliche Diskussion der reformatorischen Sicht der Heiligenverehrung bietet *Müller*, 28–128.

[86] Siehe dazu *A. Goldberg*, Der Heilige und die Heiligen. Vorüberlegungen zur Theologie des Heiligen Menschen im rabbinischen Judentum, in: Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien I, herausgegeben von *M. Schüler/P. Schäfer*, Tübingen 1997, 304–320.

[87] *Poorthuis/Schwartz* (eds.), Saints and Role Models in Judaism and Christianity.

Ich möchte mit zwei weiteren Feststellungen schließen: Erster Sachverhalt: Die Wertschätzung der alttestamentlichen Heiligen gehört zur ältesten römischen Tradition. Das belegt der 1. Clemensbrief. Er schreibt von den Heiligen – und zwar dem Kontext nach von den Heiligen des Alten Testaments (siehe 45,6.7; vgl. auch 9,1–12,8 und 17,1–19,3):

> Die aber in Zuversicht ausharrten, erbten Ehre und Auszeichnung; sie wurden erhöht und von Gott in sein Gedächtnis eingeschrieben (vgl. Hebr 12,23) für alle Ewigkeit. An solche Vorbilder müssen daher auch wir uns halten. Denn es steht geschrieben: „Haltet euch an die Heiligen; denn wer sich an sie hält, wird geheiligt werden [vgl. Ps 17 LXX, 26a]." (45,8; 46,1; Übersetzung FC 15, 177).

Zweiter Sachverhalt: Die liturgische Verehrung der alttestamentlichen Heiligen ergibt sich sogar als notwendige Folgerung aus dem Dekret, das 2001 das revidierte Martyrologium Romanum eingeführt hat. Denn dort heißt es: „Die Kirche hat von uralten Zeiten an den Pascha-Sieg Christi in seinen Heiligen aus jedem der beiden Testamente gefeiert." [88] Warum sollte sie es heute nicht mehr tun?

[88] Martyrologium Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum, 5. Der Akzent, den die Wendung „aus jedem der beiden Testamente" setzt, zeigt sich bei einem Vergleich mit der entsprechenden Passage der Konstitution über die heilige Liturgie, Art. 104. Dort heißt es nämlich nur: „In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind" (Dokumente zur Erneuerung der Liturgie, 67f.).

ThPh 82 (2007) 21–45

Private Götter, öffentlicher Glaube

Richard Rorty und die Religion

Von Georg M. Kleemann

Mit der allgemein diskutierten „Wiederkehr des Religiösen" erfreut sich das Thema der Religion auch in der Gegenwartsphilosophie inzwischen wieder großer Beliebtheit, und neben Jürgen Habermas, Jacques Derrida, Gianni Vattimo und Charles Taylor steht auch der US-Amerikaner Richard Rorty in der prominenten Reihe einer „philosophischen Wiederentdeckung" der Religion;[1] und vor kurzem erst ist in Zusammenarbeit mit Vattimo das Buch „Die Zukunft der Religion" erschienen.[2] Rortys unverhohlene Selbstbezeichnung als Atheist, der gläubigen Menschen mit einer Mischung aus Verwirrung, Ehrfurcht und Ablehnung begegnet,[3] lässt allerdings weniger den einfühlsamen Interpreten als einen radikalen Kritiker erwarten. So erwecken auch seine früheren Werke den Eindruck eines Denkers, dem es nicht nur um die vollständige Erledigung der Religion, sondern auch aller ihrer klammheimlichen Nachfolger geht. Insofern er dies zur Aufgabe des (Neo-)Pragmatismus macht, spielt die Religion in seinem philosophischen Programm aber zumindest eine negativ entscheidende Rolle. Bei ihrer späteren expliziten Behandlung zeigen sich dann zunehmend widersprüchliche Tendenzen, die in zwei gegenläufige Strategien münden: Plädiert Rorty einmal für eine restlose Privatisierung der Religion, bemüht er sich das andere Mal um ihre positive Transformation und schlüpft dabei zeitweilig gar in die Rolle des Predigers einer US-amerikanischen Zivilreligion.

1. Pragmatismus zwischen Polytheismus und Entgötterung

In seinem ersten Hauptwerk „Der Spiegel der Natur" beschreibt Rorty den Übergang vom religiös dominierten christlichen Weltbild zur „Neuen Wissenschaft" im 16. und 17. Jahrhundert zunächst als ein paradigmatisches Ereignis im Dienste seiner antirepräsentationalistischen Kernthese, derzufolge wissenschaftlicher „Fortschritt" nicht als sukzessive Annäherung einer Weltbeschreibung an die Wirklichkeit, sondern als revolutionärer

[1] Vgl. *S. Wendel*, Vernünftig und begründungsfähig. Aktuelle philosophische Beiträge zum Thema Religion, in: HerKorr 57 (2003) 528–532.

[2] *R. Rorty/G. Vattimo*: Die Zukunft der Religion, Frankfurt am Main 2006. – Rortys Beitrag, „Antiklerikalismus und Atheismus", ist allerdings weitestgehend identisch mit seiner Dankesrede zur Verleihung des Meister-Eckhart-Preises von 2002, die in der Süddeutschen Zeitung vom 04.12.2002, 14, erschien.

[3] Vgl. *R. Rorty* in: *S. Louthan*, On Religion – A Discussion with Richard Rorty, Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, in: CScR 26 (1996) 177–183, 179.

Wechsel von Vokabularen zu verstehen ist.[4] In der Folge knüpft er daran jedoch das geistesgeschichtliche Szenario eines regelrechten Erbfolgekrieges:[5] Nacheinander bemühen sich (Natur-)Wissenschaft, Philosophie, zuletzt Literatur und Politik um die kulturelle Schlüsselstellung, die einstmals die Religion innehatte, und reproduzieren ihrerseits religiöse Strukturen: Die leergewordene Stelle Gottes wird – mit der Natur beziehungsweise der objektiven Welt, dem Selbst als Sitz von Wirklichkeitserkenntnis, Sittlichkeit oder Kreativität, zuletzt mit der Weltgeschichte – neu besetzt, und die jeweiligen Eliten schwingen sich zu neuen Priestern auf, um mit dem Anspruch auf privilegierten Zugang zu diesen Gottessurrogaten ihre kulturelle Vorrangstellung zu legitimieren. Entgegen der Annahme einer bereits erfolgreich abgeschlossenen Säkularisierung erhält sich so auch in den vorgeblich säkularen Erben der Religion das religiöse (beziehungsweise „metaphysische") Bedürfnis: Dessen Hauptmerkmal besteht in einem Transzendenzbezug, der zum einen die gesamte menschliche Geschichte dadurch entwertet, dass er einer „unvergänglichen Ordnung" den Vorrang vor dem Zeitlichen einräumt, und der zum anderen die Angewiesenheit auf menschliche Solidarität hintergeht, insofern sein „Objektivitätsstreben" nicht etwa nach gemeinsamen Grundlagen, sondern nach einem unmittelbaren, d.h. nicht noch einmal über eine menschliche Gemeinschaft vermittelten Kontakt zu einer nichtmenschlichen Realität sucht.[6]

Seinen Pragmatismus versteht Rorty nicht nur als das Bewusstwerden dieses Prozesses, sondern zugleich als dessen Überwindung, indem er statt für eine Neubesetzung des kulturellen Zentrums für eine „Kultur ohne Zentrum" plädiert, in der kein Bereich dauerhaft eine exemplarische Rolle ausüben würde.[7] Für das Erreichen einer solchen Kultur, in der die Parolen „Hoffnung statt Erkenntnis" und „Solidarität (beziehungsweise Brüderlichkeit) statt Objektivität" lauten, nennt er zwei Strategien, die ihre Auseinandersetzung mit dem religiösen Erbe deutlich im Namen tragen. Die erste versteht den Pragmatismus als das Projekt eines „romantischen Polytheismus"[8] und geht davon aus, dass der entscheidende Schritt mit der Übernahme der führenden gesellschaftlichen Rolle durch Literatur und Kunst, also mit der „Poetisierung" beziehungsweise „Ästhetisierung" der Kultur[9]

---

[4] Vgl. *R. Rorty*, Der Spiegel der Natur. Eine Kritik der Philosophie, Frankfurt am Main 1981, 350–363.

[5] Vgl. *R. Rorty*, Consequences of Pragmatism. (Essays: 1972–1980), Minneapolis, 143–155; *ders.*, Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart 1988, 12f.; *ders.*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, Frankfurt am Main 1989, 63f. und 71; *ders.*, Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays, Stuttgart 1993, 6f.

[6] Vgl. *Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, 11–15; *ders.*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 12 und 15; *ders.*, Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, Wien 1994, 34.

[7] Vgl. *Rorty*, Consequences, XXXVII-XLIV; *ders.*, Kultur ohne Zentrum, 5.

[8] Vgl. *R. Rorty*, Pragmatism as Romantic Polytheism, in: *M. Dickstein* (Hg.), The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture, Durham/London 1998, 21–36.

[9] Vgl. *Rorty*, Consequences, 150–155; *ders.*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 97f. und 117.

bereits vollzogen ist. Denn während Wissenschaft und Philosophie einen Ersatz für den christlich-monotheistischen, den einen, wahren Gott boten und exklusiven Zugang zu ihm beanspruchten, vermeidet die Literatur mit ihrer internen Vielfalt die Etablierung eines alleinherrschenden Vokabulars:

> Poetry cannot be a substitute for a monotheistic religion, but it can serve the purposes of a secular version of polytheism. [...] All you need to do is to abandon the idea that we should try to find a way of making everything hang together, which will tell all human beings what to do with their lives, and tell all of them the same thing.[10]

Dieses „polytheistische" Plädoyer für Pluralität und Toleranz, das eindeutig Motive der hiesigen „Monotheismus-Debatte" um den Ägyptologen Jan Assmann anklingen lässt und noch größere Ähnlichkeiten mit Odo Marquards „Lob des Polytheismus" aufweist,[11] wird allerdings von Rorty weit weniger ausgeführt als das zweite Modell, nach dem sich der Pragmatismus als das Unternehmen einer umfassenden „Entgötterung"[12] beziehungsweise als radikaler „Anti-Autoritarismus"[13] darstellt. Anstatt sich mit einem bloß ästhetisch-polytheistisch gewendeten Fortbestand des religiösen Erbes zu begnügen, geht es nunmehr darum, den Pragmatismus als endgültige Einlösung der unerledigten Ansprüche der Säkularisierung zu begreifen. Rortys Kronzeuge für diesen Weg ist Hans Blumenberg mit seiner Beschreibung der Entstehung des neuzeitlichen Selbst- und Weltbildes als Ergebnis der menschlichen Selbstbehauptung gegenüber der nominalistisch verabsolutierten Transzendenz und Souveränität Gottes.[14] Was bei Blumenberg jedoch die Interpretation einer historisch konkreten Situation ist, wird von Rorty unter Rückgriff auf Freuds These vom Ursprung der Religion zum Mythos eines urzeitlichen Vatermordes ausgeweitet:[15] Der Mord am übermächtigen Vater befreit die Söhne zwar zu einer vorläufigen Eigenständigkeit, doch seine Autorität taucht in sublimierter und idealisierter Form wieder auf und fordert gehorsame Unterwerfung, in der historischen Reihe der Religionen ebenso wie in der vom Platonismus begonnenen Geschichte der Metaphysik. Inbegriff der Berufung auf eine der menschlichen Gemeinschaft und ihrer Geschichte entzogenen Autorität ist für Rorty dabei die Vorstellung von Sünde, die somit – gegenüber dem Bewusstsein der eigenen Fehlbarkeit oder Vergebungsbedürftigkeit – auf die bedingungslose Unterwerfungshaltung unter eine externe Instanz reduziert wird:

> To have a sense of Sin, it is not enough to feel guilty. It is not enough to be appalled by the way human beings treat each other, and by your own capacity for vicious actions.

---

[10] *Rorty*, Romantic Polytheism, 23f.

[11] Vgl. *O. Marquard*, Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie, in: *Ders.*, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart 1981, 91–116.

[12] *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 85.

[13] Vgl. *R. Rorty*, Pragmatism as Anti-Authoritarianism, in: RIPh 53 (1999) 7–20.

[14] Vgl. *H. Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, erneuerte Ausgabe, Frankfurt am Main 1996, besonders 135–259. – Vgl. *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 50; *ders.*, Anti-Authoritarianism, 18f.

[15] Vgl. *Rorty*, Anti-Authoritarianism, 15–19.

> You have to believe that there is a Being before who we should humble ourselves. This Being issues commands which, even if they seem arbitrary and unlikely to increase human happiness, must be obeyed.[16]

Dem Pragmatismus und der von ihm propagierten liberalen Kultur gelingt nun, woran Jahrhunderte der Säkularisierung gescheitert sind, die Befreiung von jeder Autorität und der unhintergehbare Bezug auf menschliche „Brüderlichkeit". Die ödipale Last des urzeitlichen Vatermordes wird dabei nicht nur billigend in Kauf genommen; dieser findet vielmehr jetzt erst seine eigentliche Bestimmung:

> Only pragmatism [...] reaps the full advantage of that primal parricide. [...] This achievement had been deferred by the many attempts, made over many millennia to come to terms with the spectre of the murdered father: the attempts which make up the history of monotheism and of metaphysics.[17]

Vor diesem Hintergrund wird Rortys, vor allem in „Kontingenz, Ironie und Solidarität" vorgelegtes, philosophisches Unternehmen als umfassendes „Entgötterungsprojekt" erkennbar, das danach strebt, „an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir *alles*, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft als Produkt von Zeit und Zufall behandeln".[18]

Zu diesem „antiautoritären" Programm gehört neben der Beseitigung jedes noch aktuellen Gottesprätendenten durch den Aufweis seiner Kontingenz auch Rortys Propagierung des romantischen Selbsterschaffungsideals in der Figur des „starken Dichters", der keine vorgegebenen Autoritäten anerkennt, sondern sich bemüht, der Welt seine eigene „kreative Neubeschreibung" einzuprägen.[19] Nun wird man gerade dieser Gestalt leicht eine fortgesetzte ödipale Fixierung nachweisen können, ist es doch der „Horror, sich selbst als bloße Kopie oder Replik wiederzufinden", der den starken Dichter zu dem Wunsch treibt, „der Vergangenheit dasselbe antun zu können, was sie ihm anzutun versucht hat"[20]: Nicht die gelassene Befreiung vom Gespenst des Urvaters, sondern Angst und Ressentiment dürften demzufolge Rortys Philosophie stärker prägen, als ihm lieb sein kann.[21] Doch wird für Rorty selbst der eigene Held bereits an anderer Stelle zum Problem: Im Zusammenhang seines liberalen Gesellschaftsideals nämlich, das der Option für Brüderlichkeit und Solidarität entspringt und für das Grau-

---

[16] Ebd. 8.

[17] Ebd. 19.

[18] *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 50 (Hervorhebung im Text). – Vgl. *D. Vaden House*, Without God or his doubles. Realism, relativism and Rorty (Philosophy of History and Culture 14), Leiden [u. a.] 1994.

[19] Vgl. *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 52–69.

[20] *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 62.

[21] Vgl. *Vaden House*, 129, Anmerkung 24; *D. Thomä*, Zur Kritik der Selbsterfindung. Ein Beitrag zur Theorie der Individualität, in: *Th. Schäfer/U. Tietz/R. Zill* (Hgg.), Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty, Frankfurt am Main 2001, 292–318, 299f., Anmerkung 17.

samkeitsvermeidung das oberste Gebot ist, erscheint der starke Dichter bei der Durchsetzung seiner Neubeschreibung egoistisch, elitär oder asozial, und spätestens sein politisches Pendant, der Revolutionär, droht unmittelbar gewaltsam zu werden. Das romantische Ideal der Selbsterschaffung scheitert aber auch intern an der Lösung des Grundproblems, „wie man Autorität überwindet, ohne für sich selbst Autorität zu beanspruchen",[22] da mit der eigenen Kreativität oder dem „Anderen der Vernunft" neue Autoritäten, gewissermaßen Transzendenzen nach innen, etabliert werden. Auch wenn die Verhältnisbestimmung zur „Romantik" für Rorty eine unabgeschlossene Aufgabe bleibt,[23] besteht für ihn der nachhaltigste Weg zur Klärung der Verhältnisse zweifelsohne in der strikten Trennung von Privatem und Öffentlichem, einer der durchgehenden Thesen von „Kontingenz, Ironie und Solidarität": Romantische Selbsterschaffung und das dafür konstitutive ironische Selbstverhältnis, kreative und revolutionäre Neubeschreibungen und das Streben nach Erhabenheit und Authentizität finden im Privatbereich statt; der Öffentlichkeit hingegen gehört das liberale Anliegen der Grausamkeitsvermeidung und der Ausdehnung zwischenmenschlicher Solidarität an.

Diese Trennung ist vielfach kritisiert worden, und in der Tat muss bereits die apodiktische Behauptung der Unvereinbarkeit beider Bereiche – „für alle Zeiten inkommensurabel"[24] – bei jemandem überraschen, der sonst dafür plädiert, die Dinge nicht als starre Entitäten, sondern als stets rekonfigurierbare Netzwerke zu beschreiben. Trotz mancher Zugeständnisse an seine Kritiker hat Rorty diese Trennung jedoch stets als „die wichtigste Unterscheidung im menschlichen Leben"[25] bekräftigt und sie muss für ihn zentral bleiben, solange er überzeugt ist, dass der „transzendierende Impuls" von Ironie oder „Romantik" sich unlösbar mit der Gefahr eines neuen Transzendenzbezuges verbindet.[26] Solange dann die Öffentlichkeit vor der Rückkehr neuer Götter geschützt ist – und hierin konvergiert das Programm der Entgötterung mit dem eingangs beschriebenen polytheistischen Szenario –, mag sich im Privatbereich ruhig eine Vielzahl davon tummeln. Rortys im Grunde dürftige Bestimmung des Privatbereichs als desjenigen Bereichs, in dem der Einzelne sich vor niemand anderem rechtfertigen muss,[27] sowie die Grenzziehung zu einer entsprechend unterbestimmten Öffentlichkeit, sind

[22] *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 176.

[23] Vgl. *R. Rorty*, Philosophie als Wissenschaft, als Metapher und als Politik. Vom „irrationalen" Moment im intellektuellen Fortschritt und vom Umgang der Pragmatisten damit, in: Neue Rundschau 106 (1995) 28–43; *ders.*, Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen. Mit einem Kommentar von Albrecht Wellmer, Frankfurt am Main 2000, 9–41; *ders.*, Universalist Grandeur, Romantic Depth, Pragmatist Cunning, in: Diogenes 51 (2004) 129–140.

[24] *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 14.

[25] *R. Rorty*, Philosophie & die Zukunft. Essays, Frankfurt am Main 2001, 120.

[26] Vgl. die treffende Kritik bei *A. Wellmer*, Kommentar zu Richard Rortys „Die Schönheit, die Erhabenheit und die Gemeinschaft der Philosophen", in: *Rorty*, Schönheit, 43–56.

[27] Vgl. *Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, 106; *ders.*, Philosophie & die Zukunft, 149.

nun nicht nur prägend für sein Verständnis von Religion in modernen Gesellschaften, sondern finden darin sogar ihr eigentliches Vorbild. Zugleich unterläuft Rorty aber gerade bei seiner Beschäftigung mit der Religion die selbst gezogenen Grenzen.

2. Privatisierung der Religion

Mit Rortys Selbstverständnis als Sachwalter von Säkularisierung und Entgötterung mussten (Neo-)Pragmatismus, als dessen führender Vertreter er zu gelten hat, und Religion als gänzlich inkompatible Größen angesehen werden;[28] und Rorty selbst schien an der Religion als Phänomen heutiger Gesellschaften nicht weiter interessiert. Damit unterschied er sich allerdings deutlich von seinen philosophischen Idolen, den Pragmatisten der ersten Generation, für die Religion nicht nur ein Gegenstand der Untersuchung, sondern ebenso der Wertschätzung war. Besonders gilt dies für William James, dessen umfangreiche Studie „Die Vielfalt religiöser Erfahrung" einen bedeutenden Beitrag zur Religionsphilosophie beziehungsweise -psychologie leistete. In der Auseinandersetzung mit ihm korrigiert Rorty denn auch den Eindruck der Unvereinbarkeit von Religion und Pragmatismus, bezieht sich dabei aber kaum auf James' religionsphilosophisches *opus magnum*, sondern versucht das Anliegen von „Der Wille zum Glauben" nachzuvollziehen, in dem James die intellektuelle Verantwortbarkeit des Glaubens gegenüber der agnostischen Behauptung verteidigt, angesichts eines Fehlens von Beweisen bestehe nachgerade eine Pflicht zum Unglauben.[29]

Da für einen Pragmatisten wie Rorty weder die empirisch-naturwissenschaftliche Beweislage noch ein abstrakt-neutraler Gerichtshof der Vernunft als Prüfstein intellektueller Verantwortbarkeit zählen und sich das Problem der Rechtfertigungsbedürftigkeit von religiösen wie allen anderen Überzeugungen rein intersubjektiv stellt – „intellectual responsibility is simply responsibility to people with whom one has joined in a shared endeavour"[30] –, könnte er die agnostische These, es sei falsch, ohne Beweis zu glauben, nur noch in folgender Fassung akzeptieren: Der Glaubende gibt vor, am gemeinsamen Projekt der Argumentation teilzunehmen, ohne dessen Regeln einzuhalten; denn eine (religiöse) Überzeugung zu haben, etwas zu glauben („to believe"), ist ein kognitiver Anspruch innerhalb der Argu-

[28] Vgl. *G. Gunn*, Religion and the Recent Revival of Pragmatism, in: *M. Dickstein* (Hg.), The Revival of Pragmatism. New Essays on Social Thought, Law, and Culture, Durham/London 1998, 404–417, 404–408. – Ausführlich zum Verhältnis von (Neo-)Pragmatismus, Religion und Theologie vgl. *V. Anderson*, Pragmatic Theology. Negotiating the Intersections of an American Philosophy of Religion and Public Theology, New York 1998.

[29] Vgl. *W. James*, Der Wille zum Glauben, in: Pragmatismus. Ausgewählte Texte von Charles Sanders Peirce, William James, Ferdinand Canning Scott Schiller, John Dewey. Mit einer Einleitung herausgegeben von *E. Martens*, Stuttgart 2002, 128–160; zum Folgenden grundsätzlich *R. Rorty*, Philosophy and Social Hope, London 1999, 148–167.

[30] *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 151.

mentationsgemeinschaft, der uneingelöst bleibt, wenn er sich allein auf nicht-kognitive Zustände (Wünsche, Hoffnungen etc.) beruft. Der Pragmatismus hält es nun aber gerade für unmöglich, Überzeugungen nach ihrem kognitiven oder nicht-kognitiven Status zu unterscheiden, um dann im kognitiven Bereich Übereinstimmung gemäß einer repräsentationalistischen Wahrheitsauffassung einzufordern: Nur eine solche Konstellation hat Naturwissenschaft und Religion zu Konkurrenten auf dem „kognitiven" Schauplatz werden lassen – eine Konkurrenz, in der die Religion schließlich unterliegen musste. Gibt man hingegen die Forderung eines einheitlichen kognitiven Weltbildes wie die strikte Unterscheidung gegenüber dem Nicht-Kognitiven auf, ebnet das nicht nur die vorgegebenen Trennlinien zwischen Wissenschaft, Kunst und Religion ein, sondern ermöglicht die konkurrenzlose Koexistenz verschiedener „Kulturbereiche", solange diese unterschiedlichen Bedürfnissen oder Unternehmungen dienen. Der falsche Wettstreit von Wissenschaft und Religion um ein einzig wahres Weltbild wäre damit aufgelöst:

> Science enables us to predict and to control, whereas religion offers us a larger hope, and thereby something to live for. To ask, ‚Which of their two accounts of the universe is true?' may be as pointless as asking ‚Is the carpenter's or the particle physicist's account of tables the true one?' For neither question needs to be answered if we can figure out a strategy for keeping the two accounts out of each other's way.[31]

Die Frage nach der Verantwortbarkeit der Religion wird somit jenseits der Alternative „Theismus *versus* Atheismus" entschieden:[32] Kern der Auseinandersetzung über ihre intellektuelle Legitimität ist nicht mehr, ob ihre Inhalte – vor allem die Frage nach der Existenz Gottes – „zutreffen" beziehungsweise mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild zur Deckung zu bringen sind. An die Stelle des ontologischen beziehungsweise metaphysischen Problems tritt vielmehr die gesellschaftlich zu beantwortende Frage, welchen Stellenwert Religion überhaupt in unserer Kultur einnehmen soll: „[...] we should substitute the question about cultural desirability of God-talk for the ontological question about the existence of God".[33] Diesen Perspektivenwechsel beschreibt Rorty in dem Aufsatz, dem das Zitat entstammt, als Wende zur „Kulturpolitik", d.h. der immer wieder neu zu treffenden Entscheidung, welche Vokabulare wir benutzen wollen, wobei diese Wende selbst eine kulturpolitische Entscheidung darstellt. Die Abkehr von der Diskussion der Existenz Gottes sowie die Hinwendung zur Frage nach Nutzen und gesellschaftlichem Stellenwert von Religion und Gottesrede ist für Rorty nicht nur das Paradigma der Wende zur Kulturpolitik, sondern

---

[31] Ebd. 153; vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 26–28.

[32] Vgl. *S. Zabala*, Eine Religion ohne Theisten und Atheisten. Einleitung, in: *Rorty/Vattimo*, 11–32.

[33] *R. Rorty*, Cultural politics and the question of the existence of God, in: *N. K. Frankenberg* (Hg.), Radical Interpretation in Religion, Cambridge 2002, 53–77, 75. – Vgl. *Rorty/Vattimo*, 33–38.

ebenso ein Anliegen moderner Theologie, wobei er sich insbesondere auf Paul Tillich und dessen Definition Gottes als das, „was mich unbedingt angeht", beruft.[34]

Was zunächst nach der Möglichkeit aussieht, das Forum von Kultur und Gesellschaft für religiöse und theologische Wortmeldungen zu öffnen und die Bedeutung religiöser Traditionen für das gesellschaftliche Selbstbild zumindest neu zu verhandeln, bleibt für Rorty jedoch rein hypothetisch; denn ihm zufolge ist diese Debatte bereits entschieden. In seiner James-Interpretation hatte er nämlich von Anfang an vorausgesetzt, dass die Verteidigung der Religion als intellektuell verantwortbar allein durch ihre vollständige Privatisierung zu erreichen sei:

> The underlying strategy of James' utilitarian/pragmatist philosophy of religion is to *privatize* religion. This privatization allows him to construe the supposed tension between science and religion as the illusion of opposition between cooperative endeavours and private projects.[35]

Das Recht auf Religion, zu dessen Sicherung James angetreten war, wird demnach wie folgt gewährleistet: Da Rechtfertigung allein intersubjektiv geschieht, also nur dann nötig wird, wenn meine Überzeugungen sowie die korrespondierenden Bedürfnisse und Verhaltensweisen mit anderen in Konflikt geraten, entfällt jeder Rechtfertigungsbedarf, solange sich meine Überzeugungen auf den Privatbereich beschränken, der ja gerade dadurch definiert ist, dass es dort nur um meine eigenen Bedürfnisse geht. Die Frage nach dem Status der Geltungsansprüche, die man dabei eingeht, kann man somit getrost außer Acht lassen:

> Do not worry too much about whether what you have is a belief, a desire, or a mood. Just insofar as such states as hope, love and faith promote only such private projects, you need not worry about whether you have a right to have them.[36]

Anstatt also die intellektuelle Verantwortbarkeit von Religion positiv zu erweisen, um eine freie und gleichberechtigte „kulturpolitische" Verhältnisbestimmung zu anderen Diskursen oder Praktiken zu ermöglichen, erhält der Anhänger religiöser Überzeugungen lediglich die Berechtigung, aus den gemeinsamen Rechtfertigungsverfahren auszusteigen, insofern er sich mit der Reichweite dieser Überzeugungen auf seinen Privatbereich beschränkt. Mit Bezug auf Robert Brandoms Ausdruck von Argumentation als Spiel „Gründe geben und Gründe verlangen" meint Rorty: „Zu fordern, daß Religion privatisiert werden sollte, läuft [...] darauf hinaus zu sagen, daß reli-

[34] Tillich ist auch der einzige Theologe, mit dem Rorty sich eingehender auseinandersetzt; vgl. *R. Rorty*, Objectivity, Relativism, and Truth (Philosophical Papers, vol. 1), Cambridge, 63–77; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 155–160; *ders.*, Cultural politics, 70–73. Ansonsten hält er Theologen für Personen, die lediglich die letzte philosophische Errungenschaft mit dem Etikett „Gott" versehen; vgl. *R. Rorty*, Comments on Taylor's „Paralectics", in: *R. P. Scharlemann* (Hg.), On the Other: Dialogue and/or Dialectics. Mark Taylors „Paralectics", Lanham 1991, 71–78, 72.

[35] *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 149 (Hervorhebung im Text).

[36] Ebd. 155.

giöse Menschen für gewisse Zwecke berechtigt sind, aus diesem Spiel auszusteigen."[37] Ein solcher Abzug der Religion aus der „epistemischen Arena"[38] unterscheidet sich im Endergebnis allerdings wenig von der agnostischen Position, gegen die James angetreten war: An die Stelle der Unterscheidung zwischen Kognitivem und Nicht-Kognitivem tritt bei Rorty die zwischen Projekten sozialer Zusammenarbeit und Projekten individueller Selbstentwicklung, was eine neue Zuordnung der kulturellen Bereiche ermöglicht: Naturwissenschaft, Recht und Moral gehören zur ersten, Religion und Kunst zur zweiten Gruppe: Verschoben wird also lediglich die Religion. Der einzige Gewinn gegenüber der agnostischen Position ist, dass Rorty religiöse Menschen nicht als intellektuell diskreditiert (weil zum Unglauben verpflichtet) betrachtet, insofern Intellektualität eben nicht in der Suche nach intersubjektiver Übereinstimmung aufgeht.[39]

Die Zuweisung der Religion zum Privatbereich lässt aber auch ihre Gestalt nicht unbeeinträchtigt:[40] Rorty beruft sich wiederum auf Tillich und die protestantische Tradition, um anhand der Unterscheidung zwischen „faith" (dem existentiellen Glaubensakt) und „belief" (den Glaubensinhalten) letztere zugunsten des ersten vollständig aufzulösen: Ziel ist nicht nur die Aufgabe oder entmythologisierend-symbolische Uminterpretation zahlreicher zentraler Glaubensinhalte, sondern der generelle Verzicht, die religiöse Haltung in einem Glaubensbekenntnis auszudrücken. Doch Rorty bleibt auch dabei nicht stehen: Wenn religiöse Überzeugungen als handlungsrelevant aus dem Gemeinschaftsprojekt argumentativer Rechtfertigung ausscheiden sollen, müssen sie auch den Anspruch aufgeben, Prämissen für moralisch-ethische Argumentation zu liefern. Selbst für das eigene Handeln wird damit die Bedeutung der Religion bis zur Unkenntlichkeit aufgelöst: „[...] the point of religion is not to produce any *specific* habit of action, but rather to make the sort of difference to a human life which is made by the presence or absence of love".[41] Die Einschätzung von Gregory L. Reece erscheint demnach gerechtfertigt:

> In the process of elaborating a pragmatist version of religious faith, therefore, Rorty manages to reduce religion to an almost unrecognizable individualized mood or disposition. [...] To all outward observers there would seem to be no difference between someone who is religious and someone who is not.[42]

Dem würde Rorty vermutlich noch nicht einmal widersprechen: Sind die entsprechenden Modifikationen vorgenommen, die das Eindringen der Religion in die Öffentlichkeit als Raum der argumentativen Rechtfertigung

---

[37] *Rorty/Vattimo*, 44.
[38] Vgl. ebd. 39 und 45f.
[39] Vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 28f.; *Rorty/Vattimo*, 42f.
[40] Vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 156–160.
[41] Ebd. 158 (Hervorhebung im Text).
[42] *G. L. Reece*, Irony and Religious Belief (Religion in Philosophy and Theology 5), Tübingen 2002, 104.

von Überzeugungen verhindern, dann entspräche eine derart gereinigte Religion der Einstellung, die Rorty der heutigen durchschnittlichen Intellektuellen unterstellt:

> She thinks of religion as, at its best, Whitehead's ‚what we do with our solitude', rather than something people do together in churches.[43]

Angesichts Rortys Wertschätzung des Privatbereiches als Raum der Selbsterschaffung ist seine Versicherung zunächst einmal ernstzunehmen, dass eine Privatisierung von Religion für ihn keinesfalls mit ihrer Trivialisierung oder intellektuellen Ächtung gleichzusetzen sei, ja gegenüber der aufklärerisch-atheistischen Forderung nach ihrer Abschaffung vielmehr als ihre Bewahrung zu gelten habe.[44] Sein Religionsverständnis erweist sich geradezu als das Paradigma seiner grundsätzlichen Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem, wie Rorty in der Rückschau unumwunden zugibt:

> I was thinking of one sense of private, something like Whitehead's definition of religion: ‚what you do with your solitude.'[45]

Hier zeigt sich aber nicht nur die Tendenz, das Private auf die Existenz beinahe monadenhaft isolierter Individuen zu reduzieren; vor allem offenbart sich die Rückwirkung von Rortys antiautoritärem Entgötterungsmythos, der diese Trennung als letzte Konsequenz gezeitigt hatte, auf die Bewertung konkret bestehender Religionen: Rorty kann sich Religion gar nicht anders denn als von Geschichte und Gemeinschaft entfremdenden Transzendenzbezug, religiöse Argumentation lediglich als autoritäres Schriftzitat oder Berufung auf den Willen Gottes vorstellen, die eben automatisch zum „Gesprächsblocker" wird.[46] Innerhalb seines eigenen Szenarios von „Kulturpolitik" kommt es so aber zu einer unzulässigen Umkehrung: Anstatt die Forderung nach ihrer Privatisierung als (stets revisionsfähiges) Ergebnis einer gesellschaftlichen Debatte zu erheben, wird Religion wegen ihres angeblich autoritären Wesens von vornherein zur indiskutablen Privatsache erklärt.

Auf einen entsprechenden Einwand von Nicholas Wolterstorff, der die Ungleichbehandlung religiöser Argumentation gegenüber anderen Diskur-

---

[43] *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 169. – An anderer Stelle beschreibt Rorty den wesentlichen Inhalt religiösen Glaubens allein als die Sorge um die eigene Unsterblichkeit (vgl. *ders.*, Comments, 71f.).

[44] Vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 169f.; *Rorty/Vattimo*, 43. – In der politischen Geschichte findet Rorty diese Haltung in dem „Kompromiss" Jeffersons wieder, „die Religion zu privatisieren, sie als irrelevant anzusehen für die Gesellschaftsordnung, während sie relevant, ja ausschlaggebend sein könne für die Vervollkommnung des Individuums" (*Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, 82; vgl. *ders.*, Philosophy and Social Hope, 169–171).

[45] *R. Rorty/D. Nystrom/K. Puckett*, Against Bosses, Against Oligarchies. A Conversation with Richard Rorty, Chicago 2002, 61f.; vgl. *Rorty*, Objectivity, Relativism, and Truth, 13; *Rorty/Vattimo*, 45f.

[46] Vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 168–174.

sen moniert,[47] hat sich Rorty denn auch zu Zugeständnissen bereit gezeigt:[48] Weder beschränkt sich die Ächtung eines bloßen Autoritätsappells auf religiöse Vertreter noch ist die Religion „wesentlich" autoritär – eigentlich eine Trivialität für einen Antiessentialisten. Indem er nun doch Vereinigungen auf „pastoraler" Ebene zugesteht und einräumt, dass innerhalb religiöser Vokabulare durchaus Argumentation, also intersubjektive Bezugnahme auf Glaubensinhalte stattfindet, „belief" somit nicht rückstandslos in „faith" aufgelöst werden muss, schränkt Rorty sogar seinen strikten individualistischen Reduktionskurs ein und entgeht damit dem Vorwurf, das faktische Phänomen gemeinschaftlich verfasster Religionen schlicht zu ignorieren.[49] Zwar hält Rorty an seiner Hoffnung fest, „daß die institutionalisierte Religion letztlich verschwinden wird",[50] und äußert die Zuversicht, dass der technische Fortschritt mit der Überwindung der sozialen Ungerechtigkeit auch das religiöse Bedürfnis zum Absterben bringt beziehungsweise auf eine rein persönliche Krisenbewältigung beschränkt. Doch dies ist nunmehr deutlich als ein Plädoyer innerhalb der kulturpolitischen Debatte erkennbar, in der, wie Rorty einräumt, die Entscheidung über die Legitimität öffentlicher religiöser Argumentation noch aussteht und deren Intensität er mit dem deutschen Begriff „Kulturkampf" beschreibt. Gegenüber einer atheistischen, agnostischen oder generell antireligiösen Haltung konkretisiert Rorty seine Position als „antiklerikal" und den Status seiner Argumente als „empirische Einschätzungen" bezüglich der politischen Gefährlichkeit der Religionen, die er mit den beiden „Grundübeln" menschlichen Zusammenlebens, Sadismus und Egoismus, verbunden sieht, für die Religion allzu oft die Legitimation geliefert oder sie durch Jenseitsvertröstung der aktiven Veränderung entzogen hat. Insbesondere gilt seine Kritik dabei dem Machtstreben religiöser Führer und kirchlicher Organisationen, den „religious professionals who devote themselves not to pastoral care but to promulgating orthodoxy and acquiring economic and political clout"[51]: Die Sorge um Rechtgläubigkeit erzeuge nach innen autoritäre Strukturen, nach außen Intoleranz – hier sind Rortys Zweifel einzuordnen, dass Monotheisten jemals voll der Demokratie zustimmen könnten[52] –, zugleich lasse sich Religion in den Händen klerikaler Führungsschichten zu außerreligiösen Zwecken instrumentalisieren.

Gewiss kann man für das Gewalt- und Verschleierungspotential der Religionen genügend Belege anführen. Es bleibt aber die Frage, ob Rorty sich von seinem politischen Generalverdacht, der auch positive Gegenbeispiele

---

[47] Vgl. *N. Wolterstorff*, An Engagement with Rorty, in: JRE 31 (2003) 129–139.

[48] Vgl. zum Folgenden *R. Rorty*, Religion in the Public Square. A Reconsideration, in: JRE 31 (2003) 141–149; *ders.*, Cultural politics, 54 und 75 f.; *Rorty/Vattimo*, 38.

[49] Vgl. *Gunn*, 408; *Reece*, 91 f.

[50] *Rorty/Vattimo*, 108, Anmerkung 2; vgl. *Rorty* in: *Louthan*, 183.

[51] *Rorty*, Religion in the Public Square, 141.

[52] Vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 27.

als marginal abtut,[53] und vor allem von seiner eigenen Großerzählung – der Verbindung von Religion und Metaphysik im Feindbild des patriarchalen Autoritätsappells – zu sehr gefangen nehmen lässt, um das vielgestalte Phänomen der Religion noch mit der angemessenen Differenziertheit wahrzunehmen. Die pauschale Ablehnung, in öffentlichen Belangen mit religiösem Vokabular behelligt zu werden, ist mit den meisten Autoren als eine höchst unangemessene Haltung für einen Pragmatisten zu bewerten, dem eher an Offenheit und Kommunikationsbereitschaft als an einem vorschnellen Ausschluss von Gesprächspartnern gelegen sein sollte:[54] Es besteht immerhin ein erheblicher Unterschied darin, ein Gespräch irgendwann als gescheitert abbrechen zu müssen oder einen bestimmten Beitrag gar nicht erst zuzulassen. Rorty vergibt auf diese Weise nicht nur leichtfertig das gesamte Potential religiöser Traditionen, das etwa Habermas noch durch „rettende Übersetzung" gesichert wissen möchte;[55] durch ihren Ausschluss aus der Öffentlichkeit liberaler Demokratien enthebt Rorty die Religionsgemeinschaften zugleich der Möglichkeit wie der Verpflichtung, sich die normativen Grundlagen solcher Gemeinwesen innerhalb ihrer eigenen Diskurse anzueignen.[56]

3. Die Sünde der Linken

Die politische Abstinenz, die er den Religionsvertretern abverlangt, fordert Rorty allerdings auch von der eigenen Disziplin. Unter dem sprechenden Titel „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie" hat er seine Interpretation des religionspolitischen „Kompromisses" Jeffersons – Freiheit der Religionen im Austausch für ihre Privatisierung – als Vorbild für die politische Rolle der Philosophie beschrieben: Philosophische Auseinandersetzungen seien irrelevant für liberale und demokratische Gemeinwesen, einfühlsame literarische Beschreibungen würden deren Solidaritätsbedürfnis allemal besser dienen als theoretische Begründungen.[57] Gleichwohl ist Rorty selbst alles andere als unpolitisch und hat sich, bis in die deutsche Zeitungswelt hinein, mit zahlreichen Äußerungen zum Politikgeschehen hervorgetan. Unabhängig davon, ob man mit den meisten Autoren zwischen seinen philosophischen und politischen Anschauungen einen größeren Zusammenhang erkennt als die „vage Harmonie", die Rorty zuzugeben

[53] Vgl. *Wolterstorff*, 132; *Rorty*, Religion in the Public Square, 142.

[54] Vgl. *R. E. Cull*, The Betrayal of Pragmatism?: Rorty's Quarrel with James, in: Philosophy and Literature 24 (2000) 83–95, 87; *Reece*, 158; *Wolterstorff*, 134f.

[55] Vgl. *J. Habermas*, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt am Main 2001; *ders.*, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 12f., 113–118 und 136–149.

[56] Vgl. *Ch. Geyer*, Vom Recht der Pilatus-Frage. Religiöse Wahrheit bei Jürgen Habermas, Richard Rorty und William James, in: Kursbuch 149 (2002) 81–87.

[57] Vgl. *Rorty*, Solidarität oder Objektivität?, 82–125; *ders.*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 159–161.

bereit ist,[58] kommt es hier vor allem darauf an, dass sich im Zuge seiner politischen Wortmeldungen nicht nur bekannte Argumentationen aus der Auseinandersetzung mit der Religion fortsetzen, sondern diese sogar in einer positiven Rolle auftaucht.

Rortys exponierteste politische Intervention ist mit Sicherheit das Buch „Stolz auf unser Land". Die dort geäußerte Kritik an einer theorieversessenen Linken, die sich anstelle der „eigentlichen" Politik (d.h. der wirtschaftlichen Probleme) nur noch kulturellen und identitätspolitischen Fragen widmet und damit politisch unbedeutend wird, ist ein Topos, der sich durch seine gesamten Schriften zieht.[59] Bemerkenswert an der Darstellung in „Stolz auf unser Land" ist, dass sie durchweg in einer religiösen Dimension erfolgt, so dass man das Buch in der Tat als eine „polemic against religious belief"[60] lesen kann. Neben dem Theorie-Vertrauen als eine Form des religiösen Bedürfnisses nach einer umfassenden, geschichts- und gemeinschaftsenthobenen Perspektive[61] wirft Rorty der „kulturellen Linken" insbesondere die Wiederbelebung eines Gedankens vor, der für ihn den Inbegriff der Autoritätshörigkeit darstellt: Sei es durch die Interpretation des Vietnamkrieges als „Beweis für die Sündhaftigkeit und Unerlösbarkeit unserer Nation",[62] sei es durch die Rezeption des Foucaultschen Machtbegriffs: Rorty zufolge hat „die amerikanische Linke [...] die Sünde wiedererfunden, den alten religiösen Gedanken, manche Flecken seien untilgbar".[63] Die Wiederaufnahme des Gedankens der (Erb-)Sünde aber erstickt die politische Handlungsfähigkeit im Keim, da „Rettung" oder „Erlösung" allein vom Eingreifen einer transzendenten Macht, niemals aber von menschlicher Eigenleistung erwartet wird.

Unschwer lässt sich dies als Teil seiner Großerzählung des antiautoritären pragmatistischen Entgötterungsprojektes identifizieren, und man kann Rortys (Selbst-)Kritik am „Stand" der Intellektuellen durchaus als die säkulare Variante seines Antiklerikalismus bezeichnen. Jedenfalls gleicht seine Strategie derjenigen gegenüber den „echten" Religionen: „Soweit diese antimetaphysischen, antikartesischen Philosophen eine quasi religiöse Form des

---

[58] Vgl. *R. Rorty*, Erwiderung auf Thomas Schäfer, in: *Schäfer/Tietz/Zill* (Hgg.), 194–200, 195. – Vgl. zum Zusammenhang von Philosophie und Politik bei Rorty *D. Auer*, Politisierte Demokratie. Richard Rortys politischer Antiessentialismus (Studien zur politischen Gesellschaft 7), Wiesbaden 2004; *Th. Schäfer*, Politisches Engagement ohne philosophische Begründung? Rortys politisches Denken zwischen Ethnozentrismus, Relativismus, Habermas und Foucault, in: *Schäfer/Tietz/Zill* (Hgg.), 166–193.

[59] Vgl. u. a. *R. Rorty*, Thugs and Theorists. A Reply to Bernstein, in: Political Theory 15 (1987) 564–580, 570; *ders.*, Objectivity, Relativism, and Truth, 15 f.; *ders.*, Schönheit, 57–87; *ders.*, Philosophie & die Zukunft, 154–156.

[60] *C. N. Blake*, Private Life and Public Commitment: From Walter Rauschenbusch to Richard Rorty, in: *J. Pettegrew* (Hg.), A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History, Lanham [u. a.] 2000, 85–101, 88.

[61] Vgl. *R. Rorty*, Stolz auf unser Land. Die amerikanische Linke und der Patriotismus, Frankfurt am Main 1999, 92.

[62] Ebd. 41.

[63] Ebd. 92.

geistigen Pathos bieten, sollte man sie ins Privatleben verweisen und keine politischen Anleitungen von ihnen erwarten."[64] Mit diesem Privatisierungsvorschlag als Ausdruck einer verfestigten „Theorie"-Aversion verspielt Rorty aber die Möglichkeit, eine tatsächliche akademisch-elitäre Selbstisolation zu durchbrechen und dabei Theorie als – wenn auch bescheidenen – Beitrag zur gesellschaftlichen Selbstthematisierung und zur politischen Praxis zu gewinnen. Stattdessen gelangt er zu einer abstrakten Dichotomie zwischen unpolitisch-ironischer Theorie und theorieloser Praxis[65] und hält die „Banalisierung"[66] des politischen Vokabulars für ausreichend, um politische Relevanz und Handlungsfähigkeit wiederzuerlangen. Seine Beschreibung sozialer Probleme als bloße Variationen anthropologischer beziehungsweise historischer Grundkonstanten – die Reichen beuten die Armen aus, die Starken unterdrücken die Schwachen[67] – sowie der strikt individualisierende Ansatz zur Erklärung und Lösung dieser Probleme – es genügt, „Anständigkeit" zu vermitteln und „Mitgefühl" immer weiter auszudehnen[68] – werden der Komplexität des Gegenstandes aber nicht gerecht: Die (auch theoretische) Vernachlässigung der institutionell-strukturellen Dimension dürfte kaum mit Formen institutionalisierter Grausamkeit in ökonomischer oder kultureller Hinsicht fertig werden,[69] und gerade angesichts der auch von Rorty hervorgehobenen Herausforderungen der Globalisierung,[70] hilft es wenig, aktuelle Schwierigkeiten zu alten Problemen in neuem Gewande zu erklären.

Zwar versäumt Rorty mit der bloßen Privatisierung eines „religiösen Theorieverständnisses", den Intellektuellen als solchen (und nicht als bloße Prominenz) eine positive Rolle im Dienste einer politischen Praxis zuzuweisen. Ein positives Identifikationsangebot hat er der (US-)Linken aber schließlich doch zu machen, wenn er sie nämlich dazu aufruft, ihr Bild eines sündhaften Amerika zu überwinden und „die Überreste unsres Stolzes als Amerikaner zu mobilisieren".[71] Erstaunlicherweise ist auch dieses Plädoyer mit einem religiösen Vokabular verbunden, nämlich der Berufung auf die „amerikanische Bürgerreligion", die die Linke „lächerlich gemacht" habe.[72]

---

[64] Ebd. 93.

[65] Vgl. *N. Fraser*, Solidarität oder Singularität? Richard Rorty zwischen Romantik und Technokratie, in: *Dies.*, Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht, Frankfurt am Main 1994, 143–170, 159f. und 165f.; *R. J. Bernstein*, Rorty's Inspirational Liberalism, in: *Ch. Guignon/D. R. Hiley* (Hgg.), Richard Rorty, Cambridge 2003, 124–138, 135–138.

[66] *R. Rorty*, Wahrheit und Fortschritt, Frankfurt am Main 2000, 330.

[67] Vgl. *Rorty*, Thugs and Theorists; *ders.*, Schönheit, 69–78; *Rorty/Nystrom/Puckett*, 9f., 46f. und 66.

[68] Vgl. *Rorty*, Hoffnung statt Erkenntnis, 67–89; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 123–126 und 223–228; *ders.*, Wahrheit und Fortschritt, 253–268.

[69] Vgl. *J. B. Elshtain*, Don't Be Cruel: Reflections on Rortyian Liberalism, in: *Guignon/Hiley* (Hgg.), 139–157, 152.

[70] Vgl. *Rorty*, Stolz, 81–89; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 232–234 und 258f.

[71] *Rorty*, Stolz, 89.

[72] Vgl. *Rorty*, Schönheit, 81.

4. Kritik der Religion oder Wahrheit des Religiösen?

Voraussetzung von Rortys Eintreten für eine amerikanische Bürgerreligion als Alternative zur theorie- und sündenbelasteten Religion der „kulturellen Linken" ist ein Umgang mit dem Phänomen des Religiösen, der über dessen Privatisierung hinausgeht. Schon in dem James-Aufsatz findet sich eine Beschreibung dessen, was man als pragmatistische Version religiösen Glaubens bezeichnen kann:

> The kind of religious faith which seems to me to lie behind the attractions of both utilitarianism and pragmatism is [...] a faith in the future possibilities of mortal humans, a faith which is hard to distinguish from love for, and hope for, the human community. I shall call this fuzzy overlap of faith, hope and love ‚romance'.[73]

Mit Berufung auf die Schriftstellerin Dorothy Allison bezeichnet Rorty sein Verständnis von „romance" als „eine Art atheistischer Religion",[74] doch es ist fraglich, ob dies als „Eingeständnis" einer religiösen Dimension seiner sozialen Hoffnung und liberalen Utopie gewertet werden kann, wie dies Autoren tun, die Rorty einen „neoreligiösen Humanismus" oder eine „(säkulare) Eschatologie" zuschreiben.[75] Er selbst sträubt sich sichtbar gegen das Prädikat „religiös" und bemüht sich um eine Hervorhebung „nichtreligiöser" Formen von „romance" (ohne dass allerdings klar wird, wie sie sich von deren religiösen Formen unterscheiden)[76] und greift doch unverkennbar immer wieder bedenkenlos auf religiöses Vokabular zurück.[77]

Entscheidender als die Frage nach einer explizit religiösen Terminologie dürfte allerdings die Durchbrechung der Trennung von Öffentlichem und Privatem sein: Beschränkt sich Rorty bisweilen auch auf die Propagierung einer „Religion der Literatur",[78] die mit dem Privatisierungsgebot noch kompatibel bleibt, so hebt er bei seiner Bestimmung von „romance" hervor,

> that it does not greatly matter whether we state our reason to believe – our insistence that some or all finite, mortal humans can be far more than they have yet become – in religious, political, philosophical, literary, sexual or familial terms. What matters is the

[73] *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 160.

[74] Ebd. 161; vgl. *ders.*, Stolz, 125f.

[75] Vgl. *M. Olds*, Rorty's Neopragmatism and the Religious Humanist Option, in: *Ch. D. Hardwick/D. A. Crosby* (Hgg.), Pragmatism, Neo-Pragmatism, and Religion. Conversations with Richard Rorty (American Liberal Religious Thought 6), New York [u. a.] 1997, 253–271; *J. P. Soneson*, Rorty's Final Vocabularies and the Possibility of a Historicist Metaphysics, in: *Hardwick/Crosby* (Hgg.), 293–307, 293f. (der schon „Kontingenz, Ironie und Solidarität" für ein Werk religiöser Reflexion hält); *S. Holland*, The Coming Only Is Sacred. Self-Creation and Social Solidarity in Richard Rorty's Secular Eschatology, in: CrossCur 53 (2003/04) 494–510.

[76] Vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 162f.

[77] Auf einen entsprechenden Vorwurf Wolterstorffs (vgl. *Wolterstorff*, 138; ebenso *J. Boffetti*, How Richard Rorty Found Religion, in: First things 143 [2004] 24–30), räumt Rorty zwar ein: „The social ideals we secular humanists champion are often cast in religious terms. But we hope that they will eventually cease to be so stated" (*Rorty*, Religion in the Public Square, 142). Doch hat er keine Schwierigkeiten damit, nur wenige Zeilen später von den „Heiligen Texten" der Humanisten beziehungsweise Liberalen zu sprechen.

[78] Vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 22–24; *ders.*, Stolz, 119–132

insistence itself – the romance, the ability to experience overpowering hope, or faith, or love (or sometimes, rage).[79]

Das unterscheidende Kriterium für dieses „Glaubensverständnis" gegenüber „falscher Religiosität" ist somit nicht seine Irrelevanz für Öffentlichkeit oder Politik, sondern vielmehr, dass die darin ausgedrückte transzendierende Bewegung nicht auf eine außergeschichtliche Überwelt, sondern auf die Zukunft ausgerichtet ist, dass also „Heiligkeit allein einer idealen Zukunft innewohnt".[80]

Mit Rortys Konzeption von „romance" ist ein Schritt in die Richtung eines positiven Verhältnisses zur Religion getan, das sich als „erschließende Transformation" kennzeichnen lässt. Im Hintergrund dieser Bewegung stehen nicht nur seine beiden Referenzautoren, John Dewey und Gianni Vattimo; es ergibt sich auch eine – von Rorty allerdings nie explizierte – Beziehung zum „Stammvater" der Religionskritik: Ludwig Feuerbach. Über die verbreitete Ansicht, dass dieser mit seinem Projektionsargument den entscheidenden Nachweis für die Nichtexistenz Gottes erbracht habe, wird zumeist übersehen, dass es ihm nicht um einen Aufweis der generellen Falschheit der Religion, sondern um die Erhellung ihres „wahren Wesens" gegenüber denjenigen geht, „die sich noch heute des Dunkels der Religion zur Unterdrückung des Menschen bedienen".[81] Ausgehend von der Grundthese, dass die Religion nur ein fehlgeleitetes Selbstverhältnis des Menschen ist, gilt es, die in einem außermenschlichen, jenseitigen Wesen vergegenständlichten Wünsche und Fähigkeiten wieder als Potentiale des Menschen, verstanden als die Zukunft der menschlichen Gattung insgesamt, zu begreifen:

> Gott ist der personificirte Gattungsbegriff des Menschen, die personificirte Göttlichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. [...] Gott ist nichts Anderes, als das zukünftige, unsterbliche Wesen des Menschen, wie es aber im Unterschiede von dem gegenwärtigen, jetzt leiblich, sinnlich existirenden Menschen als ein selbständiges Wesen gedacht wird.[82]

Bei aller Affinität – bis in die Formulierungen hinein – zu Feuerbachs Anliegen, insbesondere der Hinwendung zur Zwischenmenschlichkeit und der optimistischen Zukunftsausrichtung, bemüht sich Rorty nicht weiter um diesen Bezug, was daran liegen dürfte, dass er die wesentlichen Elemente für eine positive Auswertung der Religion bereits bei seinem großen Vorbild Dewey vorfindet.[83]

---

[79] *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 161.

[80] *Rorty/Vattimo*, 46; vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 161; *Holland*, passim.

[81] *L. Feuerbach*, Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen (Sämtliche Werke. Neu herausgegeben von *W. Bolin* und *Fr. Jodl*; Band 8), Stuttgart-Bad Cannstatt ²1960, 28.

[82] *Feuerbach*, 345 und 346f.

[83] Vgl. zum Folgenden *J. Dewey*, Ein allgemeiner Glaube, in: *Ders.*, Erfahrung, Erkenntnis und Wert, Frankfurt am Main 2004, 229–292.

Mit seinem Eintreten für die „Emanzipation des Religiösen von der Religion“,[84] wendet sich dieser – ebenso „antiklerikal“ wie Feuerbach – gegen die Verfälschung des „Religiösen“ durch die institutionalisierten Religionen. Anstatt wie diese ein isoliertes System religiöser Wahrheiten und kultischer Praktiken abzugrenzen, zu dem allein eine Beziehung zum Übernatürlichen beziehungsweise eine spezifische „religiöse Erfahrung“ einen exklusiven Zugang verschafft, versteht Dewey unter dem Religiösen eine allgemeine Haltung, die prinzipiell gegenüber jedem Objekt, Ziel oder Ideal eingenommen werden kann. „Glaube“ ist für ihn die „Idee einer durchgängigen und tief sitzenden Harmonisierung des Ich mit dem Universum (als Name für die Totalität der Bedingungen, mit denen das Ich verknüpft ist)“ und bewirkt „die Vereinheitlichung des Ich durch Treue zu umfassenden idealen Zielen“.[85] Ganz wie Feuerbach sieht Dewey den Irrweg der verfassten Religionen darin, diese Ideale zu außermenschlichen, übernatürlichen Mächten verdinglicht zu haben, womit sie ihren praktischen Wert als Handlungsmotivationen verloren habe: „Sich auf eine externe Macht zu verlassen heißt nur, auf menschliche Anstrengungen zu verzichten.“[86] Dagegen gilt es, das Religiöse als praktischen Glauben daran wiederzugewinnen, dass die Menschheit in einem experimentellen, prinzipiell unabgeschlossenen Prozess des „Wachstums“ zu einer fortschreitenden Verbesserung ihres (Zusammen-)Lebens gelangen kann. Dass Dewey dabei den Gottesbegriff weiterhin für möglich hält, wenn dieser von der Vorstellung eines unabhängig existierenden Seienden gelöst und zur Bezeichnung der *„aktiven* Beziehung zwischen dem Ideal und dem Wirklichen“[87] wird, ist hier weniger von Belang als das Festhalten an einer unaufgebbaren sozialen Dimension des Religiösen: „Alle Arten menschlicher Gemeinschaft sind ‚von einem öffentlichen Interesse betroffen‘, und die volle Realisierung dieses Interesses ist gleichbedeutend mit einem Gefühl von Bedeutsamkeit, das in seiner Funktion religiös ist.“[88] Die Isolierung auf einen abgegrenzten (Privat-)Bereich erweist sich so als der eigentliche Verstoß gegen das Religiöse, den sich die verfassten Religionen hatten zuschulden kommen lassen.[89] Doch anstatt daraus die Forderung nach ihrer Abschaffung oder die Hoffnung auf ihr Absterben zu folgern, befürwortet Dewey im Gegenteil ihre Beteiligung am gesamtgesellschaftlichen Prozess: „Die Forderung, Kirchen sollten ein aktiveres Interesse an sozialen Fragen zeigen, sie sollten zu Fragen wie Krieg, ökonomischer Ungerechtigkeit, politischer Korruption Stellung beziehen, sie sollten für die Verwirklichung des Himmelreichs auf Erden sorgen, ist eines der Zeichen der Zeit.“[90]

---

[84] *Dewey*, Glaube, 248.
[85] Ebd. 242 und 252.
[86] Ebd. 262.
[87] Ebd. 265 (Hervorhebung im Text). – Rorty wirft ihm dies allerdings als Fehlgriff vor; vgl. *Rorty*, Objectivity, Relativism, and Truth, 71.
[88] *Dewey*, Glaube, 286.
[89] Vgl. *Dewey*, Glaube, 247.
[90] Ebd. 288.

Die politisch-gesellschaftliche Dimension des „wahrhaft" Religiösen (beziehungsweise konkret des Christentums) hatte Dewey bereits an früherer Stelle mit Hilfe des genuin theologischen Gedankens der göttlichen Selbstoffenbarung beschrieben: Gott teilt sich den Menschen derart rückstandslos mit, dass man von seiner Inkarnation in der Menschheit sprechen kann, wobei Offenbarung dann nicht die Mitteilung von Wissensinhalten meint, sondern die Befreiung des Menschen zur vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten im Verlauf eines unabschließbaren, kooperativ-öffentlichen Prozesses. Die Demokratie als diejenige Regierungsform, die das am besten ermöglicht, setzt die Inkarnation Gottes im Menschen fort und erhält dadurch selbst einen religiösen Wert.[91]

Ein ganz ähnlicher Gedankengang findet sich auch bei Rortys aktuellem Gesprächspartner zum Thema der Religion, Gianni Vattimo.[92] Ausgehend von dem der Inkarnation und Selbstoffenbarung nahestehenden Konzept der *kenosis*, der „Entleerung" oder „Schwächung" Gottes (vgl. Phil 2, 6–11), versucht er ein Verständnis von „Säkularisierung" zu entwickeln, das diese nicht als Abschaffung, sondern im Gegenteil als die Verwirklichung der Religion, genauer: als „eigentliche Essenz"[93] des Christentums begreift. Jesu Botschaft unter dem Primat des Liebesgebots, die Gott nicht als rachedurstigen Herrscher, sondern als Bruder und Freund darstellt, trägt wesentlich dazu bei, das „natürliche" beziehungsweise „metaphysische" Verständnis des Göttlichen, dem mit der Betonung von Allmacht, Absolutheit und Transzendenz stets die Idee eines gewalttätigen und autoritären Heiligen innewohnt, abzuschwächen und so die praktisch-politische Autonomie des Menschen zu befördern. Säkularisierung ist dann nichts anderes als „eine Weise, in welcher die *kenosis* – die mit der Menschwerdung Christi begann und bereits früher mit dem Bund zwischen Gott und ‚seinem' Volk – immer klarer ausgeprägt in ihrer Verwirklichung fortschreitet, indem sie das Werk der Erziehung des Menschen zur Überwindung des ursprünglich gewalttätigen Wesens des Sakralen und des gesellschaftlichen Lebens selbst weiterführt".[94] Auf diese Weise versucht Vattimo, das klassische Konkurrenzverhältnis von säkularer Welt und Religion in eine positive Beziehung zu wenden: Mit dem Eingeständnis, einen Großteil ihrer Errungenschaften auf theoretischem wie praktisch-politischem Gebiet der jüdisch-christlichen Tradition zu verdanken, müsste sich die säkulare Moderne nicht mehr als eigenmächtigen Prozess einer (vergeblichen) Überwindung des religiösen Erbes verstehen; die Religionen wären im Gegenzug nicht auf die Rolle der Säkularisierungsverlierer festgelegt, son-

[91] Vgl. *J. Dewey*, Christianity and Democracy, in: *Ders.*, The Early Works, 1882–1898, vol. 4: 1893–1894. Early Essays and The Study of Ethics. A Syllabus, Carbondale [u.a.], 3–10.

[92] Vgl. zum Folgenden *G. Vattimo*, Glauben – Philosophieren, Stuttgart 1997. – Die Gedanken dieses Buches, das Rortys Bezugspunkt darstellt, sind u.a. in *G. Vattimo*, Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott?, München 2004; und *Rorty/Vattimo*, 49–96 fortgeführt.

[93] *Vattimo*, Glauben – Philosophieren, 48.

[94] Ebd. 46f.

dern könnten noch ihren Machtverlust als Teil der eigenen Heilsgeschichte wiedererkennen.[95] Weder die Abspaltung von der Gesellschaft noch das Bemühen um deren Resakralisierung wären dann die adäquaten Verhaltensweisen der Kirchen, sondern die „absolute totale Bereitschaft, ‚die Zeichen der Zeit' zu lesen, sich also in offenem Eingeständnis der eigenen Geschichtlichkeit immer von neuem mit der Geschichte zu identifizieren".[96]

Trotz einer unvermeidlichen Skepsis gegenüber dem Anspruch, die „Wahrheit" der Religion beziehungsweise des Christentums entschlüsselt zu haben, kann Rorty an Deweys und Vattimos Gedanken seine eigene Wertschätzung des Christentums anschließen,[97] ja den Pragmatismus sogar in eine Traditionslinie mit diesem stellen. So beansprucht er neben dem Kommunistischen Manifest auch das Neue Testament als die eigenen Vorgänger, sobald diese Texte und die durch sie repräsentierten Traditionen nicht mehr als Prognosen des zu erwartenden Geschichtsverlaufs, sondern lediglich als utopische Artikulationen einer gemeinsamen Hoffnung auf Verbesserung des menschlichen Zusammenlebens begriffen werden.[98] Doch gerade bei seinem Einschreibungsversuch in eine solche christlich-marxistische Hoffnungsgeschichte zeigt sich Rortys problematisches Traditions- beziehungsweise Fortschrittsverständnis: Vorgänger, ja die Vergangenheit insgesamt, sind bestenfalls als Werkzeuge zu betrachten, die es nach erfolgreicher Verwendung hinter sich zu lassen gilt.[99] So ist es nur eine, für Rorty allerdings unentschiedene Sache der „empirischen" Einschätzung, ob die jüdisch-christliche Tradition als Inspirationsquelle sozialer Hoffnungen bereits ausgedient hat oder als Provisorium bis zum Erscheinen eines rein reformistisch-pragmatistischen Grundtextes im Gebrauch bleibt.[100] Fraglich ist je-

[95] Vgl. ebd. 73. – Zu Recht fragt jedoch Matthias Riedl kritisch nach, ob damit nicht der Anspruch einer exklusiven Verbindung von jüdisch-christlicher Tradition und säkularer Gesellschaft auf Kosten anderer Religionen erhoben wird; vgl. *M. Riedl*, Säkularisierung als Heilsgeschehen: Gianni Vattimos postmoderne Eschatologie, in: *M. Hildebrandt/M. Brocker/H. Behr* (Hgg.), Säkularisierung und Resakralisierung in westlichen Gesellschaften. Ideengeschichtliche und theoretische Perspektiven, Wiesbaden 2001, 171–184.

[96] *Vattimo*, Glauben – Philosophieren, 54.

[97] Vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 32 und 34; *Rorty/Vattimo*, 39–46.

[98] Vgl. *R. Rorty*, Das Kommunistische Manifest 150 Jahre danach. Gescheiterte Prophezeiungen, glorreiche Hoffnungen, Frankfurt am Main 1998; ebenso *ders.*, Hoffnung statt Erkenntnis, 75 und 77.; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 225f.; *Rorty/Vattimo*, 66 und 87. – Nicht von ungefähr zeigt Rortys individualistische „Brüderlichkeits"-Rhetorik eine Affinität zur frühen katholischen Soziallehre wie – biographisch naheliegender – zur US-amerikanischen „social gospel"-Bewegung, deren herausragender Vertreter Rortys Großvater Walter Rauschenbusch war (vgl. *Blake*, 89–97): Beide versprachen sich von der individuellen Ausdehnung christlicher Nächstenliebe die Bekämpfung gesellschaftlicher Übel.

[99] Vgl. etwa *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 102 und 313.

[100] Vgl. *Rorty*, Das Kommunistische Manifest, 28f. – Neben der Einschätzung, dass die Aufklärung bereits alles Nützliche aus der jüdisch-christlichen Tradition „gepumpt" habe (vgl. *Rorty* in: *Louthan*, 183), steht etwa das literarisch-utopische Szenario, dass in einem zukünftigen Amerika u. a. gerade die Kirchen für eine Durchsetzung des Brüderlichkeitsideal sorgen (vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 247–250), sowie das dankbare Eingeständnis, als „schmarotzender Atheist" Elemente der jüdisch-christlichen Tradition beschwören zu können (vgl. *ders.*, Objectivity, Relativism, and Truth, 202).

doch, ob er sich blindlings darauf verlassen kann, im Bedarfsfall „parasitär" eine Tradition herbeizuzitieren, der er zuvor keine (öffentliche) Pflege zugestanden hat. Otto Kallscheuers Urteil, dass Rorty utilitaristisch und instrumentalisierend mit Religion umgehe,[101] trifft in jedem Fall zu und beschreibt eine allgemeine Tendenz in seinem Denken, die mit der hermeneutischen, auf Herkunft, Fortschreibung und Interpretation mehr als auf Überwindung bedachten Grundhaltung eines Vattimo nur schwer vereinbar sein dürfte.[102]

Ebenfalls kaum verständlich ist, wie Rorty Vattimo als Gewährsmann für die Forderung nach einem „epistemischen Rückzug" der Religionen mittels ihrer Privatisierung anführen kann,[103] während dieser um ihre bleibende, wenn auch entscheidend „abgeschwächte" gesellschaftspolitische Bedeutung bemüht ist. Auf die zuvor noch so strikt gezogene Trennlinie zwischen Öffentlichem und Privatem legt Rorty selbst aber immer weniger Wert. Der auf welchem Wege auch immer gewonnene Gehalt der pragmatistischen „romance" besitzt besonders als von Dewey übernommener Glaube an die Menschen und ihre Fähigkeiten[104] unverkennbar öffentlich-politische Dimensionen. Dabei folgt Rorty nicht nur Dewey in der Bezeichnung der Demokratie als (von klerikalen Elementen) „gereinigtes Christentum",[105] sondern nennt sie mit James „eine Art Religion"[106] und mit Walt Whitman „‚a symbol of ultimate concern,' [...] something that can be loved with all one's heart and soul and mind".[107] Mit der schon bekannten Formel Tillichs, und erst recht mit der Aufnahme des biblischen Gebotes der Gottesliebe (vgl. Dtn 6,5; Mt 22,37 par) wird die Demokratie somit unmissverständlich als Gegenstand religiösen Glaubens, d.h. mit denselben Begriffen beschrieben, die Religion zuvor ausschließlich als Privatangelegenheit legitimiert hatten. Um die mögliche Konkurrenz zwischen den „polytheistisch" vielfältigen privaten „Letztanliegen" und einer derartigen „Demokratiereligion" kümmert sich Rorty jedoch nicht. Stattdessen bietet er in jeder seiner Beschäftigungen mit der Religion – in den Artikeln über „romance" und polytheistische Demokratiereligion[108] ebenso wie in „Stolz auf unser Land" – die Perspektive auf einen bestimmten Gegenstand positiver religiöser Bezugnahme: „Amerika".

5. Die Religion Amerikas

Rorty macht sich vor allem in der Auseinandersetzung mit der Linken und ihrer sündenverhafteten Theoriereligion zum expliziten Fürsprecher

[101] Vgl. *O. Kallscheuer*, The West, the Rest, and the Prophet, in: Constellations 6 (1999) 222–232, 222f.
[102] Vgl. allerdings *Rorty*, Philosophie & die Zukunft, 135.
[103] Vgl. *Rorty/Vattimo*, 44.
[104] Vgl. *Rorty*, Romantic Polytheism, 31–34; *ders.*, Anti-Authoritarianism, 14f.
[105] *Rorty*, Romantic Polytheism, 24.
[106] Vgl. *Rorty*, Stolz, 15; *ders.*, Schönheit, 58 und 87.
[107] *Rorty*, Romantic Polytheism, 32f.
[108] Vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 163; *ders.*, Romantic Polytheism, 34f.

einer amerikanischen „Bürgerreligion".[109] Um den verlorenen Nationalstolz, den „Glauben der Amerikaner an ihr Land", den Rorty mit Herbert Croly als „etwas Religiöses" bezeichnet,[110] wieder zu mobilisieren und so – neben dem Aufruf zum Theorieverzicht – die linke politische Handlungsfähigkeit wiederzugewinnen, greift Rorty auf das zurück, was er vor allem bei Whitman und Dewey bereits mustergültig vorzufinden behauptet:[111] Beide knüpfen an den Gedanken der „Auserwähltheit" der Vereinigten Staaten an, die aber nicht mehr durch eine externe, göttliche Autorität gewährt wird und entsprechend an sie gebunden bleibt, sondern sich allein menschlicher Eigenleistung verdankt; Amerika wird so zu einem zukunftsorientierten Unternehmen der Erschließung immer neuerer, besserer Möglichkeiten, zur „Vorhut der Menschheit"[112] bei der Errichtung einer neuen Weltordnung. Dies beschreibt zwar nichts anderes als die Grundzüge von Rortys pragmatistischem Programm; doch gibt es sich nun nicht mehr als Überwindungsversuch noch der letzten Spuren von Religion, sondern will explizit den „religiösen Drang, etwas Höheres zu verehren" erhalten beziehungsweise umwidmen, indem das Projekt „Amerika" an die Stelle Gottes tritt: „Nicht Gott, sondern ein utopisches Amerika sollte der unbedingte Gegenstand der Sehnsucht sein."[113] Besonders aufschlussreich ist die folgende Whitman-Paraphrase:

> Whitman schrieb uns Amerikanern die poetischste Natur zu, weil wir das erste gründliche Experiment einer nationalen Selbsterschaffung sind: der erste Nationalstaat, der nur sich selbst genügen mußte – nicht einmal Gott. Wir sind das größte Gedicht, weil wir die Stelle Gottes einnehmen: unser Wesen ist unsere Existenz, und die liegt in der Zukunft. Andere Nationen sahen sich als Lobgesang zur Ehre Gottes. Wir definieren Gott um als unser künftiges Selbst.[114]

Nicht nur offenbart sich hier die Nähe zu Feuerbach – wobei an die Stelle des „Menschen" nun „die Amerikaner" treten. Wenn die Möglichkeit der Amerikaner, mit Gott gleichzuziehen, in der Fähigkeit zur neubeschreibenden Selbsterschaffung liegt und die Vereinigten Staaten entsprechend „gleichzeitig als selbstschaffender Dichter und selbstgeschaffenes Gedicht"[115] gesehen werden, greift Rorty unmissverständlich auf das romantische Ideal zurück und verwendet damit gleich zwei zuvor strikt auf den Privatbereich beschränkte Vokabulare in einer zweifelsfrei öffentlich-politischen Dimension. Nachdem er der Linken noch die „Romantisierung der

---

[109] Auf die Debatte um die US-amerikanische „Zivilreligion", die, unter Aufnahme des rousseauschen Begriffs v.a. durch Robert N. Bellah, schon seit den 1960er-Jahren geführt wurde, geht Rorty allerdings an keiner Stelle explizit ein; vgl. *R. Schieder*, Wieviel Religion verträgt Deutschland?, Frankfurt am Main 2001, 114 und 117.

[110] *Rorty*, Stolz, 15; vgl. 48–52; *ders.*, Philosophy and Social Hope, 250.

[111] Vgl. *Rorty*, Stolz, 20–33; *ders.*, Hoffnung statt Erkenntnis, 12 und 22.

[112] *Rorty*, Stolz, 27.

[113] Ebd. 22.

[114] Ebd. 27.

[115] Ebd. 33; vgl. *ders.*, Hoffnung statt Erkenntnis, 32–34.

Weltgeschichte" als den letzten, nachhaltig gescheiterten Versuch einer politischen Positionsbestimmung vorgeworfen hatte,[116] scheint er keine Schwierigkeiten damit zu haben, ihr nun das „romantische[ ] Märchen der amerikanischen Demokratie"[117] anzuempfehlen. In diesem erweist sich „Amerika" als der wahre Protagonist von Rortys antiautoritärem Programm:

> Die Amerikaner sollten stolz darauf sein, was Amerika ganz aus eigenen Kräften und Ideen aus sich machen könnte, und nicht darauf, „daß es sich irgendeiner Autorität beuge – und sei es der Autorität Gottes. [...] Die Amerikaner würden sich um jeden anderen Amerikaner sorgen, aber um nichts, was Autorität über Amerika beanspruchte.[118]

Rortys zivilreligiöses Plädoyer für „Amerika" ist der Versuch, der Linken wieder zu politischer Handlungsfähigkeit zu verhelfen, wobei er sich auf die Hintergrundannahme stützt, dass der Nationalstaat (wirtschaftspolitisch) die einzige Instanz für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit bleibt[119] und zugleich (solidaritätstheoretisch) die optimale beziehungsweise maximale Ausdehnung des dafür grundlegenden Gemeinschaftsgefühls beschreibt,[120] was jeweils noch einmal gesondert zu problematisieren wäre. Das Bekenntnis zu Patriotismus und Nationalstolz[121] hat ihm jedenfalls rasch den Verdacht eingehandelt, ein Befürworter von Nationalismus, Chauvinismus und US-Imperialismus zu sein.[122] Zwar wird man Rorty die vorbehaltlose Unterstützung amerikanischer Politik nicht ernsthaft vorwerfen können, doch die unleugbar kriegerische, an das Freund-Feind-Schema appellierende Rhetorik als Grundbestand der (nationalen) Solidaritätsstiftung bietet zumindest billige Entschuldigungen für eigene oder fremde Nationalismen.[123] Insbesondere das zivilreligiös verbrämte Amerikabild muss – nicht zuletzt angesichts Rortys eigener Aussage, „Politik sollte Erhabenheit nicht anstreben"[124] – Skepsis hervorrufen und legt Einschätzungen wie die von Rolf Schieder nahe, der Rorty einen „Glaube[n] an Amerika [...] von selbstgerechter Unerschütterlichkeit" vorwirft.[125] Die entscheidende Kritik lässt sich besonders an Rortys Ablehnung jedes Sün-

---

[116] Vgl. *Rorty*, Wahrheit und Fortschritt, 332 und 351.

[117] *R. Rorty*, Auch nur eine Spezies, die ihr Bestes tut. Über John Dewey, in: Merkur 46 (1992) 1–16, 13.

[118] *Rorty*, Stolz, 21.

[119] Vgl. ebd. 94f.; *Rorty/Nystrom/Puckett*, 51.

[120] Vgl. *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 305–320.

[121] Womit er sich offenkundig über eine eigene Selbstbeschränkung hinwegsetzt, derzufolge Philosophen ohnehin nur miserable Erzähler nationaler Geschichten sind, während sie über kosmopolitisches Talent durchaus verfügen; vgl. *Rorty*, Philosophie & die Zukunft, 22.

[122] *M. Billig*, Nationalism and Richard Rorty: The Text as a Flag for Pax Americana, in: New Left Review 202 (1993) 69–83, kritisiert dies bereits Jahre vor „Stolz auf unser Land".

[123] Vgl. *G. Chartier*, Richard Rorty's American Faith, in: AThR 85 (2003) 253–280, 263; *A. Trachtenberg*, The Intellectual as American: Richard Rorty on „Achieving Our Country", in: The Massachusetts Review 44 (2003/04) 203–212, 211.

[124] *Rorty*, Philosophie & die Zukunft, 172.

[125] *Schieder*, 115.

denbegriffs spezifizieren, die er als „Kern von Deweys und Whitmans Bürgerreligion“ [126] zum unterscheidenden Kriterium gegenüber der „schlechten“ Religion der Linken macht.

Rortys Sündenbegriff enthält zwei Momente, deren erstes auf einen handlungsbezogenen Kontext verweist:[127] Beruht Handlungsfähigkeit im Dienste individueller und kollektiver Selbstverbesserung für Rorty auf einem ausgewogenen Zusammenspiel von Stolz und Scham, so bezeichnet „Sünde“ eine Tat, die die moralische Integrität, das eigene Selbstbild, derart stört, dass sie als „unvergebbar“ jedes weitere eigenmächtige Handeln unmöglich macht. Einerseits besteht nun auch für Rorty „Moralität“ gerade darin, eine solche Tat benennen zu können, doch andererseits besitzt im Ernstfall die Handlungsfähigkeit Vorrang: „nichts, was eine Nation getan hat, sollte es einer konstitutionellen Demokratie verwehren, ihre Selbstachtung wiederzuerlangen. [...] Man sollte Handelnder bleiben, statt sich umzubringen oder entsetzt auf die eigene Vergangenheit zu starren.“ [128] Die letztlich pauschale Ablehnung eines Sündenbegriffs verdankt sich aber dem zweiten, dominierenden Moment, bei dem im Zusammenhang von Rortys antiautoritärem Grundsatzprogramm „(Erb-)Sünde“ zu einem abstrakten Großbegriff wird, der die prinzipielle und einer eigenständigen Veränderung nicht zugängliche Verderbtheit menschlichen Handelns behauptet und an die Errettung durch eine außermenschliche Erlösungsmacht appelliert.[129]

Nun ist der Vorwurf gegenüber einem Sündenbegriff, der zur Entwertung menschlicher Fähigkeiten und zwischenmenschlicher Beziehungen beiträgt, sicher berechtigt und trifft sich mit einer entsprechenden theologischen Selbstkritik (etwa bei Johann Baptist Metz). Angesichts seiner Aufforderung, dass „wir aus dem Tod von Millionen das Bestmögliche machen, indem wir die Umstände, unter denen sie starben, als aufschlußreich betrachten, um künftiges Sterben zu verhindern“,[130] mag man Rorty zwar eines Mangels an tragischem Bewusstsein oder gar des Zynismus bezichtigen.[131] Doch gegenüber düsteren Bankrotterklärungen der Zivilisation, die in anthropologischen Pessimismus und weltgeschichtliche Resignation verfallen und damit nur das Leiden vergangener Opfer verdoppeln, ohne bei der Vermeidung zukünftiger zu helfen, behält das Anliegen der zu bewahrenden Handlungsfähigkeit seine Berechtigung. Gerade diesem täte allerdings statt einer pauschalen Ablehnung ein differenzierter Begriff von „Sündenbewusstsein“ gut, der dessen Korrelat, nämlich Notwendigkeit wie Möglichkeit von Vergebung, in den Blick nimmt.[132] Unabhängig davon, wie

[126] *Rorty*, Stolz, 92.
[127] Vgl. ebd. 9f. und 35–38.
[128] Ebd. 35 und 36.
[129] Vgl. ebd. 92; *ders.*, Anti-Authoritarianism, 7f. – Vgl. dazu die Ausführungen des ersten Kapitels.
[130] *Rorty*, Wahrheit und Fortschritt, 348.
[131] Vgl. *Elshtain*, 144–147.
[132] Vgl. *Chartier*, 271–274.

ihre Instanz (theologisch oder anderweitig) zu bestimmen ist, bezeichnet Vergebung die Möglichkeit, gerade im Angesicht der eigenen Sünde fortbestehen und weiter handeln zu können, und gestattet eine größere Ehrlichkeit gegenüber der eigenen Vergangenheit, in der das, was man seinen Opfern „schuldig geblieben ist" (aber auch das, was man seinen Vorbildern verdankt), als bleibende Verpflichtung fortwirkt.[133] Damit wird natürlich die Angewiesenheit auf diejenigen, an denen ich mich versündigt habe und die mir erst vergeben müssen, also deren „Autorität" eingeräumt. Doch erfordert diese, anders als Rorty fürchtet, nicht Unterwerfung, sondern Anerkennung und Dankbarkeit, vor allem aber verpflichtet sie auf Begegnung und Gespräch.

Der aus einer „mythischen" Großerzählung gewonnene und in abstrakter Gegenüberstellung zu menschlicher Handlungsfähigkeit verharrende Sündenbegriff erklärt demgegenüber den egozentrisch-monologischen Charakter und die Tendenz zur Selbstimmunisierung von Rortys Projekt.[134] Um dessen Irritationsfähigkeit und Lernbereitschaft ist es jedenfalls schlecht bestellt, wenn hinter jedem Hinweis auf einen tiefsitzenden „Systemfehler" der Appell an eine außermenschliche Autorität und Erlösungsmacht vermutet wird. Als Konsequenz davon bestreitet Rorty etwa die Notwendigkeit, nach dem Holocaust unser Selbstverständnis einer tieferen Revision zu unterziehen,[135] verkündet die Entstehung der westlichen liberalen Demokratien als die letzte notwendige „*Begriffs*-Revolution"[136] des politischen und sozialen Denkens, und hält demnach die globale Ausdehnung der westlichen Errungenschaften bei nur geringfügigen internen Korrekturen für ausreichend. Im interkulturellen Dialog lässt der Erfahrungsvorsprung des Westens ohnehin keine interessanten Beiträge aus den nichtwestlichen Kulturen erwarten, und obwohl sich dieser Erfahrungsvorsprung der langjährigen Unterdrückung des Nicht-Westens verdankt, hält Rorty ihn dadurch nicht etwa für diskreditiert, sondern gerade für das geeignete Mittel, um noch die negativen Auswirkungen des Westens zu beheben.[137] Damit wiederholt sich ein Problem, das bereits an früherer Stelle in Rortys philosophischem Programm auftauchte (und so seine nur unzureichende Lösung

[133] Vgl. *Gunn*, 415f.

[134] Zwar lassen sich bei Rorty selbst Ansätze eines „Sündenbewusstseins" finden, etwa in der selbstkritischen Haltung der Ironikerin, doch bleiben diese auf den Privatbereich beschränkt; vgl. *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 150; *Rorty/Nystrom/Puckett*, 63. Auch Elemente der Dankbarkeit, die z.B. bei der „Entgötterung" des starken Dichters (als Alternative zu seiner bloßen Privatisierung) aufscheinen (vgl. *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 79–83; *ders.*, Essays on Heidegger and Others [Philosophical Papers; vol. 2], Cambridge 1991, 48), bleiben gegenüber dem Ideal eigenmächtiger Selbsterschaffung im Hintergrund; vgl. *J. M. Bernstein*, De-Divinization and the Vindication of Everyday Life: Reply to Rorty, in: TFil 54 (1992) 668–692, 675–677.

[135] Vgl. *Rorty*, Wahrheit und Fortschritt, 252f., Anmerkung 7.

[136] *Rorty*, Kontingenz, Ironie und Solidarität, 114 (Hervorhebung im Text).

[137] Vgl. *Rorty*, Philosophy and Social Hope, 273; *ders.*, Philosophie & die Zukunft, 97f.; *ders.*, Universalist Grandeur, 139.

offenbart): Ähnlich wie im Falle des starken Dichters besteht auch für das amerikanische beziehungsweise westliche antiautoritäre Projekt Rortys besonders in seiner zivilreligiösen Einkleidung die Gefahr, selbst autoritär zu werden, ohne dass sich dies nun durch eine Privatisierung eindämmen ließe.

***

Anstatt einer politischen Identitätsstiftung unter seinen intellektuellen Standesgenossen zu dienen, hat Rortys zivilreligiöses Eintreten für Nation und Patriotismus viele potentielle Bündnispartner im linken Lager vor den Kopf gestoßen und somit das intendierte Ziel pragmatisch verfehlt.[138] Vertreter der verfassten Religionen wiederum muss seine Weigerung, den Religionsgemeinschaften einen Ort in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zuzugestehen, ebenso abschrecken, wie sie seine pragmatistische (US-amerikanische) Zivilreligion nur als direkte Konkurrenz wahrnehmen können.[139] An den Bündnismöglichkeiten, die so im Keim erstickt werden, sollte Rorty aber eigentlich gelegen sein: Im Rahmen seiner identitätspolitischen Entwürfe tritt er (interessanterweise wiederum ausgehend von der Ablehnung der Sünde als „Reinheitsforderung") für das Stiften „unreiner", heterogener Bündnisse und Kampagnen als Alternative zu ideologisch auf Linie gebrachten Großbewegungen ein.[140] Über Rorty hinausgehend lässt sich darin ein internationales politisches Identitätsangebot sehen, das den Verhältnissen der Globalisierung nicht unbedingt auf eine „bessere", aber zumindest auf andere Weise begegnen könnte als der von ihm favorisierte Nationalstaat.[141] Außerdem sollte es allein schon um der Unreinheit willen schwerlich von vornherein ausgeschlossen sein, dass sich an solchen Bündnissen und Kampagnen die institutionalisierten Religionsgemeinschaften oder Teile von ihnen beteiligen: An dem politischen Mobilisierungspotential von Religionen im positiven wie im negativen Sinne wird man gegenwärtig ohnehin in keinem Fall vorbeikommen.

[138] Vgl. *R. J. Bernstein*, 126 f.; *Trachtenberg*, 205.
[139] Vgl. *Schieder*, 116; *Wolterstorff*, 137 f.; *Boffetti*, 30.
[140] Vgl. *Rorty*, Stolz, 53 f. und 107–118.
[141] Vgl. *S. Derpmann* [u. a.], The Liberal Ironist between National Pride and Global Solidarity, in: *A. Vieth* (Hg.), Richard Rorty. His Philosophy Under Discussion (8. Münstersche Vorlesungen zur Philosophie 2004), Heusenstamm 2005, 55–63.

ThPh 82 (2007) 46–64

Wissenschaftstheorie und Theologie

Von Kurt Hübner

1. Grundzüge der Entstehung und Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 20. Jahrhundert

Wissenschaftstheorie im engeren, heute gebräuchlichen Sinne des Wortes ist eine in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandene, eigene philosophische Disziplin. Sie konnte erst in Erscheinung treten, als die empirischen Wissenschaften die Welt in einen ständigen und unermesslichen Wandel versetzten, wie es ihn in dieser Form und Geschwindigkeit niemals zuvor gegeben hat. Und doch konnte, all dieser Erfolge ungeachtet, das mit der Philosophie seit der Antike in die Welt gekommene intellektuelle Gewissen, jedes Gegebene oder Erkannte auf seine geistigen Grundlagen hin zu befragen, damit nicht zum Schweigen gebracht werden. Freilich, alle echte Erkenntnis sollte nun den so genannten Erfahrungswissenschaften vorbehalten sein – aber was ist, worauf beruhte deren Erfahrung? Das war die grundlegende Frage, aus der sich nun die Theorie der Wissenschaften entwickelte.

Diese Erfahrung, so meinte man zunächst, sei uns ursprünglich durch die Sinne gegeben. Also musste sie letztlich auf sinnliche Erfahrung zurückzuführen sein, oder, anders ausgedrückt: Alle Sätze wissenschaftlicher Erfahrung und auf sie gestützter Erklärung mussten letztlich ihre Beglaubigung in so genannten Basissätzen haben[1], die einzelne Sinneserfahrungen und Beobachtungen beschrieben. Aber die durch die Sinnesfelder gegebene Erfahrung war nur die eine Stütze; die andere bestand darin, diese Erfahrungen in logische Zusammenhänge miteinander zu bringen. Aus diesem Grunde bediente sich der schließlich die Mitte des vorigen Jahrhunderts weitgehend beherrschende so genannte logische Positivismus, demzufolge alle zur Erfahrung hinzukommenden oder sie mitkonstituierenden logischen Zusammenhänge offen gelegt werden müssten, einer formalen Logik, die weit über die klassische Logik hinausgeht und in einer bestimmten, formalen Zeichensprache ausgedrückt wird. Man musste also diese Zeichensprache beherrschen, wenn man Texte, die einen wissenschaftlichen Sachverhalt sowohl in seiner streng empirischen wie streng formallogischen Gestalt zum Ausdruck bringen sollten, überhaupt lesen zu können. Hier dienten als Vorbild die in mathematisch-logischer Sprache abgefassten Texte der Physik, die als Ideal exakter und allein wahrer wissenschaftlich-empirischer Erkenntnis galt.

Der Glaube des logischen Positivismus, in den Basissätzen die entscheidende empirische Grundlage für empirische Verifikationen oder Falsifika-

[1] Ursprünglich „Protokollsätze" genannt.

tionen gefunden zu haben, wurde jedoch schon 1934 von K. Popper erschüttert, als er darauf hinwies, dass es niemals absolute Verifikationen wissenschaftlicher Aussagen gibt, weil deren Überprüfung stets theoretische Annahmen vorausgehen, die nicht im selben Kontext überprüft werden können. So werden z. B. Naturgesetze als Allsätze formuliert wie „Alle Körper unterliegen dem Fallgesetz", dass jedoch wirklich alle Körper dem Fallgesetz unterliegen, lässt sich nicht nachprüfen, sondern das wird a priori angenommen. Aber wenn auch Popper wissenschaftstheoretisch absolute Verifikationen bestritt, so glaubte er doch an absolute wissenschaftliche Falsifikationen. Denn eben weil Naturgesetze All-Sätze sind, genügt nach Popper schon eine einzige Abweichung, um solche Sätze zu widerlegen.

Später zeigte sich aber, dass generell Basissätze, mögen sie verifizierend oder falsifizierend sein, mehr oder weniger zahlreiche, a priori gesetzte, theoretische Voraussetzungen haben, so dass Poppers Versuch, wenigstens bei Falsifikationen absolute wissenschaftliche Gewissheit zu erlangen, als gescheitert betrachtet werden musste. Bei diesen Voraussetzungen handelt es sich genauer um eine Reihe apriorischer Festsetzungen: z. B. Festsetzungen über die Geltung und das Funktionieren der bei der Bildung von Basissätzen verwendeten Messinstrumente; Festsetzungen darüber, wie aus einzelnen Basissätzen durch Induktion zur Formulierung von Naturgesetzen fortgeschritten wird, weil ja Induktion, als eine quasi unendliche Extrapolation, alle Erfahrung überfliegt; Festsetzungen bei der Herstellung einer axiomatischen Ordnung, wodurch Gruppen von Naturgesetzen, die ihrerseits in der schon angezeigten Weise auf Festsetzungen beruhen, zu umfassenden Theorien zusammengefasst werden; und schließlich Festsetzungen, um nur dieses noch zu nennen, mit denen anhand von gemachten Experimenten über die Annahme oder Verwerfung von Theorien entschieden wird. Es wird dabei darüber mitentschieden, wie man es mit den einzelnen oder dem gesamten Netz von Festsetzungen hält, die jeweils zu Verifikationen oder Falsifikationen im gegebenen Fall geführt haben.[2] Zusammengefasst: Es gibt im Bereiche der exakten empirischen Wissenschaften überhaupt keine absoluten, allein durch Erfahrung und formale Logik bestimmte Verifikationen oder Falsifikationen.

Gleichwohl wäre es ein Irrtum zu meinen, die bezeichneten Festsetzungen beraubten wissenschaftliche Theorien letztlich ihres empirischen Gehaltes. Weit entfernt, diesen zu opfern, dienen sie vielmehr im Gegenteil dazu, ihn überhaupt erst sichtbar zu machen. Dies sei an einem einfachen Beispiel erläutert: Geht man wie Newton von der Festsetzung aus, dass der Weltraum euklidisch ist, dann ergibt sich empirisch, dass in ihm Gravitationskräfte wirken; und geht man wie Einstein von der Festsetzung aus, dass es sich bei ihm um einen gekrümmten Raum handelt, dann ergibt sich empi-

[2] Zu einer systematischen Aufschlüsselung aller hier relevanten Festsetzungen vgl. *K. Hübner*, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 4. Auflage Freiburg i. Br. 1993.

risch, dass in ihm keine Gravitationskräfte wirken. Es ist also weder eine empirische Tatsache, dass der Raum euklidisch ist und in ihm Gravitationskräfte wirken, noch dass er gekrümmt ist und keine solchen Kräfte in ihm wirken, sondern empirisch sind allein metatheoretische Sätze dieser Art: Wenn die und die apriorischen Festsetzungen gemacht werden, dann hat das die und die empirischen Folgen. Nicht also in der Theorie, sondern erst in der ihr zugeordneten Metatheorie erscheint die Realität.

Dass der wissenschaftlichen Naturerkenntnis apriorische Festsetzungen zugrunde liegen, hatte nun zwar schon Kant gelehrt. Aber erstens hat er diese auf eine sehr enge Gruppe, die so genannten apriorischen Grundsätze der Erfahrung, begrenzt, und zweitens hatte diese Gruppe für ihn eine transzendentale Bedeutung, womit gemeint ist, dass nur unter ihrer Bedingung die Einheit eines Ich-Bewusstseins und damit überhaupt Erkenntnis möglich sei. Da man nun aus Gründen, die hier nicht zu diskutieren sind, eine solche transzendentale Festlegung auf bestimmte apriorische Grundsätze ablehnte, sich aber andererseits in der angezeigten Weise herausstellte, dass für den Erkenntnisprozess in den empirischen Wissenschaften weit mehr apriorische Festsetzungen Verwendung finden, als Kant ahnte, so stellte sich die Frage, wie nun diese zu begründen sind, oder wie unter ihnen, da sie ja nicht wie bei Kant notwendig festgelegt sind, eine Auswahl getroffen werden kann. Oder noch anders ausgedrückt: Gibt es ein Kriterium dafür, welche apriorischen Festsetzungen man unter anderen möglichen für geeigneter halten kann, die Wirklichkeit im rechten Licht zu sehen? Zum Beispiel kann es sein, dass eine Theorie den ihr zugeordneten Gegenstandsbereich einfacher oder umfassender oder sowohl einfacher wie umfassender erklärt. Aber abgesehen davon, dass, wenn man sich aus diesem Grunde für eine bestimmte Theorie entscheidet, dabei die metaphysische Vorstellung zugrunde liegt, die Natur sei nach dem Kriterium der Einfachheit konstruiert, wäre doch damit über die Wahrheitsfrage nichts entschieden, weil eine Theorie auch dann falsch sein kann, wenn sie alles in ihrem Umkreis Auftretende befriedigend erklärt, weil nach den Gesetzen der Logik auch aus Falschem Wahres folgen kann (nur niemals aus Wahrem Falsches).

Hier erwies sich nun die Wissenschaftsgeschichte als ein unerlässliches Hilfsmittel, die Begründungsfrage des apriorischen Teils jeder Theorie zu untersuchen. Zwar versuchte man z.B. in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an der London School of Economics, insbesondere vertreten durch I. Lakatos, einen allgemeinen, streng gültigen methodischen Rahmen zu entwickeln, nach dem der einzelne Forscher bei seiner Theorienbildung fortschreiten müsse. Es zeigte sich aber anhand vieler historischer Beispiele, dass, hätten sich die Forscher an diese Methodik gehalten, ihre großen und anerkannten theoretischen Entwürfe gar nicht zustande gekommen wären.[3]

[3] Vgl. z.B. *Hübner*, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 5. Kapitel.

Das lag nicht zuletzt daran, dass an diesen fundamentalen Entwürfen nicht nur Vorstellungen ihres engeren, wissenschaftlichen Rahmens, sondern auch allgemein solche aus dem kulturhistorischen Umfeld beteiligt waren. Vor allem war dies dann der Fall, wenn, wie man es heute zu bezeichnen pflegt, so genannte Paradigmenwechsel stattfanden, also Wandlungen in den allgemeinen theoretischen Grundlagen einer zu einer gegebenen Zeit vorliegenden Menge miteinander zusammenhängender Theorien. Beispiele hierfür bieten der Übergang vom Ptolemäischen zum Kopernikanischen Weltbild, von der Aristotelischen zur Newtonschen Physik, und wieder von dieser zur Relativitätstheorie und Quantenmechanik. Es ist schierer positivistischer Aberglaube zu meinen, dies alles sei nur die Folge immer weiter vordringender, rein empirischer Erkenntnis gewesen.

Beschränken wir uns hier auf einige Bemerkungen zur Entstehung der Relativitätstheorie und Quantenmechanik, also auf jene Zeit, wo metaphysische oder theologische Gründe, um nur diese zu nennen, bereits weitgehend in Misskredit geraten zu sein schienen und der Zeitgeist schon von dem allgemeinen Glauben beseelt war, insbesondere in den empirischen und exakten Naturwissenschaften läge der einzige, unverfälschte und unmittelbare Zugang zur Wirklichkeit. In Wahrheit haben aber bei dieser Entstehung gerade metaphysische und theologische Vorstellungen eine entscheidende Rolle gespielt. So war bei der Entstehung der Speziellen Relativitätstheorie (SR) im Streit Einsteins mit Lorenz und Fitzgerald von entscheidender Bedeutung, dass Einstein im Gegensatz zu diesen hinsichtlich der Maxwellschen Lichttheorie an der klassischen Behauptung über die Gleichberechtigung aller Inertialsysteme festhielt, dafür aber die klassischen Ideen von Raum und Zeit opferte. Die Begründung dafür war aber keine empirische, sondern eine teils religiös-metaphysische, teils erkenntnistheoretisch-philosophische. Religiös-metaphysisch war Einsteins tiefempfundene Überzeugung, dass die Natur die göttliche Harmonie widerspiegle und daher einen auch für die Vernunft begreiflichen, logischen und durchgehenden Zusammenhang aufweise. Diese Harmonie müsse auch in der Physik zu finden sein. Daher könne auch ein in ihr auftretender Widerspruch zweier so bedeutender und bewährter Theorien, wie es die klassische Mechanik (Gleichberechtigung aller Inertialsysteme) und die Maxwellsche Theorie des Lichts sind, nicht dadurch beseitigt werden, dass man Prinzipien der einen zugunsten der anderen opfere. In seiner SR glaubte er aber beide miteinander versöhnt zu haben, und dies war der eigentliche Grund dafür, dass er die SR für wahr hielt. Dafür opferte er die klassische Raum-Zeit-Vorstellung mit der erkenntnistheoretischen, also keineswegs empirischen Begründung (ist doch eine erkenntnistheoretische Aussage eine solche *über* und keineswegs *auf Grund* von Erfahrung), dass die Ideen eines absoluten Raumes und einer absoluten Zeit kein Gegenstand der Erfahrung sein könnten. Für den gegenwärtigen Zusammenhang ist es aber von entscheidender Bedeutung, dass Einsteins Glaube an die göttliche Harmonie der Welt seinen Ursprung in der Vorstellungswelt der Renaissance

hatte, die u. a. bereits Kepler, Galilei und Spinoza leitete. Auf diese Herkunft hat Einstein auch immer wieder ausdrücklich hingewiesen.[4]

Auch beim Übergang von der speziellen zur allgemeinen Relativitätstheorie (AR) spielte kein Experiment eine entscheidende Rolle; er bestand vielmehr im Wesentlichen in der immanenten und folgerichtigen Fortsetzung der bereits entwickelten metaphysisch-religiösen und philosophisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen sowie ihrer entschlossenen Anwendung auf die bereits vorliegende Physik. Es zeigte sich nämlich, dass, wie vorher die klassische Mechanik und Maxwellsche Lichttheorie, so nunmehr die SR und die klassischen Gravitationsgesetze nicht miteinander zu vereinbaren waren. Und wieder sah sich Einstein in der Überzeugung herausgefordert, dass die Physik auch diesen Widerspruch überwinden, dass sie auch hier der vorausgesetzten harmonischen Einfachheit und Einheit der Natur entsprechen müsse. Und wieder verband er diese Idee mit erkenntnistheoretischen Überlegungen. Das Ergebnis war die Einführung nicht-euklidischer, gekrümmter „Raum-Zeit-Welten" und die Formulierung der allgemeinen Feldgleichungen der AR, denen entnommen werden kann, welche Krümmung die Raum-Zeit jeweils in Abhängigkeit von einer gegebenen Massenverteilung hat, und welche kräftefreien Bewegungen vom Standpunkt des jeweiligen Bezugssystems zu beobachten sein werden. Damit gelang es Einstein, die klassische Gravitationstheorie in ein relativistisches System umzuformen und damit diesem einen weiteren, entscheidenden Teil der klassischen Physik harmonisch einzufügen.[5]

Insgesamt kann man also von geistesgeschichtlichen, philosophischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der SR und AR sprechen, und das Gleiche gilt nun auch für diejenigen der Quantenmechanik. Der Grundgedanke der Quantenmechanik, dass der Ort und der Impuls eines Teilchens nicht gleichzeitig gemessen werden können (Unschärferelation), wurde von N. Bohr durch den Grundsatz definiert, dass, physikalisch gesehen, Sein „Gemessen-Werden" bedeutet, Substanzen also nicht etwas von der Messung Unabhängiges sind. Demgegenüber beharrte Einstein auf der klassischen Überzeugung, dass physikalische Substanzen Eigenschaften wie Ort und Impuls haben, unbeschadet dessen, ob sie gemessen werden. Hier handelte es sich, genauer besehen, um eine ontologische Differenz: Für Bohr sind Substanzen durch ihre Relationen definiert, während Einstein an der klassischen (aristotelischen) Vorstellung festhält, dass es primär Substanzen sind, die in Relationen zueinander stehen. Im Übrigen wandte sich Einstein gegen den statistischen Formalismus der Quantenmechanik mit dem Verdikt: „Gott würfelt nicht."

Die geistesgeschichtliche Herkunft von Einsteins ontologischer Grundanschauung wurde bereits thematisiert. Eine solche lässt sich aber auch bei

[4] Vgl. *K. Hübner*, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 2. Kapitel, 3.
[5] Vgl. ebd.

Bohr nachweisen. Ausdrücklich bezog er sich auf die Philosophen S. Kierkegaard und W. James. Beschränken wir uns hier auf Kierkegaard: Habe er nicht gelehrt, dass die Bestimmung des Subjekts dieses zum Objekt mache und damit das Subjekt als solches ausschalte, während der Versuch, daraus wieder zum Subjekt zurückzukommen, nun seine Betrachtung als Objekt unmöglich mache? Ja, habe nicht Kierkegaard auch ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Übergang von der Bestimmung des Subjekts als Objekt nicht selbst objektivierbar sei? Es wäre aber ein Irrtum, wollte man meinen, Einsteins Berufung auf Gott sei weniger überzeugend als Bohrs philosophische Erwägungen. So könnte man u.a. einwenden, dass die Beziehung zwischen einem Subjekt und dessen Objektivierung, die Kierkegaard im Auge hat, etwas anderes sei als die Beziehung zwischen Messinstrument und Messobjekt, die doch Bohr meint, denn diese könnte ja auch stattfinden, ohne dass ein Beobachter anwesend sei. Zudem handelt es sich bei Messungen nur um einen besonderen Fall des der Quantenmechanik allgemein und entscheidend zugrunde liegenden Gedankens, dass nicht zuerst irgendwelche materiellen Substanzen da sind, die dann zueinander in Beziehung treten, sondern dass Substanzen nur durch solche Beziehungen überhaupt definiert sind. Von einem Subjekt ist hierbei nirgends die Rede. Doch geht es im gegebenen Zusammenhang nicht um die Frage der Rechtfertigung sei es der Einsteinschen oder Bohrschen metaphysisch-religiösen beziehungsweise philosophisch-erkenntnistheoretischen Argumente, sondern es geht allein darum zu zeigen, dass eben solche bei der quantenmechanischen Theorienbildung eine entscheidende und unerlässliche Rolle gespielt haben.

Bei der Entstehung der SR, der AR und der Quantenmechanik handelt es sich nur um Beispiele für die Form, in der sich allgemein Wissenschaftsgeschichte abspielt. Der wissenschaftliche Fortschritt besteht demnach nicht allein darin, dass sich der Erfahrungsreichtum ständig erweitert, sondern auch darin, dass sich die apriorischen Festsetzungen und Rahmenbedingungen, kurz, die einzelnen Bausteine des Erfahrungssystems „Wissenschaft" wandeln, und zwar keineswegs nur unter dem Druck neuer empirischer Erkenntnisse.

Und doch liegt diesem nicht nur ständig wachsenden, sondern sich auch in der angezeigten Weise immer wieder in seinen apriorischen Entwürfen und Rahmenbedingungen bis zum radikalen Paradigmenwechsel wandelnden Wesen „Wissenschaft" eine fundamentale Auffassung von Wirklichkeit zugrunde, die sich niemals verändert hat, weil sie zur Definition des Phänomens „Wissenschaft" selbst gehört, wie es spätestens seit dem 17. Jahrhundert existiert. Eine solche grundlegende und allgemeine Auffassung von Wirklichkeit nennt man Ontologie, d.h. Allgemeine Lehre vom Sein. Dem vorgegebenen Zusammenhang entsprechend beschränke ich mich hier auf die der Naturwissenschaft zugrunde liegende Ontologie und wähle aus dieser drei Punkte aus:

1. Die materielle Welt der Natur und die ideelle Welt des Menschen sind streng voneinander geschieden, was eine Wechselwirkung wie z. B. den psychophysischen Parallelismus nicht ausschließt. 2. Die materielle Natur wird durch Naturgesetze bestimmt. 3. Gegenstand und Begriff sind streng voneinander unterschieden.

So gesehen kann man die Ontologie der Naturwissenschaft auch als ein Erfahrungssystem bezeichnen; es ist gleichsam die Sprache, in der sie gesprochen wird, und es war ein fundamentaler Paradigmenwechsel, als sie sich im 17. Jahrhundert endgültig durchsetzte. Nun hat sich aber am Beispiel Einsteins gezeigt, dass trotz dieses fundamentalen Paradigmenwechsels noch wichtige Elemente vorangegangener Paradigmata bei der theoretischen Begründung seiner neuen Physik eine entscheidende Rolle gespielt haben. Zu dieser Erkenntnis gekommen, stellte sich nun der Wissenschaftstheorie als ein zentrales Problem der Begründung von Wissenschaft zwingend die Frage: Welche Erfahrungssysteme sind ihr im Sinne des Paradigmenwechsels vorausgegangen und welche Bedeutung haben sie heute noch für das Selbstverständnis von Wissenschaft?

2. Die Entdeckung der mythischen Wirklichkeitsvorstellung als ein Thema der Wissenschaftstheorie

Im Laufe des 20. Jahrhunderts, als sich eine zunehmende, kritische Distanz zur modernen technisch-wissenschaftlichen Kultur einstellte, wandte sich das Interesse allmählich außereuropäischen, vom mythischen Denken geprägten Kulturen zu. Dies geschah zunächst vornehmlich auf dem Gebiet der Ethnologie, wobei insbesondere die ritualistisch-soziologische[6] und die strukturalistische Deutung des Mythos[7] erwähnt seien, aber auch auf dem Gebiet der Philosophie, genauer derjenigen des damals noch virulenten Kantianismus, der das durch die Ethnologie Entdeckte aus der Sicht des Transzendentalismus zu beurteilen suchte[8]. Eine herausragende Rolle spielte in diesem Zusammenhang aber auch ein neu erwachtes, nicht zuletzt von Hölderlins Dichtung inspiriertes Interesse am klassischen europäischen Mythos, also demjenigen der Griechen.[9] Am Ende war es aber doch die sich aus der Wissenschaftstheorie entwickelnde Selbstkritik der modernen Wissenschaft, die zu einer vollständig neuen und dem vom wissenschaftlichen Denken geprägten Zeitgeist entgegengesetzten Ergebnis hinsichtlich des Mythos geführt hat.[10]

---

[6] U. a. seien die Forscher F. M. Cornford, G. Murray, B. Malinowski und M. Mauss genannt.

[7] Als führender Vertreter gilt C. Lévy-Strauss.

[8] Vgl. *E. Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken, Darmstadt 1953.

[9] U. a. seien W. F. Otto, K. Kérenyi und M. Eliade erwähnt.

[10] Vgl. *Hübner*, Die Wahrheit des Mythos.

Zählen wir zunächst einige, das mythische Erfahrungssystem kennzeichnende Punkte auf, wobei der analoge Zusammenhang zwischen der mythischen und der wissenschaftlichen Ontologie erkennbar wird: 1. Für den Mythos bilden im Gegensatz zur Naturwissenschaft das Ideelle und das Materielle eine unlösliche Einheit. Alles Ideelle nimmt sogleich eine materielle Gestalt an, z.B. die Liebe diejenige der Aphrodite oder die fernblickende Weisheit diejenige Apollos; und umgekehrt wird alles Materielle eben dadurch zu einem Ideellen, dass es personifiziert wird: So wirkt in jedem einzelnen fruchtbaren Feld die Erdgöttin Demeter. 2. Was in der Naturwissenschaft die Naturgesetze sind, sind im Mythos die so genannten Archaí, also Ursprungsgeschichten. In ihnen wird jeder regelmäßige, sich stets wiederholende Ablauf im Naturgeschehen auf ein ursprüngliches, nicht datierbares Urereignis zurückgeführt, z.B. der Wechsel der Jahreszeiten auf den Mythos vom Raub der Proserpina durch Hades, demzufolge es Winter ist, solange sie bei ihm weilt, und es Frühling wird, wenn sie ihn wieder verlässt. So gibt es für jedes naturgesetzliche Geschehen eine Geschichte, die ihm zugrunde liegt. „Mythos" bedeutet ja „Wort", „Erzählung", „Geschichte", wie überhaupt der Mythos wesentlich narrativ ist, alles Erklären also bei ihm auf dem Erzählen von Geschichten beruht. 3. Der Mythos unterscheidet nicht, wie die Naturwissenschaft, den allgemeinen Begriff von dem ihn repräsentierenden Gegenstand. So war z.B. die Morgenröte, die man sah, nicht ein einzelner Fall der Morgenröte, sondern es war die Göttin Iris, und dieses individuelle Wesen war stets anwesend, wo Morgenröte zu beobachten war.[11] (Vielleicht ist hier die Erinnerung von Nutzen, welche Mühe es später Plato bereitet hat, diesen Unterschied von allgemeinem Begriff – er nannte ihn Idee – und ihn repräsentierenden Gegenstand verständlich zu machen, der uns heute so selbstverständlich erscheint.)

Diese kurze Skizze der dem Mythos zugrunde liegenden Ontologie vermag auf den ersten Blick den Eindruck des ganz im Geiste der wissenschaftlichen Ontologie erzogenen Menschen nur noch zu bekräftigen, der Mythos beziehe sich auf eine Art Märchenwelt. Ein solcher Eindruck beruht aber auf dem bornierten Vorurteil, es sei bewiesen, dass die wissenschaftliche Ontologie mit der Wirklichkeit übereinstimme, also wahr, diejenige des Mythos aber ein bloßes Phantasiegebilde, also falsch sei. Dieses zu behaupten ist längst zur Denkgewohnheit geworden, so dass nicht einmal mehr die Frage gestellt wird, wie dies zu beweisen ist. Für einen solchen Beweis gäbe es aber nur folgende Möglichkeiten: Man würde erstens nachweisen, dass es eine empirische Widerlegung der mythischen Ontologie

[11] Auf die heute unter manchen Ethnologen verbreitete Meinung, der hier paradigmatisch verwandte Mythos der Griechen unterscheide sich grundlegend von außereuropäischen Mythen, kann ich an dieser Stelle nicht näher eingehen, erachte sie aber für unhaltbar. Vgl. hierzu auch *Th. Bargatzky* [u. a.], Die Ethnologie und die urproduktive Gesellschaft, in: Sociologia Internationalis (1999), Band 37, 91–113; Orare est laborare – Das religiöse Vermächtnis der urproduktiven Gesellschaft, in: Erwägen-Ethik (2003), Band 14/1, 3–16.

gäbe oder zweitens eine rationale Widerlegung oder drittens eine praktische Widerlegung.

Zum ersten: Es gibt ebenso wenig eine empirische Widerlegung der mythischen Ontologie, wie es eine empirische Begründung der wissenschaftlichen Ontologie gibt. Handelt es sich doch bei beiden um apriorische Festsetzungsrahmen, eben Erfahrungssysteme, innerhalb welcher alle Erfahrung interpretiert wird. Zum zweiten: Eine rationale Widerlegung der mythischen Ontologie könnte doch nur darin bestehen, dass man sie entweder als der Vernunft widersprechend oder als nicht widerspruchsfrei ansähe. Aber wie will man beurteilen, was der Vernunft widerspricht? Wo hat man jenen für sich bestehenden Maßstab, genannt Vernunft, an dem gemessen man eine Antwort auf diese Frage geben könnte? Was aber die Widerspruchsfreiheit betrifft, so wird man vergeblich der mythischen Ontologie einen Verstoß gegen eine solche nachzuweisen suchen. Ihre fundamentale Wirklichkeitsbeschreibung ist schlichtweg eine nur andere als diejenige der wissenschaftlichen Ontologie. Nun zum dritten: Die praktische Widerlegung besteht hauptsächlich in dem Hinweis darauf, dass erst die Wissenschaft bestimmten Zwecken zu entsprechen vermochte, die sich die Menschen seit je gesetzt haben, die aber eben erst im wissenschaftlichen Zeitalter, insbesondere auf dem Gebiete der Technik, verwirklicht werden konnten. Diese Auffassung übersieht nicht nur, dass die meisten durch die Wissenschaft erfüllten Zwecke überhaupt erst durch sie geweckt wurden, sondern auch und vor allem, dass sich substantiell die im Umkreis des Mythos gesetzten Zwecke aus dem numinosen Umgang mit den Göttern ergaben. Die ganze Praxis des täglichen Lebens, der Umgang der Menschen miteinander, alles Tun und Handeln, in der Polis wie im Kult, war dadurch bestimmt. Der Umgang mit der Natur, der sich ohne Rücksicht hierauf nur aus bloßen Zwecken der Sterblichen ergibt, stand im Verdachte der Hybris. Woher nähme man nun den Maßstab, wollte man die menschlichen Zwecksetzungen einer wissenschaftlich-technischen Welt als diejenigen einer mythischen überlegen beurteilen? Will man den Verdacht der Hybris, in dem die technisch-wissenschaftliche Welt steht, zurückweisen, muss man auch den ganzen mythischen Zusammenhang zurückweisen, in dem er seine Wurzel hat, also auch die mythische Ontologie; aber eben dies ist, wie gezeigt, weder empirisch noch mit Hinweis auf Vernunft oder Rationalität möglich. Es gibt jedoch viele Anzeichen, dass uns dieser Verdacht der Hybris, des Ausuferns wissenschaftlich-technischer Zwecksetzungen, allmählich mehr und mehr umtreibt, auch wenn die allgemeine Meinung noch weit davon entfernt ist zu erkennen, wohin uns dies letztlich führt.

Der wissenschaftstheoretische Vergleich zwischen der wissenschaftlichen und mythischen Ontologie lässt sich nun verallgemeinern: Ontologien der bezeichneten Art sind prinzipiell gleichberechtigt. Dies nenne ich das erste Toleranzprinzip, weil es noch ein weiteres gibt, worauf ich später zurückkomme. Eben wegen dieses Toleranzprinzips bleibt aber die Frage, warum

die eine Ontologie die andere abgelöst hat, unbeantwortbar. Es gibt ja, wie gezeigt, weder empirische noch rationale noch praktische Gründe dafür. Was immer wir historisch erklären mögen, es wird immer innerhalb eines der großen Erfahrungssysteme erklärt werden. Der Übergang von einem solchen Erfahrungssystem zu einem anderen bleibt unerklärbar. In dieser Hinsicht kann man sagen: Geschichte geschieht einfach.

Bisher haben sich die vorliegenden Ausführungen ausschließlich im Bereich der Wissenschaftstheorie bewegt – ist doch die Erkenntnis von der Gleichberechtigung des wissenschaftlichen mit dem mythischen Erfahrungssystem selbst eine wissenschaftstheoretische, weil sie auf einem Vergleich der wissenschaftlichen mit der mythischen Ontologie beruht. Man darf aber nicht übersehen, dass ein solcher sich aus der Theorie der Wissenschaften ergebender Vergleich nur in der Außenbetrachtung des Mythos möglich ist. Nur in dieser stellt er sich als ein Erfahrungssystem unter anderen möglichen dar. Geht man aber von der Außenbetrachtung zur Innenbetrachtung über, versetzt man sich in einen innerhalb des Mythos lebenden Menschen, dann hat dieser es in seinem Verständnis mit numinosen Erfahrungen zu tun, die nicht im Rahmen eines vom Menschen a priori gesetzten Entwurfes die Bedingung ihrer Möglichkeit haben, wie es ein Erfahrungssystem ist, sondern in denen auf die eine oder andere Weise ein Numinoses erscheint, also etwas Absolutes.

Das klassische Beispiel dafür ist die Epiphanie, die Erscheinung eines Gottes, die im griechischen Mythos eine solche Rolle spielt. Indem er erscheint, tritt er aus der Verborgenheit in die Unverborgenheit heraus. Deswegen bestand für die Griechen Wahrheit nicht in der Übereinstimmung eines vom Subjekt im Rahmen eines a priori gesetzten Erfahrungssystems Gedachten mit der Wirklichkeit, sondern sie bestand in jener Unverborgenheit, griechisch aletheia, in der das eigentlich Wirkliche, das Objekt als ein Gott, sich dem Subjekt von sich aus offenbart. Die Erkenntnis des Gottes ist also eine absolute, weil sie durch ihn allein gesetzte Erkenntnis ist. Als z.B. der athenische Gesandte, aus Sparta zurückgekehrt, berichtete, ihm sei auf seiner Reise in einer abgelegenen Berggegend Pan erschienen und habe sich darüber beklagt, im athenischen Kult vernachlässigt zu werden, da kam niemandem Zweifel an dieser Geschichte, und so habe man auch, wie Herodot erzählt, unverzüglich dem Pan ein Heiligtum errichtet. Gibt es einen Zweifel an einer Epiphanie, so hat sie für diejenigen, die zweifeln, gar nicht stattgefunden. Sie ist entweder eine absolute Erfahrung, oder es gibt sie nicht.

Geht man also von dem wissenschaftstheoretischen Vergleich zwischen dem wissenschaftlichen und dem mythische Erfahrungssystem zur Innenbetrachtung eines mythischen Erfahrungssystems über, dann verlässt man endgültig die dem wissenschaftlichen Denken zugrunde liegende Idee eines mehr oder weniger beliebigen Rahmens von apriorischen Festsetzungen, also eines vom Menschen letztlich selbst entworfenen Erfahrungssystems, und es eröffnet sich die Dimension absoluter Erfahrung.

Damit zeigt sich ein Widerspruch zwischen dem wissenschaftstheoretischen Toleranzprinzip einerseits, demzufolge es nur eine relative, nämlich auf eine bestimmte, a priori gesetzte Ontologie bezogene Erfahrung gibt, und der genuin mythischen Erfahrung andererseits, die keinen solchen vom Menschen gesetzten Bezugsrahmen kennt und folglich eine absolute Bedeutung beansprucht. Dieser Widerspruch löst sich indessen auf, wenn man die Grenzen erkennt, die dem bezeichneten Toleranzprinzip gesetzt sind. Wenn es nämlich behauptet, dass man die Wirklichkeit gleichberechtigt einmal unter dem Gesichtspunkt dieser, ein andermal unter dem Gesichtspunkt jener Ontologie betrachten kann, weil sie alle gleichberechtigt sind, so besagt das doch, dass man sie einmal unter dem Aspekt dieser, dann wieder jener Ontologie betrachten kann, dass also die Wirklichkeit einen aspektischen Charakter hat. Aber der Satz „Die Wirklichkeit hat einen aspektischen Charakter" ist ja, als eine allgemeinste Aussage über die Wirklichkeit, selbst ein ontologischer Grundsatz! Und folglich hat auch er, wie alle ontologischen, also von Menschen erdachten Sätze, *keine notwendige Geltung*, sondern gehört zum Bereich jener apriorischen Festsetzungen, die unser ganzes Dasein leiten, sobald wir uns innerhalb des wissenschaftstheoretischen Bereiches bewegen.

Fassen wir also zusammen: Das erste Toleranzprinzip behauptet die Gleichwertigkeit aller Ontologien, sie seien solche der Wissenschaft oder solche des Mythos. Keine von ihnen kann den Anspruch absoluter Geltung erheben. Der daraus folgende ontologische Grundsatz besagt jedoch, dass dieses Toleranzprinzip selbst auf einer Ontologie beruht, nämlich derjenigen vom aspektischen Charakter der Wirklichkeit. Dieser ontologische Grundsatz selbst aber hat, als ein ontologischer Grundsatz, keinen Anspruch auf eine absolute Gültigkeit. Daraus ergibt sich nun ein zweites Toleranzprinzip. Es lautet: In der Innenbetrachtung eines Erfahrungssystems gemachte numinose und daher absolute Erfahrungen müssen – prinzipiell – toleriert werden. Denn der Widerspruch gegen den Anspruch einer solchen absoluten Geltung wäre ja nur unter Berufung auf das erste Toleranzprinzip möglich, das aber selbst, wie bereits erwähnt, keine absolute Geltung hat, sondern nur dort gilt, wo man sich im Bereich von Ontologien, also Entwürfen des Menschen bewegt.

Wenn man daher heute das ontologische Denken, so wie es der Wissenschaft zugrunde liegt, zum Maßstab für rechtes Denken überhaupt macht, also in ihm den einzigen rechten Zugang zu Wahrheit und Wirklichkeit sieht und deswegen jede andere Art des Denkens wie das Mythische von vornherein als ein *sacrificium intellectus*, eine Opferung der Vernunft, zurückweist, so ist dem zu entgegnen: Das *sacrificium intellectus* besteht gerade darin, dass man das ontologische Denken der Wissenschaft selbst absolut setzt und so das Recht nicht ontologisch begründeter, nämlich numinoser Erfahrungen verkennt. Anders ausgedrückt: Die generelle Ablehnung einer absoluten Erfahrung mit Berufung auf eine angeblich allein und absolut gültige,

wissenschaftliche, nämlich ontologische Denkweise ist eine *contradictio in adiecto*, denn dann lehnt man ja den Mythos wegen der ihm eigentümlichen, für absolut gehaltenen Weise der Erfahrung unter Berufung auf eine angeblich selbst für unantastbar und absolut gehaltene Weise der Erfahrung ab, nämlich diejenige der Wissenschaft, obgleich diese selbst sich doch, ihrem ganzen Wesen nach, nur als eine hypothetisch gültige verstehen kann. Würde sich denn nicht heute jeder Wissenschaftler, der es wagte, seine Theorie als absolut und für alle Zeit gültig anzusehen, sogleich dem Verdacht unwissenschaftlichen Denkens aussetzen? Ich sage heute – denn längst sind die Zeiten vorbei, wo man mit Kant meinen konnte, eine physikalische Theorie wie diejenige Newtons oder genauer, die der Newtonschen Theorie zugrunde liegende allgemeine Ontologie des wissenschaftlichen Denkens besitze den Rang transzendentaler und damit apriorischer und absoluter Gültigkeit.

Nun könnte man vielleicht meinen, dass mythisches Denken heute in der westlichen Hemisphäre, all dieser wissenschaftstheoretischen Rechtfertigung ungeachtet, weitgehend erloschen ist. Dies aber ist unzutreffend. Es lebt auf die eine und andere Weise in der Kunst, der Musik[12] der Poesie[13], in zwischenmenschlichen Beziehungen, in der heutigen Naturschutzbewegung[14] und der Politik[15] fort, um nur diese Beispiele zu nennen, und es spielt, wie das Folgende zeigen wird, eine fundamentale Rolle innerhalb der christlichen Offenbarung.

3. Die Entdeckung der christlichen Offenbarung als ein Thema der Wissenschaftstheorie

Es mag verwunderlich sein, dass sich die Wissenschaftstheorie als Selbstreflexion der empirischen Wissenschaften zunächst mit dem Mythos und dann erst mit der christlichen Theologie beschäftigte. Doch sind die Gründe dafür ausschließlich historische. Wie bereits angemerkt, wandte sich das Interesse zunächst eher den unter den gegebenen Umständen ganz neuen und sensationellen Entdeckungen der ethnologischen Mythosforschung zu; als aber das Mythische im Zuge einer wissenschaftstheoretischen Selbstkritik des wissenschaftlichen Denkens (Toleranzprinzipien) in einem neuen, bisher ungeahnten Lichte erschien, wurde schließlich auch eine Neuaufnahme des alten, und, nach weitverbreiteter Meinung, seit der Aufklärung bereits zugunsten der empirischen Wissenschaft für entschieden gehaltenen Streites zwischen dieser und der Offenbarung unvermeidlich.

---

[12] Vgl. *K. Hübner*, Die zweite Schöpfung. Das Wirkliche in Kunst und Musik, München 1994.
[13] Vgl. *Hübner*, Die Wahrheit des Mythos, 1. Kapitel.
[14] Vgl. *W. Theobald*, Mythos Natur. Die geistigen Grundlagen der Umweltbewertung, Darmstadt 2003.
[15] Vgl. *K. Hübner*, Das Nationale. Verdrängtes, Unvermeidliches, Erstrebenswertes, Graz 1991.

Im Lichte der wissenschaftstheoretisch interpretierten Mythos-Forschung wurde nun erkennbar, dass zahlreiche und substantielle Elemente der Offenbarung eine mythische Form haben. So ist mythisch schon der Gedanke, dass die Schöpfung durch Gottes Wort zustande kommt, weil, wie bereits erwähnt, mythisch das Materielle und das Ideelle eine Einheit bilden und folglich das gesprochene Wort Wirklichkeit hervorbringt. Es sei nur daran erinnert, dass in allem Kult, sei er mythisch oder christlich, die Anrufung des numinosen Wesens zu seiner Anwesenheit führt. Eine mythische Form haben aber auch die im Kult dargebotenen Gegenstände, besonders diejenigen der Eucharistie, wo der Wein in das Blut Christi und das Brot in seinen Leib verwandelt werden. Dabei ist die Verwandtschaft mit antiken Theoxenien offensichtlich. Des Weiteren ist die Eucharistie eine mythische Arché, ein Ursprungsereignis also, das ständig identisch wiederholt wird, in diesem Fall das Ursprungsereignis des letzten Abendmahls. Mythisch ist ferner sowohl die Idee der Erbsünde wie die Idee der Erlösung von der Erbsünde. Dies spricht Paulus in voller Klarheit aus, wenn er sagt: „Wie nun durch die Sünde des Einen die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, so ist auch durch die Gerechtigkeit des Einen für alle Menschen die Rechtfertigung gekommen" (Röm 5,18). Der Mythos bietet eine Fülle von Beispielen gleicher Struktur. Man denke nur unter anderem an das Verbrechen des Tantalos, das sich in einer Kette ähnlicher Verbrechen wie eine Krankheit innerhalb seiner Sippe fortpflanzte. Auch hier hat also das Ideelle des Verbrechens und der Schuld eine materiell-substantielle Bedeutung. Und ebenso kennt auch der Mythos die Entsühnung durch einen Vertreter des betroffenen Geschlechts. Man denke nur an Ödipus: Durch seine Untat wurde die ganze Polis von Unheil befallen, durch sein Sühneopfer konnte sie davon wieder befreit werden. Mythisch ist schließlich, worauf ebenfalls bereits hingewiesen wurde, die Epiphanie, die Erscheinung eines Gottes, im gegebenen Fall Christi, in der Gestalt eines Menschen. (Die meisten mythischen Epiphanien haben diese Form.) Für ein solches mythisches In-der-Welt-zur-Erscheinung-Kommen sind auch die Engel ein eindeutiges Indiz, übernehmen sie doch innerhalb des christlichen Glaubens die Funktionen der mythischen Götter als Boten, Schützer, Helfer, Deuter und Vollstrecker des göttlichen Willens.

Man kann daher allgemein sagen: Wann immer und wie immer sich Gott oder Göttliches in der Welt zeigt und für den Menschen sinnlich erfahrbar wird (wie insbesondere im Kult), da geschieht dies in der Form des Mythischen. Die mythische Welt lebt also in der christlichen Offenbarung, wenn auch in neuer Deutung und in neuem Gewand, weiter fort, und der vorchristliche Mythos erweist sich so als eine Vorstufe des christlichen. Insofern gibt es keinen christlichen Glauben ohne Mythos, wenn auch, wie der griechische Mythos zeigt, es einen Mythos ohne Glauben gibt. In all dem liegt, dass die christliche Offenbarung sich gleichsam der Sprache und der Form des Mythischen bedient. Und doch ist sie andererseits etwas fundamental vom Mythos Verschiedenes.

Meistens wird dieser Unterschied im Monotheismus gesehen, wohingegen der Mythos polytheistisch sei. Aber schon Schelling hat dieses Kriterium angezweifelt. Unterscheide nicht auch der Mythos einen höchsten von den ihn umgebenden Göttern, und liege zumindest Ähnliches nicht auch christlich vor, wenn man die Trinität und die Schar der Engel bedenke? Der entscheidende, zumindest schärfste Unterschied liegt also an anderer Stelle begründet, nämlich darin, dass sich im Mythos alles innerweltlich abspielt, der christliche Gott aber als Weltschöpfer etwas absolut Transzendentes, ein *deus absconditus* ist und nur insoweit er mit dem Menschen kommuniziert, also auf die eine oder andere Weise in der Welt zur Erscheinung kommt, in dieser bezeichneten Weise mythische Formen annimmt.

Damit erhält christlich alles Mythische, wie es sich innerhalb der Erscheinungswelt generell unter dem Begriff des Numinosen zusammengefasst zeigt, einen gegenüber dem genuin Mythischen verschiedenen Sinn. So unterscheiden sich schon die Engel, bei aller formalen Ähnlichkeit mit den mythischen Göttern von diesen dadurch, dass sie zugleich innerweltliche Vermittler der absoluten Transzendenz des einen Gottes oder von ihm gleichursprünglich wie Adam abgefallene Dämonen sind. (Man denke an die Schlange, die Adam und Eva verführte.) Engel und Dämonen dieser Art sind dem Mythos unbekannt. Insbesondere stellt das dem Mythos so vertraute Numinose in der Natur als Zeichen eines Gottes – der heilige Hain, der Témenos, mag hier als Beispiel gelten – im Lichte der Offenbarung ein Numen, ein Zeichen des Schöpfergottes, dar. So schreibt Paulus: „Denn Gottes unsichtbares Wesen, das ist seine ewige Kraft und Gottheit, wird seit der Schöpfung der Welt ersehen aus seinen Werken [...]" (Römer 1,20). So kann mythisches Welt- und Naturerleben durchaus in Kraft bleiben und erhält doch einen ganz anderen und dem Mythos gegenüber neuen Sinn, indem es zum Abglanz des einen, transzendenten Schöpfergottes wird. „Im farbigen Abglanz haben wir das Leben", sagte Goethe[16], und wenn er damit auch auf die Urphänomene verwies, die sich darin gleichsam spiegeln, so zielte er damit doch auf etwas, was als mythisches Numen Gottes verstanden werden kann.

Wie der absolut transzendente Gott, der *deus absconditus*, so ist aber auch die Heilsgeschichte, die doch das eigentlich Substantielle des Christentums ist, dem Mythos vollkommen fremd, und das schon deswegen, weil sie nicht nur in diesem Gott ihren Anfang und ihr Ende hat, sondern auch, weil damit überhaupt die Welt anders als in Schöpfungsmythen einen absoluten Anfang und ein Ende hat. Zwar ist auch hier noch Mythisches zu erkennen, nämlich insofern, als die Heilsgeschichte als solche, wie alles Mythische, eine narrative Verfassung hat. (Das Christentum ist keine Lehre theoretischer Sätze, wie es z.T. noch die Gnosis verstand.) Aber der Inhalt dieser Geschichte ist so wenig ein Mythos wie derjenige der Engel, trotz ihrer mythischen Form.

[16] Faust, V, 4727.

Sieht man also von den mythischen Elementen ab, die bereits Gegenstand der wissenschaftstheoretischen Betrachtung waren, so ist das wissenschaftstheoretisch Neue an der Offenbarung, dass das in ihr in Erscheinung tretende Absolute gleichsam eine Radikalisierung jener Absolutheit darstellt, die sich in mythischen Epiphanien zeigt.

Um dies deutlich zu machen, sei noch einmal an das dem mythischen Gott eigentümliche Absolute erinnert: Es besteht darin, dass seine Erkenntnis nicht durch irgendwelche von der Subjektivität a priori gesetzte Bedingungen in Erscheinung tritt und damit stets, wie jede andere Erkenntnis dieser Art auch, nur relativ gilt, sondern umgekehrt, dass er, indem er sich dem Subjekt offenbart, indem er aus seiner Verborgenheit heraustritt, also a-lethés wird, alle Bedingungen subjektiver und damit prinzipiell stets zweifelhafter Erkenntnis durch seine *majestas* auslöscht. Nur in diesem, allein im numinosen Bereich liegenden Erkenntnisprozess wird mythische Erkenntnis als eine absolute verstanden. Dessen ungeachtet haben aber reine Mythen keinen festen Bestand, teils, weil das mit ihnen verbundene Numinose mit dem geschichtlichen Schicksal einer Gemeinschaft, z. B. einer Polis, unlöslich verbunden ist, die sich vollständig aus ihrem Ursprung als Arché versteht – man denke an Pallas Athene als mythische Substanz Athens –, teils, weil die Natur, in der es zur Erscheinung kommt, verschieden ist – man denke z. B. nur an den Unterschied zwischen den griechischen und den germanischen Naturmythen. Damit hängt es auch zusammen, dass kein Mythos beansprucht, allgemein gültig, der wahre zu sein, und dass es auch oft innerhalb verschiedener Mythen einen Austausch von Gottheiten geben kann (z. B. durch kriegerische Erweiterung des Landbesitzes.) An der absoluten Bedeutung der mythischen Numina im gegebenen, historisch-naturhaften Zusammenhang ändert das nichts. Sie sind – in der Außenbetrachtung – die Elemente jenes als reiner Mythos definierten Erfahrungssystems, das auf einer nicht durch die Subjektivität und ihre stets fragwürdigen, apriorischen Entwürfe begründeten Ontologie beruht.

Ganz anders liegt aber der Fall im Rahmen der christlichen Offenbarung. Die Absolutheit des transzendenten Gottes ist eine radikale, eben weil er zwar in mythischer Form zur numinosen Erscheinung kommen kann, im Gegensatz zum mythischen Gott aber in seiner Eigentlichkeit ausschließlich jenseits allen weltlichen Wandels ist. Aber eben wegen dieser Transzendenz spielt auch, im Gegensatz zum Mythos, der Zweifel an der Offenbarung und ihr Wettstreit mit anderen Religionen eine für den Glauben eigentümliche Rolle. Der Glaube an den *deus absconditus* und seine Heilsbotschaft nährt sich nicht so leicht wie der Umgang mit mythischen Göttern an den Numina der sichtbaren Wirklichkeit. Wie schon bemerkt und wie es auch dem zitierten Paulus-Wort entnommen werden kann, sind diese zwar sein „Abglanz", von denen man auf ihn zurückschließen kann, wenn man glaubt, aber er ist in ihnen nicht unmittelbar gegenwärtig wie der Gott des Mythos. Man muss schon glauben, um überall den Schöpfergott am

Werke und ihn damit bestätigt zu sehen. Zwar ist, wenn geglaubt wird, die Betroffenheit durch die Offenbarung von derselben Erkenntnisform wie diejenige einer mythischen Epiphanie; der Weg geht im Vernehmen der göttlichen Botschaft vom Objekt zum Subjekt, nicht umgekehrt wie in der profanen Erkenntnisweise. Christliche Offenbarung ist also ebenfalls eine absolute, wenn auch in dem bezeichneten Sinne radikal absolute Erfahrung. Aber eben als solche ist sie dem Gläubigen nicht in jedem Augenblick gegenwärtig, sie muss immer wieder auf verschiedene Weise, besonders durch den Kult, aktiviert werden, ja, es kann auch sein, dass er sich schmerzlich von ihr verlassen fühlt und an ihr verzweifelt – wofür die Leidensqualen Christi ein Zeugnis sind: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt 27,46). Dieser Zweifel hat aber nichts mit jenem theoretischen Zweifel zu tun, der dem wissenschaftlichen Denken eigentümlich ist und heute üblicherweise an der christlichen Offenbarung geübt wird. Diesen hier anzuwenden wäre gleichsam eine *metábasis eis állo génos*, genauer eine Transposition in eine dem Glauben ganz fremde und im Sinne der aufgeführten Toleranzprinzipien keineswegs übergeordnete Ontologie.[17] Der genuine Zweifel am christlichen Glauben ist daher auch nicht Zeichen des Protestes gegen die Aufhebung der von der Subjektivität ausgehenden Erkenntnisbedingungen (als vermeintliches *sacrificium intellectus*), sondern Ausdruck der Verlassenheit von der göttlichen Gnade, durch welche die Offenbarung gespendet wird. Die Epiphanie, das Numen, das Heraustreten eines mythischen Gottes aus seiner Verborgenheit, mag Gründe oder keine Gründe haben – das In-Erscheinung-Treten des verborgenen, radikal absoluten Gottes hingegen ist reine Gnade und mit der Heilsgeschichte unlöslich verbunden.

Nun durchdringt zwar das radikal Absolute der christlichen Offenbarung als Gnade die menschliche Vernunft, doch da diese Vernunft, wie die vorangegangenen Betrachtungen gezeigt haben, eher nur eine zunächst unbestimmte Disposition ist, mannigfaltige Inhalte, genauer verschiedene formale, ontologische Grundlagen ihrer weitläufigen Betätigung anzunehmen, so wird das Vernehmen der göttlichen Botschaft niemals ganz ohne Störung durch solche ihr fremden Erkenntnisformen möglich sein. Deswegen sagt Paulus: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie ich erkannt bin" (1. Kor 13,12). Diese Störung spiegelt sich auf verschiedene Weise: Zum ersten darin, dass wir in den Texten des Neuen Testaments auf Ungereimtheiten und Widersprüche stoßen, da sie von zwar Erleuchteten, aber doch eben nur Menschen geschrieben wurden. Zum zweiten darin, dass es mehrere Jahrhunderte dauerte, bis das Ungeheure der Offenbarung vollends begriffen wurde und die Auslegung der Heiligen

[17] Es wäre so ähnlich, als zweifelte man am Wirklichkeitsgehalt eines Landschaftsgemäldes, indem man eine entsprechende Fotografie dagegenhielte.

Texte schließlich auf den Konzilien zu Nizäa und Konstantinopel zu einem kanonischen Ende kam. Zum dritten darin, dass die Vernunft, eben wegen ihrer zunächst unbestimmten Disposition, die Offenbarung immer nur im Zusammenhang geschichtlich gegebener, ontologischer Paradigmata und von diesen bestimmter, alles umfassender Lebensverhältnisse aufzunehmen vermag. Daher erscheint das Christentum in jeder geschichtlichen Epoche gleichsam in einem anderen Licht, ohne dass dabei, seit seinem kanonischen Abschluss, seine Grundsubstanz, sein katechetischer Kern, angetastet werden musste. Zum vierten darin, dass sich zwar auch dieser änderte, wenn auch nur in jenen Grenzen, in denen noch zweifelsfrei von Christentum geredet werden kann. Zum fünften kann aber auch ein Zweifel in der Existenz anderer Religionen, als es die christliche ist, begründet sein, wie es in Lessings berühmter „Ring-Parabel" zum Ausdruck kommt.

Betrachten wir kurz diese Formen des Zweifels und der theologischen Kritik. Erstens: Die Vernunft ist zwar nur die allgemeine Disposition zu einer geistigen Betätigung auf allgemeinen ontologischen Grundlagen, kann also in verschiedener Weise in Erscheinung treten und tätig werden. Dessen ungeachtet ist ihr unveräußerliches Kriterium die formale Logik. Nur was sich nicht widerspricht, kann überhaupt verstanden werden. Deswegen sagt auch Paulus: „Ich will beten mit dem Geist und will auch beten mit dem Verstand" – der ja essentiell logisches Denken ist –; „ich will Psalmen singen mit dem Geist und will auch Psalmen singen mit dem Verstand. Wenn du Gott lobst im Geist, wie soll der, der als Unkundiger dabei steht, das Amen sagen können auf dein Dankgebet? Ich will in der Gemeinde lieber fünf Worte reden mit meinem Verstand, damit auch ich andere unterweise, als zehntausend Zungen" (1. Kor 14, 15–16,19). Zweitens: Wenn es so lange dauerte, bis es zur endgültigen kanonische Fassung der Offenbarung kam, so liegt das in der bereits angezeigten Weise daran, dass unvermeidlicherweise die göttliche Vernunft zwangsläufig zunächst mit der menschlichen auf die eine oder andere Weise interferierte, wie ja auch überhaupt durch sie die adamitische Existenz des Menschen zwar im Prinzip durchbrochen, aber bis zum Jüngsten Tage noch nicht endgültig ausgeschaltet ist. Drittens: Zur Erläuterung sei nur daran erinnert, wie sich das Christentum in der Antike dem Hellenismus anverwandelt hat, dass es spezifische Erfahrungsweisen des Christentums im Mittelalter und in den folgenden Epochen bis zur Gegenwart gegeben hat, wo es nun darum geht, den modernen Humanismus mit seinen demokratischen und wissenschaftlich-technologischen Erscheinungsformen nicht etwa aufzuheben, sondern, auf der Grundlage von Rationalität und Vernunft der Offenbarung, von den exzentrischen, man könnte auch sagen: egozentrischen Abwegen abzubringen, auf die er geraten ist, und mit dem Christentum zu versöhnen. In allen solchen Fällen bedeutet „Auslegung des Christentums" nicht Auslegung seiner ewigen Wahrheit, die zumindest der Intention nach alle christlichen Kirchen verbindet und unangetastet bleibt, sondern vernünftige Auslegung seiner

Wirksamkeit in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Viertens: Mit den Änderungen des katechetischen Kerns in jenen Grenzen, in denen noch zweifelsfrei von Christentum geredet werden kann, sind die orthodoxe Kirche und die seit der Reformation entstandenen christlichen Kirchen gemeint, doch ist hier nicht der Ort, diese Unterschiede, etwa im Rahmen der ökumenischen Bewegung, zu diskutieren. Fünftens schließlich: Wie die vorangegangenen Untersuchungen zeigen, kann, wohlverstanden, die Existenz anderer Religionen insoweit keinen Anlass zum Zweifel am christlichen Glauben geben, als es sich bei ihnen um gar keine Offenbarungsreligionen handelt, weil sie substantiell metaphysisch begründet sind. Als Beispiele seien der Hinduismus und Buddhismus erwähnt, deren beider Kern die ausschließlich metaphysisch begründete Lehre vom Samsâra, der ewigen Wiederkehr des Menschen in verschiedener Gestalt und in Abhängigkeit von seinem vorangegangen Leben ist. Es sei nur daran erinnert, dass die Argumente für diese Lehre eine auffallende Ähnlichkeit mit denjenigen für Leibnizens Metaphysik haben. Was nun aber die beiden anderen Offenbarungsreligionen betrifft, die jüdische und diejenige des Islam, so reflektiert sich in ihnen aus christlicher Sicht, und bei aller ihnen entgegengebrachten Achtung, die durch den *status corruptionis* bedingte, substantielle Verkennung der Tragik menschlicher Existenz in ihrer Verstrickung durch die Erbsünde und damit ihre fundamentale Angewiesenheit auf göttliche Liebe und Gnade.[18]

Wir müssen uns aber abschließend noch einmal dem theoretischen Zweifel an der Offenbarung zuwenden, und zwar nicht in seiner eher vulgär-aufklärerischen Form, sondern soweit er, der doch dem wissenschaftlichen Denken eigentümlich ist, zunehmend im Rahmen der Theologie selbst auftauchte.

4. Vom dogmatischen Gebrauch des empirischen Wissenschaftsbegriffs in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts

Die Geschichte dieses Irrwegs kann hier nur in wenigen Stichworten und an Hand einiger herausragender Beispiele zusammengefasst werden.[19] So versuchten A. von Harnack und E. Troeltsch unter dem Druck der vordringenden empirischen Wissenschaften das Christentum als ein kulturgeschichtliches Phänomen zu verstehen. Unter dem selben Druck suchten R. Bultmann und P. Tillich das Christentum von seinen mythischen Elementen zu befreien: Bultmann, indem er sie überhaupt eliminierte, Tillich, indem er darin einen gebrochenen von einem ungebrochenen Mythos

[18] Vgl. hierzu *K. Hübner,* Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen, Tübingen 2003. Zu einer ausführlichen Darstellung des Christentums als Offenbarungsreligion vgl. ferner *ders.*, Glaube und Denken. Dimensionen der Wirklichkeit, 2. Auflage Tübingen 2004.

[19] Eine ausführliche Darstellung findet sich in *K. Hübner,* Irrwege und Wege der Theologie, Augsburg 2006.

unterschied, wobei er den gebrochenen als auch für die Wissenschaft unentbehrlich betrachtete, den ungebrochenen aber als existentialphilosophische Symbole interpretierte. P. Teilhard de Chardin entwickelte seine Theologie auf der Grundlage der Naturwissenschaften. K. Rahner ging von Kants transzendentaler Begründung der empirischen Erkenntnis aus und suchte entsprechend den Glauben aus der transzendentalen Verfassung des Bewusstseins abzuleiten. W. Pannenberg stützte sich teils auf die Anthropologie als Grundwissenschaft des modernen Bewusstseins, teils auf die Wissenschaftstheorie, doch ohne deren letzte Phase als Selbstkritik des Wissenschaftsbegriffs zur Kenntnis zu nehmen.

In allen diesen Beispielen wird der grundlegende Unterschied zwischen dem Erkenntnisdenken im Rahmen der empirischen Wissenschaften und dem Erkenntnisdenken im Rahmen der Offenbarung nicht erkannt. Denn in allen diesen Beispielen wird irrtümlicherweise versucht, die Offenbarung entweder aus den Erkenntnisbedingungen der Subjektivität zu entwickeln oder in ihrem Lichte umzuinterpretieren. Zwar hat K. Barth im Gegensatz hierzu in aller Klarheit das Eigentümliche des Offenbarungsdenkens verteidigt und damit alle Versuche, wie er sich ausdrückte, aus dem Christentum eine „Religion" zu machen, verworfen, ja, sich dabei, wenn auch nicht ganz geglückt, wissenschaftstheoretischer Argumente bedient. Doch ist er in der Durchführung dieses Gedankens wieder in metaphysische Spekulationen hinsichtlich der Trinität zurückgefallen. Im Gegensatz dazu hat J. Ratzinger, heute Papst Benedikt XVI., das Problem bereits in voller Klarheit erkannt, um das es hier geht: Innerhalb der Offenbarung, so stellt er fest, ist die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt nicht eine solche, die vom Subjekt auf das Objekt zugeht wie in der wissenschaftlichen Erkenntnis. „Gotteserkenntnis und -bekenntnis ist ein aktiv-passiver Vorgang, sie ist nicht eine Konstruktion des Denkens [...], sie ist ein Akt des Betroffenseins, dem dann das Denken als Tun antwortet, dem es sich freilich auch verweigern kann."[20] So unterscheidet Ratzinger zwei Formen der Vernunft, die dennoch eine unlösliche Einheit bilden. Die eine betrifft das Denken des Subjekts und betätigt sich stets in einem geschichtlichen Zusammenhang; die andere betrifft das Begreifen der Offenbarung. Aber: „Die Vernunft wird ohne den Glauben nicht heil, der Glaube wird ohne die Vernunft nicht menschlich."[21] Damit hat Ratzinger die eigentliche Tiefe der Aufklärung erfasst, die man nicht erkannte, weil man sich mit einem rudimentären Vernunftbegriff begnügte.

[20] *Benedictus Papa, XVI. [J. Ratzinger]*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München 1982, 71.

[21] Ebd. 110.

ThPh 82 (2007) 65–96

Das radikal Böse

Der Zugang zur menschlichen Selbstverkehrung bei Kant und bei Luther[1]

Von Hans-Martin Rieger

„Die Moderne leugnet das Böse. Das ist ihre Lebenslüge. Immer, wenn sie vom Bösen redet – und davon redet sie durchaus –, redet sie in ihrer falschen, aber herrischen Sprache, als ginge es um missglückte soziale Konstellationen, um Unterprivilegierung oder Sozialisationsschäden." Mit dieser gewollt provokativen Aussage führen die Herausgeber Alexander Schuller und Wolfert von Rahden in den Aufsatzband „Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen" ein.[2] In der Tat lässt sich eine eigenartige Ambivalenz ausmachen: Auf der einen Seite steht die Frage nach dem Bösen wieder oben auf der theologischen, philosophischen, mittlerweile auch auf der soziobiologischen und neurophysiologischen und nicht zuletzt der politisch-wirtschaftlichen Diskursagenda. Der Stachel des Bösen ist aus der lebensweltlichen Realität nicht gewichen, und es gehört zur Krisenerfahrung des 20. Jahrhunderts, dies in äußerster Intensität vorgeführt zu bekommen. Die mythologische Rückkehr des Bösen ist nicht grundlos. Auf der anderen Seite ist das Böse in der Moderne ein vernachlässigtes Thema und insofern ein armer Teufel geworden, dessen abgründige Wirksamkeit durch solche Vernachlässigung jedoch nur zu gewinnen scheint. Man meint ihn mit allerlei empirischen Erklärungsversuchen oder wohlgemeinten Entmythologisierungsversuchen losgeworden zu sein, während er doch näher gar nicht sein kann.[3]

Die Diagnose, dass, ganz unabhängig davon, ob die Zeichen der Zeit auf Entmythologisierung oder mythologischer Wiederkehr stehen, vom Bösen wohl geredet, aber keineswegs Einsicht in seinen verschleiernden, die Wurzel des Menschseins betreffenden Wesenszug gewonnen ist – diese Diagnose steht in auffälliger Ähnlichkeit zur Diagnose Martin Luthers und zur Diagnose Immanuel Kants. Beide meinten jeweils für ihre Zeit feststellen zu müssen: Vieles Reden vom Bösen lässt das Dunkel des Bösen im Dunkeln, ganz entsprechend dem Sachverhalt, dass es das Wesen des Bösen ist, inkognito sein und wirken zu wollen.[4] – Um etwas Licht ins Dunkel zu bringen, wagten sich beide, der Theologe und der Philosoph, auf das Feld meta-empirischer Erkenntnis des Menschen.

---

[1] Vortrag im Rahmen des Habilitationsverfahrens an der Friedrich-Schiller-Universität Jena am 3. Januar 2006. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

[2] *A. Schuller/W. v. Rahden*, Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen, Berlin 1993, VII.

[3] Vgl. *L. Kolakowski*, Gespräche mit dem Teufel. Acht Diskurse über das Böse, München 1986.

[4] Vgl. *M. Luther*, Disputatio de iustificatione (1536), WA 39/1, 84,10f.: „Peccatum radicale [...] est incognitum hominibus in universo mundo." *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Akademie-Ausgabe VI, 20 (im Folgenden werden die Werke Kants nach der Akademie-Ausgabe, abgekürzt AA, zitiert).

Ich weise schon an dieser Stelle auf den historischen Sachverhalt hin, dass sowohl Luther als auch Kant dieser Enthüllungsversuch harsche Ablehnung eingebracht hat. Luther provozierte durch seine Pointe, jedes gute Werk als Sünde aufzufassen, den Widerstand damaliger Theologie und Kirche. Kant hingegen war mit der Zensur der preußischen Religionspolitik konfrontiert, so dass sein berühmter Aufsatz ‚Über das radicale Böse' nicht im heimischen Preußen, sondern im freien Ausland, also: in Jena erschien.[5] Es gehört allerdings zu den besonderen Begleitumständen von Kants Religionsschrift, dass jene, die dem damaligen freien Geist Jenas das Gepräge gaben, Goethe und Schiller, gerade auf das erste Stück über das radikal Böse mit Befremden und Ablehnung reagierten. Es gehört ebenfalls zu diesen Umständen, dass Kant aufgrund des Erscheinungsorts ohne Probleme die preußische Zensur hätte umgehen können, er dennoch aber darauf bestand, die Stücke der Zensurbehörde vorzulegen. Bemerkenswert ist, dass diese das erste Stück, den Aufsatz über das radikal Böse, nicht ablehnte. Sie stufte es nämlich als „nur nachdenkenden, untersuchungs- und unterscheidungsfähigen Gelehrten, nicht aber allen Lesern überhaupt, bestimmt u. genießbar" ein.[6]

Im Folgenden soll zunächst versucht werden, Luthers wie Kants Position etwas ‚genießbarer', das heißt: verstehbarer zu machen. Um sie für gegenwärtige systematisch-theologische Fragestellungen aufzuschließen, richtet sich das Interesse sodann auf das Erheben strukturell-begrifflicher Differenzen und Analogien. Dies geschieht dadurch, dass beide zunächst für sich in ihren Kontexten gehört werden, um dann anschließend eine wechselseitige Konfrontation vorzuführen. Im Unterschied zur älteren Diskussion um Kant als „Philosoph des Protestantismus" wird die geistes- und frömmigkeitsgeschichtliche Frage nach dem genetischen Beziehungsverhältnis Kants zu Luther zurückgestellt.[7] Denn auch für diese ergäbe sich, mit Rudolf Malter gesprochen, die erste Aufgabe, „die Grundstruktur des reformatorisch-lutherischen Denkens im Vergleich mit derjenigen des Kantschen Denkens zu entfalten".[8] Die Beantwortung der Frage, durch wessen Ver-

[5] Zu diesem historischen Kontext informiert zusammenfassend B. Stangneth in der Einleitung der Meiner-Ausgabe: *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, eingeleitet und herausgegeben von *B. Stangneth*, Hamburg 2003; außerdem: *P. Wagner*, Kant und die „Berlinische Monatsschrift", in: *D. Emundts*, Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung, Wiesbaden 2000, 60–79.

[6] Brief von J. E. Biester an Kant vom 6. März 1792 (AA XI, 329).

[7] Vgl. zu dieser Diskussion: *F. Paulsen*, Kant der Philosoph des Protestantismus, Kant-Studien 4 (1900), 1–31; *B. Bauch*, Luther und Kant, Leipzig 1904; zu den weiteren Teilnehmern der Diskussion vgl. die Liste bei *H.-O. Kvist*, Das radikal Böse bei Immanuel Kant, in: *W. Strothmann* (Hg.), Makarios-Symposium über das Böse. Vorträge der finnisch-deutschen Theologentagung in Goslar 1980, Wiesbaden 1983, 260, Anmerkung 123. Der Beitrag von Kvist bietet im Übrigen eine instruktive Übersicht über Kants Lehre vom radikal Bösen und der älteren Forschungsgeschichte.

[8] *R. Malter*, Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungsgeschichte des Kantischen und des reformatorischen Denkens, in: *A. J. Bucher/H. Drüe* [u. a.] (Hgg.), Bewußt sein. Gerhard Funke zu eigen, Bonn 1975, 145–167, 165. Ich folge letztlich der ebd. von Malter vorgeschlagenen Anweisung: „Wenn gilt, was zu zeigen wäre, daß sich die

mittlung Kant auf Luthers Begrifflichkeiten zurückgreifen konnte, gäbe ein eigenes Thema ab.[9]

1. Luther: Anthropologie der Daseinsmächte

1.1 Transmoralität

Bei aller Übereinstimmung mit der Tradition, die etwa darin besteht, das Wesen der Sünde in einem Moment des Mangels an ursprünglicher Gerechtigkeit *(defectus iustitiae originalis)* und in einem Moment der Begierde *(concupiscentia)* zu erblicken, zeichnet sich Luthers Stoßrichtung dadurch aus, das Wesen des Bösen nicht in der moralischen Dimension des menschlichen Handelns oder Nichthandelns zu suchen, sondern in einer Grundverkehrung des gesamten menschlichen Vermögens.

Um zu verdeutlichen, dass moralische Handlungen als Früchte einer tiefer sitzenden transmoralischen Sündhaftigkeit anzusehen sind, folgt Luther unter Berufung auf Augustin durchweg dem Bild vom Baum und seinen Früchten (Mt 7,17).[10] Diese transmoralische Tiefe der inneren Verkehrtheit impliziert eine ebenso tiefe Verborgenheit der Sünde, so dass für die Sündenerkenntnis nur gelten kann, dass „sie kein Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubt werden."[11]

Bereits hier, das sei unter dem Stichwort „Transmoralität" zunächst nur angedeutet, ergeben sich interessante begriffliche Ähnlichkeiten zu Kants Lehre vom Bösen. Denn dieser gebraucht das Bild vom Baum und seinen Früchten ebenfalls, um hinter die moralischen Handlungen auf eine Perver-

---

Lehre vom radikal Bösen konsequent aus der Grunddifferenz der Kantischen Philosophie aufweisen ließe, diese Grunddifferenz wiederum, zumindest zu einem Teil, aus dem reformatorischen Denken (in dessen kulturellem Umkreis Kant steht) verständlich werden würde, dann würde auch die unübersehbare Kongruenz der Lehre vom radikal Bösen mit der Lutherischen Sündenlehre in ihrem Ursprung deutlich werden und diese Kongruenz erwiese sich als mehr als nur eine zufällig-nebensächliche." Einen Vergleich tatsächlich durchgeführt hat *H. Schülke*, Kants und Luthers Ethik. Ein Vergleich unter besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Bösen, Greifswald 1937. Hinsichtlich Augustins Auffassung vom Bösen liegt ein neuerer Vergleich vor: *H. Rommel*, Zum Begriff des Bösen bei Augustinus und Kant. Der Wandel von der ontologischen zur autonomen Perspektive, Frankfurt am Main/Berlin [u.a.] 1997.

[9] Den Begriff des „radikal" Bösen soll Kant bei Baumgarten vorgefunden haben, so *J. Bohatec*, Die Religionsphilosophie Kants in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft". Mit besonderer Berücksichtigung ihrer theologisch-dogmatischen Quellen, Hamburg 1938, 269f. Den Begriff eines „Hangs" zum Bösen konnte er beim Neologen Spalding finden, so *F. Lötzsch*, Vernunft und Religion im Denken Kants. Lutherisches Erbe bei Immanuel Kant, Köln/Wien 1976, 208. Interessante philosophiegeschichtliche Erwägungen zur Herkunft der Grunddifferenz von sinnlicher und intelligibler Welt finden sich bei *N. Hinske*, Die Kritik der reinen Vernunft und der Freiraum des Glaubens. Zur Kantinterpretation des Jenaer Frühkantianismus, Jenaer philosophische Vorträge und Studien 14, Jena 1995, 9–12.

[10] Vgl. *Augustin*, Contra Adimantum Manichaei discipulum 26, MPL 42, 169 und unten, Anmerkung 30.

[11] Schmalkaldische Artikel III,1 (Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche [im Folgenden: BSLK], 10. Auflage Göttingen 1986, 434,9f.); vgl. WA 40/2, 369,27–30 (Enarratio Psalmi LI, 1532).

sion der Handlungsmaximen zurückzugehen.[12] Auch das Stichwort der Verkehrtheit, der *perversitas,* ist aufgrund des jeweiligen Gebrauchs bei Kant und Luther beachtenswert. Luther gebraucht es in der Heidelberger Disputation dazu, den erwähnten Tatbestand, dass alle menschlichen Werke Sünden sind, herauszustellen: Die *perversitas* besteht darin, dass der Mensch auch in seiner Moralität sich selbst sucht, anstatt Gott in allem Tun zu fürchten.[13] Wenn die Wurzel der Gottesfurcht fehlt, bleiben alle guten Werke des Menschen Sünde. Grund dafür ist ein im Menschsein und seiner Ausrichtung verwurzeltes transmoralisches Böses, das sich auch und gerade im moralisch Guten des Menschen verwirklicht.

Um diese erste grobe Skizze mittels einiger ausgewählter Werke Luthers zu verfeinern, verbleibe ich für die folgenden beiden Stichworte weitgehend beim frühen Luther der Römerbriefvorlesung und der *Disputatio contra scholasticam theologiam*, für die weiteren wird der Blick auf den späteren Luther der Auseinandersetzung mit Erasmus und der *Disputatio de homine* ausgedehnt.

1.2 Radikalität

Von der Radikalität des Bösen zu reden heißt auf das „radicale malum" zurückzugehen, auf die „radix mala", aus der nichts anderes erwachsen kann als ein böser Baum und böse Früchte.[14] Nun kann in der Scholastik zwar neben den mannigfaltigen Erörterungen zum *peccatum originale* im Zusammenhang der Frage nach den *causae peccati* auch Hochmut oder Gier als Wurzel der Sünde bezeichnet werden. Für Luther gilt aber, dass diese Wurzel nicht lediglich eine Anfälligkeit zur Sünde, mit Kant gesprochen ein *peccatum in potentia* darstellt,[15] so dass das Böse seine Verwirklichung erst im Handeln fände und, was entscheidender ist, die Erbsünde dementsprechend zwar eine gewisse *corruptio naturae* mit sich bringe, daneben aber unbeschwert von einem natürlichen Vermögen des Menschen, insbesondere seinem freien Willen, ausgegangen werden könne.[16] Es vermag daher nur einen ersten Zugang zu Luthers Kritik an den spätscholastischen Theologen abgeben, wenn er beanstandet, sie hätten die Sünde auf die Werke abgewälzt.[17]

---

[12] Vgl. RGV, 44f.

[13] WA 1, 358,5–7: „Haec autem tota est perversitas, scilicet sibi placere fruique seipso in operibus suis seque idolum adorare." Auch der Zusammenhang der Verkehrtheit mit der Selbstliebe *(amor sui)* ist beachtenswert. Luther wie Kant folgen hier einer Grundstruktur augustinischen Denkens.

[14] WA 56, 277,23; vgl. WA 40/2, 380,35f. Das *malum radicale* ist das *peccatum radicale.*

[15] Vgl. RGV, 40.

[16] Dazu und zum Folgenden vgl. *G. Ebeling*, Der Mensch als Sünder, in: *Ders.*, Lutherstudien, Band 3: Begriffsuntersuchungen – Textinterpretationen – Wirkungsgeschichtliches, Tübingen 1985, 74–107; *H. A. Oberman*, Spätscholastik und Reformation, Band 1: Der Herbst der mittelalterlichen Theologie, Zürich 1965; *L. Grane*, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio Contra Scholasticam Theologiam 1517, Kopenhagen 1962.

[17] WA 56, 276,6f., vgl. 282,15–18.

Bedeutender ist, dass seine Römerbriefvorlesung und die durch sie vorbereitete *Disputatio contra scholasticam theologiam* im Blick auf die Einschätzung dessen, was das natürliche Vermögen des Menschen vermag, letztlich als Konstruktion einer Gegenposition angesehen werden kann. Diese Gegenposition kann man sich entlang der Stichworte von Radikalität und Totalität klarmachen.

Der Ausdruck *peccatum radicale*, der wahrscheinlich ohne Vorbild in der Scholastik ist und von Luther in seiner Römerbriefvorlesung in der Auslegung zu Röm 4,7 auftaucht, enthält also schon ein ganzes Programm:[18] Die eigentliche Sünde und das eigentliche Böse liegen nicht im Handeln, sondern in jener *radix*, im *peccatum originale*. Luther zöge es vor, die *peccata actualia* als Früchte der Sünde zu bezeichnen, die eigentliche Sünde hingegen in der Wurzelsünde der sündigen Verkehrtheit zu erblicken, aufgrund derer alle an sich guten Handlungen in schlechten Gebrauch geraten.[19]

Interessanterweise taucht in diesem Zusammenhang der Auslegung von Röm 4,7 auch der für Kant zentrale Begriff des Hangs *(pronitas)* zum Bösen auf.[20] Er markiert für Luther nicht lediglich eine Potentialität oder eine Disposition zum Bösen, sondern eine positiv-willentliche Verkehrtheit gegen das Gute, neben welcher eine Willensfreiheit zu behaupten töricht wäre.[21] Die Wurzel des Bösen ist daher, das wäre schon im Blick auf Kant zu beachten, nicht eine Abwesenheit willentlicher Bestimmung, sondern eine positiv-willentliche Aversion: Sie ist „ein vollständiges Fehlen der gesamten Rechtschaffenheit und des Vermögens aller Kräfte sowohl des Körpers als auch der Seele und des ganzen inneren und äußeren Menschen. Obendrein auch der Hang zum Bösen, der Ekel gegenüber dem Guten, Widerwille vor Licht und Weisheit, die Liebe aber zu Irrtum und Finsternis, Flucht und Abscheu vor guten Werken, aber ein Jagen nach dem Bösen."[22]

1.3 Totalität

Luthers Kritik an der spätscholastischen Auffassung menschlichen Vermögens im Blick auf das Heil speist sich vor allem aus der Einsicht in die Totalität menschlicher Sünde. Neben allerlei Polemik zeigt sich das in einer differenzierteren Weise in seiner *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517).[23] Dort setzt er sich, beispielhaft in der Position Gabriel Biels, mit den Grundvoraussetzungen der spätscholastischen Lehre von den mensch-

[18] WA 56, 277,12 und 23; 283,6 und 15; 284,23; 285,16.
[19] Vgl. WA 56, 355,24–26; 8, 104,3 f.; 105,13 f.
[20] WA 56, 271,8; dann auch 312,10 f.
[21] WA 56, 279,17 f.
[22] WA 56, 312,8–13 (übersetzt); vgl. WA 18, 767,14–17.
[23] Die Disputation findet sich in WA 1, 224–228; im Folgenden wird nur die Thesennummer angegeben. Luther, der Biels Sentenzenkommentar schon in seiner Erfurter Zeit studiert hatte, konzentriert sich hier auf Sent. III dist. 27 q. un. art. 3 dub. 2 (Q), zur Debatte steht aber die gesamte Anthropologie Biels.

lichen Vermögen auseinander. Diese Lehre setzte a) die Fähigkeit der Vernunft, das Gute zu erkennen, und b) die Fähigkeit des Willens, sich dem anzuschließen, voraus.[24]

Unter diesen Voraussetzungen, geschützt außerdem durch die theologische Rahmentheorie, derzufolge das Heil ohnehin von der Akzeptanz Gottes abhängt, konnte Biel das menschliche Vermögen äußerst optimistisch einschätzen: Der menschliche Wille ist für ihn eine *potentia libera*, sich kontingent bestimmen, die Freiheit, Verschiedenes wählen zu können. Im Hintergrund steht die Überzeugung von der Selbstverantwortung des Menschen. Der freie Wille, der Herr seiner Akte ist und durch nichts gezwungen werden kann, ist aber auf ein Objekt angewiesen, das ihm von der Vernunft gezeigt wird.[25] Moralisch gut ist daher ein in Übereinstimmung mit der *recta ratio* vom Willen frei gewählter Akt.[26] Theologisch gewichtig ist nun, dass sich mit einem solchen moralisch guten Akt, näherhin mit einem Akt der Gottesliebe, der Mensch zum Gnadenempfang disponieren kann und soll. Biel bezeichnet das mit dem berühmt gewordenen *facere quod in se est*.[27] Dass der Mensch dazu fähig ist, ergibt sich aus dem skizzierten anthropologischen Ansatz von selbst: Wird Liebe bestimmt als *velle alicui bonum* und kann die rechte Vernunft nicht anders, als Gott als höchstes Gut zu bestimmen, dann ist Gott über alles zu lieben *(Deum velle esse Deum)* auch für den Willen ein solches Diktat der *recta ratio*, dem er folgen können muss.[28]

Luther verwirft einen solchen Ansatz schon von seiner Rahmenkonzeption her, welche eine dem Gegensatz der Totalitäten von Sünde und Gnade entnommene und insofern neutrale Anthropologie, in welche dieser Gegensatz dann lediglich als partiale Bestimmung nachgetragen wird, nicht zulässt.[29] Ziel ist es dann, im Einzelnen zu demonstrieren, dass beide Grund-

---

[24] Vgl. die Zusammenfassung bei *Grane*, 323. In der Römerbriefauslegung taucht die Auseinandersetzung insbesondere in der Auslegung zu Röm 8,3 auf. Dort spricht Luther dem Menschen als *incurvatus in se* ab, das Gute zu kennen und zu wollen. Der Mensch will nämlich in der Regel das eigene Gute, nicht das Gute *extra se*, nämlich Gott und den rechtfertigenden Christus: WA 56, 356,2–4; 279,22f.

[25] Sent. II dist. 25 q. un. art. 2 concl. 1 (G), vgl. ebd., concl. 2 (G): „Est voluntas libere volens aliquid ostensum sive praesentatum sibi per intellectum."

[26] Sent. II dist. 28 q. un. art. 1 not. 1 (D).

[27] Sent. II dist. 28 q. un. art. 2 concl. 1 (I): „Item: Voluntas ex suis naturalibus potest se disponere (faciendo quod in se est) ad gratiae susceptionem; non autem sic disponit se per actum deformen rationis dictamini; ergo per actum conformen. Ille autem erit moraliter bonus." Vgl. Sent. II dist. 27 q. un. art. 3 dub. 5 (Q).

[28] Vgl. Sent. III dist. 27 q. un. art. 1 not. 4 (G); ebd., art. 3 dub. 2 (Q). Dort tritt die Beweisführung beispielsweise als Syllogismus auf, dass der Wille jedem Diktat der Vernunft folgen kann, Gott über alles zu lieben nun ein solches Diktat der Vernunft ist, daher der Wille auch diesem folgen und dementsprechend Gott über alles lieben kann. In der Römerbriefvorlesung attackiert Luther diese Art von Schlussfolgerung explizit (WA 56, 359,13–21).

[29] Er scheint dabei bei Gregor von Rimini Schützenhilfe gefunden zu haben. Dieser hatte dem Menschen bestritten, außerhalb der Gnade Gutes tun beziehungsweise Gott über alles lieben zu können. Außerhalb der Gnade sind vielmehr auch an sich gute Werke böse. Biel referiert diese Position in Sent. II dist. 28 q. un. (A)! Vgl. dazu auch *Grane*, 150f., 187f., 206–210. – Ausgehend von der frühen Galaterbriefvorlesung wurde Luthers Auffassung auch als totus-homo-Betrachtung bezeichnet. Vgl. WA 2, 585f.; dazu und im Anschluss an W. Joest [u.a.] insbesondere *B. Hägg-*

annahmen der spätscholastischen Lehre falsch sind: Weder ist die Vernunft fähig, dem Willen das Richtige zu zeigen, noch ist der Wille fähig, sich dem zuzuwenden, was die Vernunft präsentiert (Th. 34). Außerhalb der Gnade ist der Wille nicht frei, sich dem zuzuwenden, was die Vernunft als gut präsentiert (Th. 10); hier ist es für ihn vielmehr charakteristisch, sich nach den falschen Vorschriften der Vernunft zu richten (Th. 14) und also lediglich das Kreatürliche wollen und lieben zu können. Die daraus folgende Beschreibung der menschlichen Grundsituation läuft dann nicht nur derjenigen Biels zuwider; sie findet die Tiefe sündiger Verkehrtheit vielmehr gerade dort, wo die spätscholastische Lehre meinte die Höhe menschlichen Vermögens meinte behaupten zu können: „Non potest homo naturaliter velle deum esse deum" (Th. 17). Der Mensch kann von Natur aus nicht wollen, dass Gott Gott ist; er möchte vielmehr, dass er Gott und Gott nicht Gott ist. Die weiteren Schlussfolgerungen liegen auf der Hand: Aus dem *facere quod in se est* können als Früchte nur Akte der Begierde und deshalb sündige Akte hervorgehen.[30]

Für den späteren Luther wird die an der scholastischen Theologie selbst gewonnene Überzeugung, der menschlichen Vernunft sei die Wurzel der Sünde und vollends das Heilmittel gegen sie verborgen, jedenfalls in systematischer Hinsicht in der Auffassung kulminieren, Sünde sei nicht nur totales Unvermögen, sondern zutiefst Unglaube. Die Wurzel- und Hauptsünde ist es dementsprechend, nicht zu glauben an den gekreuzigten und den Sünder rechtfertigenden Jesus Christus.[31] Hier findet sich die präzise Stelle, an der die Vernunft ihren Traum von der guten Natur des Menschen austräumen muss.[32] Positiv gewendet: Die Zuspitzung des rechtfertigungstheologischen Anliegens lutherischer Hamartiologie, welche darin zum Ausdruck kommt, Sünde theologisch als Aversion gegenüber dem rechtfertigenden Christus zu begreifen, begründet das Erfordernis eines christologisch fokussierten Zugangs zur Sündenerkenntnis.

1.4 Externität

Die Vorstellung von der Gefangenschaft des Willens fiel schon beim frühen Luther auf, der spätere wird von Machtmetaphern nicht weniger Gebrauch machen. Bei G. Ebeling hat dies dazu geführt, von einer „Anthropologie der Daseinsmächte" zu sprechen[33] – und in der Tat ist damit das

---

lund, Luthers Anthropologie, in: *H. Junghans* (Hg.), Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546, Band 1, Göttingen 1983, 63–76.

[30] Vgl. auch schon WA 1, 148,14–18 (Disputatio de viribus et voluntate homini sine gratia, 1516) – mit explizitem Rekurs auf Mt 7,17 in augustinischer Deutung.

[31] WA 39/1, 84,14f. (Disputatio de iustificatione, 1536). Im Rückgriff auf Joh 6,19 findet sich diese Ansicht schon in *De servo arbitrio*: WA 18, 782,12–14.

[32] Vgl. WA 39/1, 85,19–21 u. 86,12f. (Disputatio de iustificatione).

[33] *G. Ebeling*, Disputatio de homine, Lutherstudien Band 2, dritter Teil: Die theologische Definition des Menschen, Kommentar zu These 20–40, Tübingen 1989, 87f. In seiner *Disputatio de homine* (Text: WA 39/1, 174–180) bietet der Reformator in der Tat so etwas wie eine heilsgeschichtliche Definition des Menschen: Als *creatura Dei* steht der Mensch auf jeder Stufe seines

bezeichnet, was jedenfalls wirkungsgeschichtlich mit Luthers Lehre vom Bösen verbunden wurde. Für den zeitgeschichtlichen Hintergrund Kants wird das nicht unerheblich sein.

Verwiesen sei zunächst auf die zweite Strophe des Liedes „Nun freut euch, lieben Christen g'mein": „Dem Teufel ich gefangen lag, im Tod war ich verloren; mein Sünd mich quälte Nacht und Tag, darin ich war geboren; ich fiel auch immer tiefer drein, es war kein Guts am Leben mein, die Sünd hatt' mich besessen."[34] Verwiesen sei aber vor allem auf das der Neuzeit so anstößige Reiterbild in *De servo arbitrio*: Gott und der Satan kämpfen um den Menschen. Beherrscht und reitet ihn der Satan, so will und geht er, wohin der Satan will. Es steht also nicht in des Menschen Willkürfreiheit, sich den Reiter auszusuchen.[35] Nicht immer wurde freilich die zweifach kontextuelle Bestimmung beachtet: Hier geht es um die Auseinandersetzung um den freien Willen außerhalb der Gnade, und zwar um ihn als ein Vermögen, sich dem Heil beziehungsweise überzeitlichen Dingen zuzuwenden. Das heißt umgekehrt, dass in der Gnade sehr wohl von einer *cooperatio* des menschlichen mit dem göttlichen Willen auszugehen ist und dass im Blick auf moralisches Handeln und im Blick auf zeitliche Dinge die Rede von einem freien Willen zugegeben werden kann.[36]

Außerdem ist von neuzeitlichen Fragestellungen her zu berücksichtigen, dass für Luther die Gefangenschaft unter der Sünde nicht Zwang bedeutet; sie vollzieht sich nach und mit eigenem Willen des Menschen: Der Mensch ist Knecht aus eigenem Willen.[37] Für das Verwobensein von Schicksal und Schuld gilt, dass Gefangenschaft und Unentrinnbarkeit als ein Immerschon-eingestimmt-Haben in die Sünde zu denken sind. Dafür steht bei Luther der Sachverhalt, dass er neben den Begriff des *peccatum naturale* den Begriff des *peccatum personale* stellt.[38]

Die verschiedenartige Auseinandersetzung mit Erasmus und mit Gabriel Biel ist im Blick auf Kant deshalb aufschlussreich, weil Luther gegenüber

---

Daseins in der Relation zu einer unverfügbaren Macht, im *status corruptionis* befindet er sich dementsprechend unter der Macht des Teufels (Th. 22). Zu beachten wäre, dass und wie Luther die Vernunft, welche er in ihrer Hinordnung auf zeitliche Dinge als geradezu etwas Göttliches würdigt (Th. 4), auch nach dem Fall eine ausgezeichnete Größe sein lässt – aber eine beherrschte und eine zur eschatologischen Bestimmung des Menschen völlig untaugliche Größe.

[34] WA 35, 423,6–12.

[35] WA 18, 635,17–22.

[36] Vgl. WA 18, 638,4–11; 753,21–33. Damit ist noch nicht alles zu geschöpflichen Freiheit gesagt, vgl. zum Folgenden und zur Weiterführung der Interpretationen von R. Brandt und W. Behnk den Explikationsversuch von *M. Beiner*, Intentionalität und Geschöpflichkeit. Die Bedeutung von Martin Luthers Schrift „Vom unfreien Willen" für die theologische Anthropologie, MTS 66, Marburg 2000. Gegenüber einer einseitigen rechtfertigungstheologisch orientierten Interpretation der Anthropologie Luthers im Sinn der „totus-homo-Betrachtung" (vgl. oben, Anmerkung 29) findet sie bei Luther eine Strukturbeschreibung menschlicher Intentionalität, welche für eine empirisch-psychologische Betrachungsweise offen ist (vgl. weiter unten, Anmerkung 115).

[37] Vgl. WA 18, 709,15–36; v.a. 715,20.

[38] Vgl. dazu weiter *A. Peters*, Die Sünde und die Sünden zwischen Glaube, Bekenntnis und Erfahrung, in: *F. Beißer/ders.*, Sünde und Sündenvergebung. Der Schlüssel zu Luthers Theologie (Fuldaer Hefte 26), Hannover 1983, 32–79, 63f.

dem bei Erasmus wahrgenommenen, auf das Vermögen der Wahlfreiheit reduzierten Freiheitsbegriff den doppelstufigen Freiheitsbegriff der Scholastiker für weit annehmbarer hält. Denn dieser trägt dem Sachverhalt Rechnung, dass das Vermögen zu wählen vom Vermögen rechter Vernunfterkenntnis abhängig ist.[39] Das ist für Luther nicht zu vernachlässigen; denn die Gefangenschaft unter dem Satan geht mit der Blindheit der Vernunft einher, so dass der Mensch sich seines wahren Elends gar nicht ansichtig wird, er sich vielmehr für frei, glücklich und mächtig halten kann. Die Erkenntnis seiner Verhaftung im Bösen wäre schon der erste Schritt zu seiner Errettung, weil der Mensch dann nach dem barmherzigen Gott schreien würde.[40] Genau an dieser Stelle, gewissermaßen auf der ersten Stufe des überkommenen Freiheitsbegriffs, lokalisiert Luther die Aufgabe des Gesetzes: Gegenüber der Blindheit der Vernunft (und damit des Willens) dient es zur Erkenntnis menschlicher Verhaftung im Bösen; und zwar dadurch, dass es – so interpretiert Luther die von Erasmus ins Feld geführten biblischen Aufforderungen zur Umkehr – das menschliche Sollen zeigt. Das Können ist dann Sache des Evangeliums.[41]

Ich belasse es für den ersten Durchgang bei diesen grundlegenden Linien und gehe, mich ebenfalls konzentriert einem Gesprächspartner zuwendend, zu Kant über.

2. Kant: Internalisierung des Bösen

2.1 Horizonte

Für die sachgemäße Erfassung von Kants Lehre des Bösen[42] ist die Berücksichtigung sowohl des äußeren problem- und kulturgeschichtlichen

---

[39] WA 18, 664,20–23.

[40] WA 18, 679,23–29.

[41] WA 18, 681,24–28; 688,13–17; 695,6–8; vgl. 766,28–31. Dass das hamartiologische Grundproblem die verkehrte Selbstwahrnehmung des Menschen darstellt und in diesem Zusammenhang die Funktion des Gesetzes verortet werden muss, arbeitet treffend auch *Beiner*, 150, heraus: „Radikal abhängig von der Macht des Bösen ist der Mensch zum anderen deshalb, weil diese verkehrte Selbstwahrnehmung dem jeweiligen Menschen selbst gerade nicht als verkehrt, sondern im Gegenteil als wahre Selbstbeschreibung erscheint." Ebd. 152: „Die Sünde wird für den in der Selbsttäuschung begriffenen Menschen allererst erfahrbar als das Scheitern an der Erfüllung der heilsnotwendigen Bedingungen, der Bedingungen also, die zu einem guten Leben notwendig sind – wie sie nach Luther in den zehn Geboten formuliert sind."

[42] Zur Interpretation vgl. *Bohatec*, 61–341; einen instruktiven Überblick auch über die Forschungsgeschichte gibt der erwähnte Aufsatz von H.-O. Kvist; weitere neuere Interpretationen bieten: *Ch. Schulte*, Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, München ²1991; *R. Wimmer*, Kants kritische Religionsphilosophie (Kantstudien Ergänzungs-Heft 124), Berlin/New York 1990; *H. Hoping*, Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant, Innsbruck/Wien 1990; *B. Stangneth*, Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", Würzburg 2000. Vgl. auch im Kongressband von *V. Gerhardt/R.-P. Hofmann* [u. a.] (Hgg.), Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses; Band III: Sektionen VI-X, Berlin/New York 2001, die Aufsätze von *T. Buchheim*, Die Universalität des Bösen nach Kants Religionsschrift, 656–665; *K. Himi*, Das radikal Böse und die menschliche Frei-

Horizonts als auch des werkimmanenten Horizonts von Kants Gesamtwerk nicht unerheblich.

Zum problem- und kulturgeschichtlichen Horizont gehört eine Situation nach der folgenreichen *Abschaffung des Teufels* im Rahmen der neologischen Streitigkeiten des 18. Jahrhunderts.[43] Das Böse hatte seine metaphysische Qualität als fremde Macht außerhalb des Menschen verloren. Es wurde subjektiviert, im Menschen lokalisiert. Dies geschah von Anfang an mit der Intention, die moralische Selbstverantwortung des Menschen und dessen Aufgabe im Kampf gegen das Böse zu stärken. Zunächst wurde dazu die Funktion des Teufels lediglich reduziert. Der Leipziger Prediger Adam Bernd kritisierte in seinen Predigten in diesem Zusammenhang die wohl häufig vorgefundene Ausrede, man „hätte sich den Teufel reiten lassen".[44] Zum regelrechten Teufelsstreit kam es indes erst Jahrzehnte später, als sich die neologischen Theologen, darunter J. S. Semler und A. Teller, in die Diskussion um eine Besessenheit einschalteten. Im Verlauf dieses Streits wurde die Nichtexistenz des Teufels behauptet; anderweitige Vorstellungen wurden dem Bereich der Projektionen zugewiesen.[45]

Betrachtet man die Verinnerlichung des Bösen in Kants Religionsschrift vor dem Hintergrund dieser kulturgeschichtlichen Entwicklung, kann es sich nahelegen, Kants Lehre vom Bösen als Säkularisat der christlichen Lehre vom Bösen oder auch der christlichen Erbsündenlehre zu begreifen.[46] Dafür sprächen auch Kants Selbstaussagen zum Projekt einer Harmonisierung von Offenbarungs- und Vernunftreligion sowie seine Selbstaussagen über seine „analytische Methode" einer rationalen Rekonstruktion von historisch-dogmatischen Glaubens- beziehungsweise Symbolbeständen.[47] Diese werden bekanntlich als „Vehikel" zur „Introduktion" der reinen Vernunftreligion angesehen.[48] Aus der Beachtung solcher Zusammenhänge erklärt sich allerdings noch nicht hinreichend, warum Kant sich überhaupt zu seinem Rekonstruktionsvorhaben veranlasst sah.[49]

Hierzu verhilft erst die Berücksichtigung des werkimmanenten Horizonts – dass nämlich Kant auch in der Religionsschrift ein *Autonomie- und Kulturproblem* bearbeitete, welches sich aus seinen Kritiken ergibt.

---

heit in der Religionsschrift Kants, 674–681. Für den englischsprachigen Bereich ist auf *A. W. Wood*, Kant's Moral Religion, Ithaca/London 1970; *G. E. Michalson*, Fallen freedom. Kant on radical evil and moral regeneration, Cambridge/New York [u. a.] 1990, zu verweisen.

[43] Dazu *K. Aner*, Die Theologie der Lessingzeit, Halle 1929, 234–252; neuerdings vor allem *H. D. Kittsteiner*, Die Abschaffung des Teufels im 18. Jahrhundert. Ein kulturhistorisches Ereignis und seine Folgen, in: *Schuller/v. Rahden* (Hgg.), 55–92.

[44] Zitiert bei *Kittsteiner*, 59.

[45] Vgl. ebd. 64–79.

[46] Vgl. dazu die Interpretationen von *Lötzsch*, auch *Michalson*, 125–139.

[47] Loses Blatt G 27, AA XXIII, 94.

[48] Vgl. RGV, 83 f. 109. 131; Streit der Fakultäten, AA VII, 37. 42.

[49] Vgl. die Unterscheidung bei *Wimmer*, 123.

Seine in der KrV explizierte Unterscheidung von phänomenalem und noumenalem Bereich, von sinnlicher Naturkausalität und intelligibler Kausalität durch Freiheit gewährleistet es zunächst, dass sich ein unmoralisch handelnder Mensch (ein Lügner) der moralischen Zurechenbarkeit nicht dadurch entziehen kann, dass er sich auf sinnliche Naturzusammenhänge beruft (etwa schlechte Erziehung oder Prägung durch die Gesellschaft). Denn seiner intelligiblen Verfassung nach hat die Vernunft das Vermögen „sich, unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe, von selbst zu bestimmen“[50]. Entsprechend ist ihr auch die Unterlassung, sich unerachtet aller empirischen Bedingungen selbst zu bestimmen, ganz als Schuld zuzurechnen.[51] In den praktischen Werken, also in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und der KpV, ergibt sich Freiheit dann als Selbstbestimmung unabhängig der Nötigung durch Sinnlichkeit aus dem unbedingten Verpflichtetsein auf das moralische Gesetz. Freiheit beziehungsweise Autonomie wird positiv bestimmt als Eigenschaft des Willens zur Selbstgesetzgebung im Sinne des kategorischen Imperativs.[52] Wenn aber Autonomie als Freiheit des Willens nichts anderes heißt als Bestimmung des Willens durch das moralische Gesetz, wenn also „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei“ ist,[53] dann stellt sich nicht nur die Frage, ob und wie noch eine Entscheidungs- beziehungsweise Willkürfreiheit zu denken ist. Mehr noch: Es stellt sich die Frage, ob es überhaupt noch eine Freiheit zum Bösen geben kann. Gäbe es sie nicht, könnte böses Handeln nicht mehr als zurechenbare Handlung der praktischen Vernunft angesehen werden. Es liegt auf der Hand, dass die Faktizität des Bösen den Problem- und Reflexionsdruck nur verstärkt; und es liegt ebenso auf der Hand, dass, um hier vermitteln zu können, der in der KrV präsente Begriff der Freiheit als Willkür, als Entscheidungsfreiheit zwischen Gut *und* Böse, wieder eine stärkere Rolle spielen muss. – Die werkimmanenten Verschiebungen im Freiheitsbegriff sind vielfach diskutiert und auch kritisiert worden. Bevor man vorschnell Widersprüche unterstellt, empfiehlt es sich, sie als Zeugnis eines Reflexionsprozesses zu dechiffrieren, welcher sich am Freiheits- und Autonomieproblem in unterschiedlichen Perspektiven abarbeitet, geradezu abarbeiten muss.[54]

Der Freiheitsbegriff der praktischen Schriften, welcher Freiheit als Freiheit unter dem moralischen Gesetz und insofern als Freiheit *zum Guten* aufzufassen heißt, er beschreibt zwar die *ideale* Bestimmung des Menschen als moralisches Wesen, nicht aber die Ausgangslage des faktischen Menschen. Diesbezüglich ist eine Entscheidungsfreiheit zum Guten *oder* Bösen zu berücksichtigen. Kant muss dies tun, wenn er etwa in der KdU den moralischen Menschen als Endzweck der Schöpfung behauptet.[55] Denn auf dem Hintergrund der faktischen Ausgangslage wird die Frage der moralischen Entwicklungsmöglichkeiten zum Problem. Das gilt vor allem dann, wenn man davon ausgeht, dass die äußere Kultivierung und Zivilisierung des Menschen noch keineswegs eine Kultur der Moralität hervorbringt.[56]

---

[50] KrV, AA III, 364.

[51] Ebd. 376.

[52] GMS, AA IV, 440: „Das Prinzip der Autonomie ist also: nicht anders zu wählen als so, daß die Maximen seiner Wahl in demselben Wollen zugleich als allgemeines Gesetz mit begriffen seien.“

[53] Ebd. 447, vgl. 450.

[54] Vgl. dazu die Positionen von *Buchheim* und von *Himi*, anders *Schulte*, 53–65.

[55] Maßgeblich von der KdU her interpretiert *Stangneth*, Kultur der Aufrichtigkeit, vgl. auch das Plädoyer von *A. Davidovich*, How to Read Religion within the Limits of Reason alone, in: Kant-Studien 85 (1994), 1–14; außerdem *Wood*, 209.

[56] Vgl. *I. Kant*, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, AA VIII, 26; vgl. Refl. 1498 und 1501, AA XV, 780. 788 f.

Nicht umsonst setzt Kant im Stück über das radikal Böse mit der Diskussion gängiger kultureller Entwicklungstheorien ein. Das Kulturproblem ist näherhin, so könnte man sagen, ein moralisches Verwirklichungsproblem, zu dessen Bewältigung der philosophische Rückgriff auf eine positive Religionsgestalt durchaus eine konstruktiv-weiterführende Funktion hat.[57]

2.2 Internalisierung

Zur Bewertung von kulturellen Entwicklungstheorien rekurriert Kant auf das menschliche Subjekt, das den Fortschritt zu verwirklichen hat. Dieses Subjekt beginnt – was Kant geradezu für erhaben hält[58] – seine Freiheitsgeschichte beim Bösen.

Von vornherein stellt Kant klar, dass ein solcher Ausgangspunkt der äußeren Erfahrung nicht zugänglich ist. Darin drückt sich das Bewusstsein aus, dass auch der ganz pflichtgemäß handelnde und hochkultivierte Mensch innerlich, d.h. moralisch böse sein kann. Das Böse muss daher allein in der seine Moralität ausmachenden inneren Willensstruktur des Menschen gesucht werden. Dass es alleine dort gesucht wird, ist Implikat dieser Freiheitsgeschichte, nämlich der mit ihr gesetzten durchgehenden Zurechenbarkeit des Menschen.

Kant gewinnt damit zugleich ein wichtiges Kriterium zur Beurteilung der „Vorstellungsart", sich das gute und das böse Prinzip als Personen außerhalb des Menschen vorzustellen. Kant lässt sie zu, insofern sie die Selbstverantwortung des Menschen im Sinne eines moralischen Kampfes (des Fürsten der Welt gegen das in die Menschheit herabgekommene gute Prinzip) zu verdeutlichen hilft, mithin unter der Voraussetzung, dass die einstmalige „populäre Vorstellungsart von ihrer mystischen Hülle entkleidet" wird.[59] Es ist ihm darum zu tun, dass das, was als eine Erzählung von guten und bösen Mächten außerhalb des Menschen vorstellig gemacht wird, auf die Demonstration intelligibler Verhältnisse im moralischen Subjekt zurückgenommen wird.

2.3 Translegalität

Das Böse ist also das subjektiv und moralisch Böse in der inneren Willensstruktur des Menschen. Von ihm her bestimmt sich auch, was Sünde genannt zu werden verdient. Für dieses moralisch Böse definiert Kant:

---

[57] Es geht daher nicht nur um einen „Koalitionsversuch" der Vernunftreligion mit historischen Zentraldogmen des christlichen Glaubens, vgl. *E. Troeltsch*, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, in: Kant-Studien 9 (1904), 21–154. Und auch nur höchst mittelbar um eine „philosophische Apologetik des Christentums", vgl. *A. Winter*, Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants, Hildesheim/Zürich [u.a.] 2000, 475. Die zweite Vorrede der Religionsschrift umreißt Mittel und Weg, nicht das Ziel der Religionsschrift.

[58] Durchaus in Analogie zu Luthers *magnificare peccatum* in den Vorarbeiten zur Schiller-Anmerkung, AA XXIII, 101.

[59] RGV, 83.

„Man nennt [...] einen Menschen böse, nicht darum, weil er Handlungen ausübt, welche böse (gesetzwidrig) sind; sondern weil diese so beschaffen sind, daß sie auf böse Maximen in ihm schließen lassen."[60] Diese Definition erfolgt ganz auf der Grundlage der Kantschen Unterscheidung von Legalität und Moralität sowie seiner Unterscheidung von sinnlich-empirischer und intelligibler Welt – mit zunächst zwangsläufig negativen Konsequenzen für die Erkenntnismöglichkeit des Bösen. Denn die äußere Richtigkeit, die Pflichtgemäßheit (Legalität) einer Handlung lassen sich erkennen, nicht aber der willentliche Bestimmungsgrund in der Gesinnung und damit die Moralität einer Handlung. Und eben diese entscheidet sich bekanntlich an der Frage, ob die pflichtgemäße Handlung wirklich aus Pflicht und aus Achtung für das moralische Gesetz erfolgt. Kant konnte für diesen der menschlichen Erkenntnis unzugänglichen, intelligiblen Bereich der Freiheit auf den christlichen Begriff des „Herzenskündigers"[61] oder auch auf die Differenz von *forum externum* und *forum internum*[62] zurückgreifen.

Für die Lehre vom Bösen wirft dies freilich das Problem auf, wie sich ein moralisch Böses – und zwar als ein die ganze Gattung der Menschheit betreffendes! – behaupten lässt, wenn der menschlichen Beurteilung nur die gesetzwidrigen, nichtlegalen Handlungen zugänglich sind, nicht aber die ihr zugrunde liegenden willentlichen Handlungsgrundsätze, die Maximen. Kant deutet den Weg zur Lösung des Problems bereits an: Es müsse zuerst der Grund des Bösen als ein allgemein in der intelligiblen Freiheitskonstitution liegender begrifflich erfasst werden, ehe dann mit einem kritischen Schlussverfahren aus einer einzigen bewussten bösen Handlung darauf geschlossen werden könne.[63]

2.4 Personalität

Personalität impliziert Zurechenbarkeit einer Handlung. Gewährleistet wird diese dadurch, dass die Freiheit des Menschen als Entscheidungs- und Willkürfreiheit näher bestimmt wird. Die Fassung der Freiheit als Willkürfreiheit ist wiederum Voraussetzung dafür, wenigstens in einer ersten Annäherung, anschaulich machen zu können, wie man sich moralisch gut oder moralisch böse vorzustellen hat: Wir sind in unserer Willkür frei, welche Triebfeder wir zu unserer Maxime machen, also welchen der verschiedenen subjektiven Beweggründe wir zu unserem subjektiven Grundprinzip des Handelns erheben. Wer das moralische Gesetz in Form des kategorischen

[60] Ebd. 20.
[61] In der RGV, 87. 99; auch in Kants Theodicee, AA VIII, 269; MdS, AA VI, 430, 439, 441 u.ö.
[62] Vgl. MdS 13, AA VI, 439f.
[63] RGV, 20: „Also müßte sich aus einigen, ja aus einer einzigen mit Bewußtsein bösen Handlung, a priori auf eine böse zum Grunde liegende Maxime, und aus dieser auf einen in dem Subjekt allgemein liegenden Grund aller besonderen moralisch-bösen Maximen, der selbst wiederum Maxime ist, schließen lassen, um einen Menschen böse zu nennen."

Imperativs zu seiner obersten Maxime macht, ist gut; wer davon abweichende sinnlich-empirische Triebfedern, wer etwa aus Selbstliebe die Freiheit seines beliebigen Entscheidens zur obersten Maxime macht, ist böse.[64] Kant wird diesen Sachverhalt als Perversion des Bedingungsverhältnisses präzisieren, um dem Missverständnis vorzubeugen, als könne entweder ausschließlich das moralische Gesetz oder ausschließlich eine davon abweichende Triebfeder in die Maxime aufgenommen werden. Das Ausschließlichkeitsverhältnis bezieht sich auf die Frage, welche Triebfeder den Bestimmungsgrund abgibt.

Ersichtlich ist damit bereits, dass die Ablehnung moralischer Indifferenz, also die Überzeugung, dass ein Mensch entweder von Natur aus gut oder von Natur aus böse ist, an die Auffassung einer intelligiblen Tat der Willkürfreiheit gebunden ist. Für die empirische Beurteilung der äußeren Pflichtgemäßheit gilt dieses alternative *Entweder-Oder* nicht, hier erscheinen die Handlungen in einem *Teils-Teils*, also teils gut, teils böse.[65]

Kants Auffassung einer Willkürfreiheit, welche die Bestimmung menschlicher Maximen steuert, stellt sicher, dass der Mensch (auch im Bösen) zurechenbar bleibt. Genau an dieser Stelle setzt Kant auch ein, wenn er die niemals korrumpierte menschliche Anlage zum Guten herausstellt. Er findet diese Anlage zum Guten als Anlage für die Persönlichkeit des Menschen nun nicht lediglich in der Willkür selbst (die käme von sich aus nie auf das gute Gesetz)[66] und auch nicht lediglich im moralischen Gesetz (das wiederum könnte nie aus sich selbst die Willkür bestimmen). Vielmehr gilt: „Die Anlage für die Persönlichkeit ist die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz, als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür."[67] Es gehört also dem Menschen, auch dem bösen, wesenhaft zu, nicht nur das moralische Gesetz, sondern auch die Achtung für es in sich vorzufinden – mehr noch: in seiner Willkür für es auch empfänglich zu sein. Bei der Erörterung dessen, wie aus einem bösen ein guter Mensch wird, kann Kant an diese nie verlorene Achtung für das moralische Gesetz gleichsam als „Keim des Guten" anknüpfen.[68] Vor dem Hintergrund lutherischer Theologie könnte man sagen: Der Menschheit muss das Evangelium nicht erst von außen zugesprochen werden; sie findet es in ursprünglicher Allgemeinheit als durch die Vernunft bewirkte Achtung für das moralische Gesetz bereits in sich vor.

---

[64] Vgl. KpV, AA V, 131.

[65] Vgl. RGV, 39, Anmerkung.

[66] Ebd. 26, Anmerkung: „Wäre dieses Gesetz nicht in uns gegeben, wir würden es als ein solches durch keine Vernunft herausklügeln, oder der Willkür anschwatzen [...]"

[67] Ebd. 27.

[68] Ebd. 46: „Die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns ist also nicht Erwerbung einer verlornen Triebfeder zum Guten; denn diese, die in der Achtung fürs moralische Gesetz besteht, haben wir nie verlieren können, und wäre das letztere möglich, so würden wir sie auch nie wieder erwerben."

Die Feststellung der bleibenden Anlage zur Persönlichkeit impliziert bedeutsame Grenzbestimmungen sowohl gegenüber Positionen, welche das Böse in der Sinnlichkeit, gar der Leibhaftigkeit des Menschen suchen, als auch gegenüber Positionen, für welche die Verderbnis bereits in der moralischen Vernunft liegt: Die Anhänger der ersteren verharmlosen ihren Feind, wenn sie ihn nur in natürlichen, letztlich nicht verantwortbaren Neigungen ausmachen, nicht aber in der inneren Willensstruktur des Menschen.[69] Die Anhänger der letzteren setzen eine boshafte Vernunft voraus, welche die Achtung für das Gesetz aus sich herausgerissen und so faktisch den Widerstreit gegen das Gesetz, mithin das Böse *als Böses* zu ihrer Maxime gemacht hätte.[70] Würden die zuerst genannten Positionen den Menschen zum Tier machen, so die zuletzt genannten zum teuflischen Wesen.[71]

2.5 Perversion

Die Grundlagen sind nun insoweit abgesteckt, dass das Böse an sich näher bestimmt werden kann: Es ist nicht in der Sinnlichkeit des Menschen, sondern in seinem moralischen Vermögen der Willkür auszumachen – allerdings so, dass die moralisch gesetzgebende Vernunft nicht selbst in die Verderbnis hinabgezogen wird. Dies leistet nun die Näherbestimmung „Hang zum Bösen". Kant versteht darunter nicht die Disposition zu einer Neigung beziehungsweise zu einem Begehren *(concupiscentia)*, sondern die Prädisposition dazu. Der Hang zum Bösen bezeichnet also den Sachverhalt, dass die Willkürfreiheit des Menschen zu der Neigung prädisponiert ist, anderen Triebfedern zu folgen als dem moralischen Gesetz. Diese Prädisposition kann wiederum aus menschlicher Gebrechlichkeit (Kant erinnert an Röm 7), aus der Unlauterkeit oder auch aus der Verkehrtheit *(perversitas)* des menschlichen Herzens erfolgen.[72] Im letzteren, gesteigerten Sinn *muss* der Hang zum Bösen verstanden werden, wenn seine Universalität, d.h. seine *allgemeine* Existenz auch bei Menschen nachgewiesen werden soll, welche ihrer Legalität nach zu den besten gehören.[73]

Diese Bösartigkeit, die Perversion des menschlichen Herzens stellt sich bei Kant nun so dar, dass das Bedingungsverhältnis der Triebfedern umgekehrt wird: Anstatt das moralische Gesetz zur obersten Maxime zu ma-

[69] Ebd. 34f. und 57f. Kant selbst zieht zur Veranschaulichung dieses Feindes die Überzeugung des Paulus heran, gegen böse Geister zu kämpfen: Eph 6,12.

[70] Ebd. 35. 37.

[71] Ebd. 35. Es sei zur Näherbestimmung der Willkürfreiheit darauf hingewiesen, dass die dem intelligiblen Bereich zugehörige Willkürfreiheit nicht abgesondert von aller Sinnlichkeit gedacht wird. Sie wird von der Sinnlichkeit affiziert und ist insofern ein *arbitrium sensitivum*, aber nicht von ihr genötigt und also ein *arbitrium sensitivum liberum*: KrV, AA III, 363.

[72] RGV, 29f.

[73] Ebd. 30.

chen, wird es anderen (nicht moralischen) Triebfedern untergeordnet, subordiniert.[74]

Mit der Vorstellung einer Perversion der Ordnung von Triebfedern hat Kant sein Verständnis vom Bösen entscheidend präzisiert. Freilich bleibt es ihm zu klären, wie dieser Hang zur Perversion beziehungsweise zur Subordination einerseits angeboren und andererseits zugleich zurechenbar sein soll. Vor dem Hintergrund des bisher Entfalteten ist dies kein großes Problem mehr, wenn man den Hang in der Willkürfreiheit, also in der intelligiblen Verfasstheit des Menschseins sucht.[75] Dort lässt er sich als eine intelligible Tat der Willkürfreiheit *vor* jeder empirischen Tat vorstellig machen. Die Wurzel *(radix)* des bösen Baumes, der böse Früchte bringt, liegt auf dem Gebiet des Noumenalen, sie ist *factum noumenon* und als solches *peccatum originarium*.[76]

Entsprechend der Auflösung der Freiheitsantinomie in der KrV lässt sich daher sagen: Der Hang zum Bösen geht jeder empirischen Tat menschlicher Freiheit *(factum phaenomenon)* voraus. Er ist dennoch zurechenbar, wenn er im Sinn einer intelligiblen Tat als vom Menschen sich selbst zugezogen gedacht wird *(factum noumenon)*. Es gilt also beides: Der natürliche Hang ist a) selbstverschuldet und deshalb zurechenbar, er ist b) aufgrund seiner intelligiblen Verursachung für den Menschen angeboren beziehungsweise unausrottbar. Er ist – das bezeichnet die Rede vom radikal Bösen – im intelligiblen Grund der Menschheit verwurzelt.

2.6 Universalität

Kant hat nunmehr den Begriff des Bösen insoweit entwickelt, als dass er den zugezogenen und insofern kontingenten Hang zum Bösen in der intelligiblen Natur des Menschen bezeichnet. Da der natürliche Hang selbst als moralisch böse betrachtet werden muss, gilt, dass der Mensch seiner intelligiblen Natur und damit seiner Gattung nach böse ist.

Es stellt immer wieder ein Interpretationsproblem dar, wie sich diese begriffliche Behauptung einer kontingenten Allgemeinheit des Bösen auf dem Feld des Intelligiblen[77] zu den von Kant ebenfalls angeführten Erfahrungsbeweisen des Bösen verhält.[78] Denn Kant geht davon aus, dass das Urteil, der Mensch sei böse, auf das Feld der intelligiblen Freiheitskonstitution führt und daher nicht auf einem Erfahrungsurteil beruhen kann. Konsequenterweise wurde der Hang zum Bösen in Abschnitt II rein begrifflich als Prädisposition

[74] Ebd. 30. 36. 43.

[75] Vgl. ebd. 37.

[76] Ebd. 31. Zur Diffierenzierung der traditionell theologischen Auffassung von *peccatum originale* und Kants *peccatum originarium* vgl. *Schulte*, 97.

[77] Im Unterschied zur notwendigen und ursprünglichen Allgemeinheit der Anlage zum Guten, vgl. RGV, 29, v.a. 32!

[78] Dieses Problem zeigt sich auch in den angeführten Arbeiten von *Schulte*, 87f. und *Wimmer*, 116f.

zur Maximenperversion entwickelt. Die Frage bleibt: Wer sagt mir dann, dass dieser noumenale Sachverhalt nicht nur möglicherweise, sondern tatsächlich existiert? Steht bei Kant nicht doch heimlich die Erfahrungsbehauptung (demonstriert an irgendwelchen Indianern, die den anderen aus Freude die Köpfe einschlagen) für die intelligible Behauptung ein?

Es hilft zur Klärung dieses Problems, auf eine wichtige, negative Differenzierung, die Kant in Abschnitt III selbst bietet, und auf eine ebenso wichtige, positive Differenzierung, die er dann in einer – gewissermaßen als nachträgliche Leseanleitung zu verstehenden – Anmerkung anschließt, zu achten. Die negative Differenzierung besagt, dass das, was Erfahrungsbeweise als existierend zu demonstrieren vermögen, weder die *Beschaffenheit* noch den *Grund* des bösen Hangs betreffen kann; diese beiden müssen eben, weil der intelligiblen Verfasstheit zugehörig, begrifflich entwickelt werden.[79] Und in der Anmerkung stellt er dann heraus, dass der eigentliche Beweis für die Behauptung, dass universal alle Menschen böse seien (Kant zitiert Röm 3,12.23), schon in der zuvor in Abschnitt II gebotenen Entwicklung des intelligiblen Hangs zum Bösen zu suchen sei – während der soeben geschilderte Rekurs auf Erfahrung nur die *Bestätigung* des zuvor Entwickelten enthalte.[80]

Das heißt: Der noumenal-begriffliche Zugriff auf das Böse hinsichtlich seiner Beschaffenheit und seines Grundes liefert einen Möglichkeitsbeweis von nur zwei möglichen moralischen Hängen (entweder zum Guten *oder* zum Bösen). Entscheidend ist dabei, dass dieser Beweis, schon allein weil er auf intelligiblem Feld geliefert wird, für jede der beiden Optionen als Beschaffenheit strenge Allgemeinheit impliziert. Das, was als Hang im intelligiblen Grund des Menschen erworben beziehungsweise zugezogen wird, vollzieht sich ja vor aller phänomenal-kontingenten Differenzierung des Menschseins – es ist universell für alle Menschen gleich.[81] Es kann jetzt nur noch darum gehen, die bereits begrifflich präferierte Option der universalen Bosheit durch Erfahrung zu „bestätigen". Wie Kant bereits eingangs festgestellt hat, würde bereits eine einzige mit Bewusstsein böse Handlung dafür genügen. Denn diese veranlasst eben, auf die intelligible Wurzel zurückzugehen, hinsichtlich derer die Menschen alle gleich sind. Mindestens eine solche Tat gibt es aber, so dass feststeht: „Sie sind allzumal Sünder."

2.7 Reversion

Wenn – so nun die allgemein-menschliche Ausgangssituation – die intelligible Wurzel verdorben und außerdem der natürliche Hang zum Bösen durch menschliche Kräfte nicht zu beseitigen ist:[82] Wie kann der Mensch

[79] RGV, 35.
[80] Ebd. 39.
[81] Vgl. ebd. 25; dazu *Buchheim*, 661–664; auch *Stangneth*, Kultur der Aufrichtigkeit, 72f.
[82] RGV, 37.

dann vom Bösen zum Guten auferstehen? Diese von Kant nun reflektierte Frage gehört nicht mehr zum eigentlichen Ziel dieser Untersuchung; für den Vergleich mit Luther enthält ihre Beantwortung aber noch einige wichtige Hinweise. Ich gehe nur auf ausgewählte Grundelemente ein.

Es ist zunächst offensichtlich: Ist die Wurzel des Bösen in der intelligiblen Dimension, in der Perversion der Bedingungsverhältnisse von Triebfedern zu lokalisieren, muss auch dort die Wiederherstellung, gewissermaßen die Reversion der Perversion, „anfangen".[83] Diese Wiederherstellung, die Kant als Wiedergeburt oder Neuschöpfung bezeichnen kann, vollzieht sich in der Gesinnung des Menschen als *Revolution*: Durch „eine einzige unwandelbare Entschließung" kehrt er „den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war", um.[84] Er nimmt die seiner ursprünglichen Anlage zum Guten gehörige, nie verlorengegangene Triebfeder der Achtung für das moralische Gesetz als allein hinreichende Triebfeder zur Bestimmung seiner Willkür auf. Nach seinem intelligiblen Charakter ist er durch diese Revolution ein moralisch guter Mensch, nach seinem ihm selbst zugänglichen empirischen Charakter wird sich die Wiederherstellung hingegen als allmähliche *Reform* vollziehen.

Zahlreiche philosophische und theologische Erwägungen betreffen vor allem die Verhältnisbestimmung von intelligibler Revolution und sinnlicher Reform. Im philosophischen Diskurs konzentriert sich das Problem auf die moralische Bildung beziehungsweise die moralische Motivation. Denn selbst die beste Bildung vorausgesetzt: Sie vermag (zunächst jedenfalls) nur die Kultivierung der Sinnesart zu erreichen.[85]

Für den theologischen Diskurs ergibt sich aus Kants Verhältnisbestimmung ein Modell von Rechtfertigungslehre, das proleptisch-analytisch zu nennen wäre: Der göttliche Herzenskündiger sieht anders als der Mensch in seiner Selbstwahrnehmung den allmählichen Prozess der Reform als ein vollendetes Ganzes, indem er ihn als intelligible Tat der Revolution beurteilt.[86] Für Kant ist es dann ein „Urteilsspruch aus Gnade", dass das, was sich im Leben des Menschen lediglich in einem unabgeschlossenen Werden realisiert, ihm so „zugerechnet" wird, als ob es ein abgeschlossenes Ganzes wäre.[87] Der Mensch kann sich der intelligiblen Verfasstheit, die Zielpunkt seines Werdens ist, selbst nie innewerden. Er soll vielmehr hoffen können, dahin „durch eigene Kraftanwendung zu gelangen"[88]. Um der „Zumutung der Selbstbesse-

[83] Ebd. 48.
[84] Ebd. 47.
[85] Vgl. ebd. 48f. und vor allem das von Kant selbst festgestellte Motivationsproblem in der KpV, 72. Dort bezeichnet er es als unauflösliches Problem, *wie* das Gesetz zum unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens wird. Vgl. dazu *K. Hepfer*, „... der Stein der Weisen": Motivation und Maximen, in: *Gerhardt/Horstmann* [u. a.] (Hgg.), 220–229; *C. Sommerfeld-Lethen*, Wie moralisch werden? Kants moralistische Ethik, Freiburg i. Br./München 2005.
[86] RGV, 48. 67.
[87] Ebd. 75.
[88] Ebd. 51.

rung" nicht auszuweichen, schärft Kant in moralischer Hinsicht daher das von Luther so vehement bekämpfte *facere quod in se est* ein.[89]

2.8 Einsprüche

Die eingangs erwähnte Ambivalenz im Umgang mit dem Bösen lässt sich auch in der Rezeption von Kants Lehre vom Bösen feststellen: Für die einen stellte sie eine folgenschwere Übertreibung, für die anderen eine folgenschwere Reduktion dar. Für Herder, aber auch für Goethe, dessen Urteil, Kant habe „seinen philosophischen Mantel [...] freventlich mit dem Schandfleck des radikal Bösen beschlabbert", berühmt geworden ist, schien das Zutrauen zum humanitären Fortschritt gestört.[90] Baader und Schelling hingegen sahen in Kants Lehre eine Reduktion, welche die Vernunftstruktur des Menschen zwar auf der einen Seite *ent*laste, den Menschen selbst auf der anderen Seite aber mit der Alleinurheberschaft des Bösen *be*laste.

Es lohnt sich, einige Einsprüche *F. von Baaders* und *F. W. J. Schellings* zu beachten. Denn beide sahen es als ihre Pflicht an, eine Theorie des Menschen und seiner Freiheit nicht ohne eine Theorie des Bösen zu entwickeln – und zwar eine solche Theorie, welche das von Kant abgesteckte Problemniveau nicht unterschreitet.

Baader hält, offenbar in Anspielung auf Kants eigene Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie im „Streit der Fakultäten", Kants moralphilosophischer Auffassung vom Bösen vor: Sie selbst sei es, welche weit hinter der Religion zurückbleibe, anstatt ihr vorauszugehen.[91] Baader demonstriert es am Motivationsproblem, also am Problem, *wie* es denn zu der von Kant behaupteten heilsamen Willensreform kommen solle. Kant gleiche einem Schulmeister, der seinen in einem Teich zu ertrinken drohenden und um Hilfe schreienden Knaben vom Ufer aus eine Lektion über den Imperativ des Im-Trockenen-Bleibens vorlese.[92] Damit verbindet sich zugleich eine Kritik am undifferenzierten Gebrauch des Freiheitsbegriffs: Es ist eines, von der Willkürfreiheit außerhalb und deshalb abgesehen von ihrem Bestimmtsein zum Bösen zu sprechen; es ist ein anderes, von einer solchen Freiheit im bereits eingetretenen Stande ihres Bestimmtseins zum Bösen zu reden. Ein böse gewordener Wille kann sich eben nicht mehr zum Guten entschließen und bedarf der Hilfe von außen.[93]

---

[89] Ebd. 52.

[90] Zu diesem Urteil Goethes und zu den weiteren Urteilen Schillers, Garves und Herders vgl. *Malter*, 155–163.

[91] *F. Baader*, Ueber Kant's Deduction der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren, in: *Ders.*, Sämtliche Werke, herausgegeben von *F. Hoffmann* [u. a.], Leipzig 1851–60, Nachdruck Aalen 1987 (im Folgenden abgekürzt: SW), Band 1, 1–21, 17; vgl. *I. Kant*, Streit der Facultäten, AA VII, 28. Zur Lehre vom radikal Bösen bei Baader und Schelling vgl. die erwähnte Arbeit von *Schulte*, 156–246.

[92] *Baader*, SW I, 18; vgl. auch SW V, 25; SW VIII, 136.

[93] Vgl. *ders.*, SW II, 244 f.; SW VIII, 157 f. Auf der Linie von Augustins Differenz von *posse peccare* und *non posse non peccare* liegt auch die Kritik von *Wimmer*, 158.

Mindestens ebenso entscheidend ist und wird von Schelling dann aufgenommen, was Baader bereits in seinem frühen Artikel „Ueber die Behauptung: dass kein übler Gebrauch der Vernunft sein könne" gegen Kant behaupten zu müssen meinte: Nicht die in Sinnlichkeit pervertierte Freiheit, mithin nicht die „Vernunftabwesenheit" sei Grund des Bösen, sondern eine eigensinnige „Verkehrtheit" der Vernunft selbst.[94] Für Baader ist darum das Böse nicht auf eine unbeherrschte Sinnlichkeit einzuschränken; vielmehr ist umgekehrt das Sinnlich-Natürliche sogar dasjenige, was die Bosheit des Menschen beschränkt: Aufgrund unserer Sinnlichkeit können wir gar nicht so böse sein, wie es unser pervertierter Wille will.[95] Wird das Böse aber nicht auf Sinnlichkeit eingeschränkt, muss eine Theorie des Bösen nunmehr in Betracht ziehen, dass die erkennende Vernunft für ihre eigene Verkehrtheit blind ist.[96]

Durch Baaders Sicht einer engen Zusammengehörigkeit von Geist und Natur, einem „Nexus der intelligenten Creatur mit der nichtintelligenten", mithin einem Nexus von Ethik und Physik, ist eine weitere Weichenstellung in der Theorie des Bösen vollzogen,[97] welche die Grenzen von Kants Internalisierungsstrategie hinter sich lässt und seiner Abkopplung des moralisch Bösen *(malum morale)* vom *malum physicum* und vom *malum metaphysicum* die Anerkennung verweigert.[98] Das wiederum stellt freilich bedeutende Anforderungen an eine Theorie des Bösen, wenn sie den nach dem Tod des Teufels begrenzten moralischen Diskurs nun wieder auf den metaphysischen Diskurs über das Böse ausweitet.

Für Baader stellen sich die Zusammenhänge so dar, dass der pervertierte Wille der intelligenten Natur sein Verderben auf die nichtintelligente Natur überträgt, so dass sich eine universale Wirklichkeit des Bösen außerhalb des Menschen bildet.[99] Zugrunde liegt die Überzeugung, dass der Ort des Menschen in seinem Gottes- und Weltverhältnis nicht durch die Positionsstelle der *Autonomie* eines Gott und die Natur nicht bedürftigen Wesens gekennzeichnet ist, sondern durch die Positionsstelle des freien *Mitwirkens* einer beides bedürftigen Kreatur.[100] Dieser Ort der freien Mitwirkung zwischen

---

[94] SW I, 33–38, 36f., vgl. SW VIII, 165.

[95] SW I, 37.

[96] SW VIII, 146; Sündenerkenntnis ist daher davon abhängig, dass Sünde „radical getilgt" ist!

[97] Ebd. 150; vgl. die Abhandlung: „Ueber die Begründung der Ethik durch die Physik", in: SW V, 3–34.

[98] Vgl. die Anlehnung an die Heuristik von G. W. Leibniz bei *O. Höffe*, Ein Thema wiedergewinnen: Kant über das Böse, in: *F. W. J. Schelling*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, herausgegeben von *dems./A. Pieper*, Berlin 1995, 11–34, 16f.

[99] Vgl. SW II, 343; SW V, 31; VIII, 147. Mit Kant wird daran festgehalten, dass das Böse seinen Ursprung im Willen hat und der Mensch sich die Mächtigkeit des Bösen selbst zuzuschreiben hat: SW V, 24.30.

[100] Z. B. SW V, 18f.; vgl. SW II, 468. 475 (zur Kritik am Autonomiebegriff Kants). Vgl. das Urteil von *P. Koslowski*, „Als christliche Philosophie der Freiheit steht die Baadersche Theorie des Selbstbewußtseins jenseits des Gegensatzes zwischen moderner Subjektivität und Autonomie einerseits und vorsubjektivem Substanzdenken und vormoderner Heteronomie andererseits" (*ders.*, Religiöse Philosophie und spekulative Dogmatik. Franz von Baaders Theorie der Gesamt-

Nichtwirken und Alleinwirken, so entfaltet Baader in seinen „Fermenta cognitionis", macht die Würde des Menschen aus.[101] Verlässt er den Ort, der externe Bestimmung und Beschränkung[102] zugleich ist, fällt er in die Unfreiheit eines nur werkzeuglichen Wirkers hinab, und die Desorganisation tritt – hier hat die Internalisierung ihr Recht – in ihn hinein. Er infiziert zugleich aber auch eine gegen-wirkende Natur, an deren Wirken er wiederum mitwirkt. Anders als es bei Kant der Fall sei, dürfe deshalb der Mensch nicht zum *Alleinwirker* des Bösen gestempelt werden, er sei zurechnungsfähiger *Mitwirker*.[103] Baader kann seine Alternative zur Autonomiephilosophie Kants auch – und das führt nun in die begriffliche Nähe zu Schelling – am Verhältnis eines Organismus zu seinen Gliedern verdeutlichen: Ein einzelnes Glied hat seine Selbständigkeit im Bezug auf das Zentrum des Organismus; erhebt sich das partielle Glied selbst zum Zentrum, tritt es aus der „rechten Selbstheit" in die „schlechte": „Dass aber das Partielle ein Ich bleiben will, ist natürlich und keine Sünde. Es liegt ja im Begriffe des Gliedes, dass es etwas für sich ist. Nicht im Streben, ein Ich zu sein, liegt die Sünde, sondern darin, dass die Creatur dieses Ichsein absolut für sich und nicht unter der Bedingung des Zugleichseins unter dem absoluten Centrum und mit den anderen partiellen Centralitäten will."[104]

Ein solches Modell liegt nun auch bis in die Wortwahl hinein in der Freiheitsschrift Schellings von 1809 vor. Deutlicher als Baader veranschaulicht er das Böse als Perversion des Willens am Ort des menschlichen Selbstverhältnisses; zahlreiche theosophisch-mythische Strukturmomente werden, so könnte man sagen, diesbezüglich wieder internalisiert, besser: Sie werden in Schellings Rahmenkonzeption eines dualistisch dynamisierten Monismus überführt. Schelling teilt mit Baader durchaus die Überzeugung, dass das Böse zumindest auch ein metaphysisches Problem ist: Der Mensch ist nicht nur Täter, sondern Täter und Opfer zugleich.[105] Schelling löst das mit einer metaphysischen Struktur gegebene Zurechnungsproblem dann aber so, dass er die menschliche Freiheit nur für die universale *Wirklichkeit* des Bösen

---

wirklichkeit, in: *Ders.* [Hg.], Die Philosophie, Theologie und Gnosis Franz von Baaders. Spekulatives Denken zwischen Aufklärung, Restauration und Romantik, Wien 1993, 289–325, 305).

[101] SW II, 280–289.

[102] Baader verwahrt sich gegen Modelle, welche das Böse beziehungsweise die Sünde aus der Beschränkung des Kreatürlichen ableiten wollen – denn das Böse strebe im Gegenteil danach, die Bestimmtheit und Beschränktheit der Kreatur zu vernichten: SW VIII, 144. Vgl. *F. W. J. Schelling*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: *Ders.*, Sämmtliche Werke, herausgegeben von *K. F. A. Schelling*, Abt. I/7, Stuttgart 1860, 331–416, 368: „Der Teufel nach der christlichen Ansicht war nicht die limitirteste Kreatur, sondern vielmehr die illimitirteste."

[103] SW II, 344f.; vgl. 464f. Inwiefern dieses Urteil auf Kant zutrifft, wäre zu diskutieren, vgl. weiter unten, Anmerkung 137.

[104] SW VIII, 160.

[105] Vgl. dazu *W. Vossenkuhl*, Zum Problem der Herkunft des Bösen II: Der Ursprung des Bösen in Gott, in: *F. W. J. Schelling*, Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 111–124, 112f.; anders *H.-U. Baumgartner*, Das Böse bei Schelling. Schellings moralphilosophische Überlegungen im Ausgang von Kant, in: Kant-Studien 91 (2000), 447–459.

verantwortlich macht, während dessen *Möglichkeit* schon in Gott selbst liegt. Die beiden Prinzipien, die in Gott eine untrennbare Einheit sind (der dunkle Wille des Grundes – der helle Wille der Liebe), sind im Menschen nur eine trennbare Einheit von Eigenwille und Universalwille.[106] Das Böse ist dann der Selbstwiderspruch, indem Partikular- und Universalwille aus ihrer Identität heraustreten, genauer: der Partikularwille sich selbstisch verabsolutiert und aus seinem Ort „im Centro" heraustritt, anstatt mit dem Universalwillen eins zu sein.[107] Es kommt zu einer Perversion im voluntativen Selbstverhältnis des Menschen, die, das wird in der Abgrenzung zu Kant und unter Berufung auf Baader hervorgehoben, eine „positive" Größe darstellt. Das bedeutet: Das Böse wird mit vernünftigem Willen aktiv gewollt, also nicht nur in der Abwesenheit vernünftiger Bestimmung der Sinnlichkeit zugeschrieben und darum letztlich nur erlitten.[108]

3. Differenzierungsmöglichkeiten Luthers: *malum externum* und *malum internum*

Neuzeitliche Theologie hat sich – zum Teil mit selbstverständlicher Ausschließlichkeit – darauf konzentriert, das Böse in der internen Struktur menschlicher Subjektivität zu suchen. Das besitzt eine gewisse phänomenologische Plausibilität bereits insofern, als der Mensch als relationales Wesen in Beziehungen lebt, die eine Vielzahl von (gegensätzlichen) Willensmotiven mit sich bringen. Kant radikalisiert diesen Zugang allerdings dahingehend, dass er die Vordergrunddimension empirischer Subjektivität beziehungsweise empirischer Beurteilung von der Tiefendimension transzendentaler Subjektivität beziehungsweise intelligibler Beurteilung bestimmt sein lässt. Damit ist in die Struktur sich selbstbestimmender Subjektivität ein Sprengsatz hineingetragen, den Baader und Schelling jeweils auf ihre Weise zu zünden antraten.[109] Beide entschieden sich dafür, das Böse nicht mehr auf seinen Ort im Menschen zu reduzieren.

Dass das Böse beides ist, die Verkehrung externer und die Verkehrung interner Relationen, dürfte als Grundvoraussetzung theologischer Hamartiologie gelten. Nicht ganz so trivial ist es, wenn man dazu weitergeht, im Blick auf die basalen menschlichen Lebensrelationen einen Zusammenhang dergestalt zu formulieren, dass gilt: Der Wille, Gott Gott sein zu lassen *(velle Deum esse Deum)* impliziert in einer qualifizierten Weise den Willen, dass der Mensch Mensch und die Schöpfung Schöpfung bleiben kann. Notwen-

[106] Vgl. *F. W. J. Schelling*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 331–416, 364. 373.

[107] Ebd. 365, vgl. auch 389.

[108] Ebd. 371 f.

[109] Vgl. *G. Wenz*, Vom Unwesen der Sünde. Subjektivitätstheoretische Grundprobleme neuzeitlicher Hamartiologie dargestellt unter besonderer Berücksichtigung der Sündenlehre von Julius Müller, in: KuD 30 (1984), 298–330.

dige Bedingung dafür ist es dann nicht nur, Differenz und Zusammenhang vom Bösen als *malum morale* und vom Übel als *malum physicum* zu klären. Auch die extern-metaphysischen Kategorien und die intern-moralischen Kategorien des Bösen wären nach Differenz und Zusammenhang zu reflektieren.

Solche Aufgabenstellungen gehen über Luthers Ansatz hinaus. Dennoch bietet bereits der Reformator weiterführende und für neuzeitlich-systematischen Fragestellungen bemerkenswerte Differenzierungen, welche in der häufigen sowohl philosophischen als auch theologischen Fixierung auf seine Schrift gegen Erasmus wenig Berücksichtigung finden. Beispielhaft sei dies an Luthers Schrift gegen den Löwener Theologen Latomus (1521) gezeigt. Es vermag dabei schon einen ersten Hinweis zur Gewichtung dieser Schrift abgeben, dass Luther selbst keinen Zweifel daran lässt, sich in ihr nicht wie gegen Erasmus mit einem quakenden Frosch, sondern mit einem ernsthaften scholastischen Gegner auseinandergesetzt zu haben.[110]

Inhaltlich ist Luthers Schrift gegen Latomus schon deshalb interessant, weil er hier explizit *malum internum* und *malum externum* unterscheidet und aufeinander bezieht: Es ist ein doppeltes *malum*, welches vom Gesetz enthüllt wird, ein *malum internum* und ein *malum externum*. Das *malum internum* besteht im *peccatum radicale*, in der *corruptio naturae* des Menschen – das *malum externum* hingegen in Gottes Zorn und Fluch.[111] Es ist schon an dieser Stelle beachtenswert, dass Luther hier nicht den Teufel setzt, wie er dies dann im Disput mit dem Humanisten Erasmus tun wird. Ebenso beachtenswert ist es, dass das *malum externum* für Luther das größere Übel darstellt.[112] Denn es sei leichter ohne die Heilung seiner Verderbnis zu leben, als unter dem Zorn Gottes. Damit kommt schon das dem doppeltem *malum* korrespondierende doppelte *bonum* des Evangeliums in den Blick: Das *bonum internum* besteht im *donum* der aus Glauben empfangenen heilenden Gerechtigkeit Gottes, das *bonum externum* besteht in seiner Gnade.

In der systematischen Entfaltung ist es Luther darum zu tun, dass das *malum internum* auch im Getauften seinem Wesen nach immer noch Sünde bleibt; die Veränderung wird mit der Unterscheidung vom *peccatum regnans* und *peccatum regnatum* beschrieben. Diese besagt: Vormals herrschte die Sünde über das Subjekt und brachte dieses in den Gegensatz zur Gnade Gottes, nun hat das Subjekt die Aufgabe, die Restsünde zu beherrschen beziehungsweise die böse Wurzel zu bekämpfen.[113] Auf diese Weise macht Luther verstehbar, was im sukzessiven Werden des neuen Menschen ge-

[110] WA TR 1, 202,6f. Das darf denn auch die Polemik Luthers nicht überdecken; zur Würdigung der Position des Latomus ist auf *J. E. Vercruysse*, Jacobus Latomus (ca. 1475–1544), in: *E. Iserloh* (Hg.), Katholische Theologen der Reformationszeit, Band 2, Münster 1985, 7–26, zu verweisen.

[111] WA 8, 104,22–24.

[112] WA 8, 106,15–17.

[113] WA 8, 88,9–36.

schieht, mithin um zeigen zu können, was gute Werke sind: Gute Werke zu tun bedeutet, mit Hilfe der Gabe des Glaubens gegen den Teil *(pars)* im Menschen zu kämpfen, welcher nicht nach Gottes Gesetz ist.[114] Das ist gewissermaßen die interne und partiale Betrachtungsweise Luthers.

Mit dieser Betrachtungsweise bewegt sich der Reformator allerdings immer noch in der Tiefendimension theologischer Beurteilung. Diese ist zwar für eine empirisch-ethische Beurteilung anschlussfähig, nicht aber mit ihr deckungsgleich.[115] Das zeigt sich daran, dass Luther eine auf die Vordergrunddimension ethischen Handelns sich beziehende Besserung schon denjenigen Menschen außerhalb der Gnade zubilligen kann, die er in ihrer Totalität als Sünder bestimmt wissen will. Denn dass sie tugendhafte gute Handlungen vollbringen, ist nicht zu leugnen; auch Gott leugnet dies nicht und belohnt sie sogar mit zeitlichen Wohltaten.[116] Das Verhältnis der beiden Dimensionen wird aber sofort deutlich, wenn Luther behauptet, es gehöre zur Blindheit der Vernunft, dass sie sich von den an sich guten Handlungen blenden lässt, also nicht sieht, dass diese aufgrund der verborgenen Wurzelsünde vor Gott im schlechten Gebrauch *(in malo usu)* sind, daher, wie allein das göttliche Gesetz offenbare, unter dem göttlichen Zorn stehen.[117]

Alles entscheidet sich nun daran, wie die theologische Perspektive der Totalität und der Externität zugeordnet wird: Wer unter dem Zorn Gottes steht, steht ungeachtet aller Partialität als ganzer Mensch unter dem Zorn Gottes. Aber eben auch umgekehrt: Wer unter der Gnade Gottes steht, steht auch hier ungeachtet verbleibender sündiger Partialität als ganzer Mensch unter der Gnade Gottes.[118]

---

[114] WA 8, 95,27–33.

[115] Das Ausgehen von der Sünde als Verkehrung im Gottesverhältnis schließt also durchaus ein, sie als Verkehrung im inneren Selbstverhältnis des Menschen zu demonstrieren. Letztere wird aber weniger für eine empirisch-psychologische Betrachtungsweise aufgeschlossen, wie es etwa der frühe Melanchthon durch seine Affektenlehre unternommen hat. Gerade Melanchthons Affektenlehre ließe sich als empirisch-psychologischer Explikationsversuch reformatorischer Anthropologie auffassen, welcher gegenüber den sich von Erasmus bis Kant zeigenden Strategien der Partikularisierung und Depotenzierung der Affekte beziehungsweise Leidenschaften als Gegenmodell zu stehen kommt. Vgl. *K.-H. zur Mühlen*, Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit, in: ABG 35 (1992), 93–114; *W. Matz*, Der befreite Mensch. Die Willenslehre in der Theologie Melanchthons, FKDG 81, Göttingen 2001.

[116] WA 8, 104,41–105,6. Um es mit *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung, Band IV/2, Zürich ^{5}1990, 663, zu formulieren: Für Luther heißt den Menschen als Sünder zu betrachten also nicht, „daß das Tun und Lassen der Menschen als eine Nacht beschrieben würde, in der alle Katzen grau sind".

[117] WA 8, 105,13 f.

[118] WA 8, 106,37–107,2. Diese personale Bestimmung des ganzen Menschen hängt zwar vom *donum* des Glaubens ab – wer nicht an Christus glaubt, hat keinen gnädigen Gott –, aber nicht am Erfolg des Glaubens im partialen Besserungsprozess: *Jeder*, der an Christus glaubt, hat einen gnädigen Gott (vgl. WA 8, 106,6–8). Das *bonum internum*, die Gabe des Glaubens hat als Begleiter *(comes)* die Gnade immer bei sich. Luthers Merksatz deshalb: „Es ist alles vergeben durch die Gnade, aber es ist noch nicht alles geheilt durch die Gabe" (ebd. 107,21). Vgl. dazu und zu weiteren Fragen der Rechtfertigungslehre: *B. Hägglund*, Die Rechtfertigungslehre in der frühen Reformationstheologie, in: ThBeitr 8 (1977), 108–118.

An dieser Stelle wird sichtbar, dass bei allen Affinitäten zu dem, was Kant Revolution und Reform nennt, Luther den Gedanken einer sukzessiven Besserung sogar im Rechtfertigungsgeschehen verankern kann, zugleich aber alles an der sachlichen Vorordnung der externen Perspektive hängt. Hier geht es nicht nur um eine „Vorstellungsart", welche den moralischen Kampf hilft zu veranschaulichen, sondern um die rechtfertigungstheologische Begründung dafür, dass der Mensch nicht im Modus der Selbstbeobachtung auf die Gabe beziehungsweise auf die partiale Besserung blickt.[119] Pointiert gesagt: Die Dimension externer Mächtigkeit hat für Luther eine äußerst heilsame Funktion.

4. Konfrontation im Ausgang von einer Analogie der Denkbewegung

Wer von Internalisierung des Bösen spricht, setzt seine Externität voraus. Umgekehrt wird eine von Internität ausgehende Position versucht sein, externe Mächte als mythische Projektion zu betrachten.[120] Aufgrund dieser Sachlage soll das Folgende weniger im Sinne eines Vergleichs als vielmehr im Sinne einer wechselseitigen Konfrontation verstanden werden. Eine solche gestattet es, sich der Positionalität der Bezugspunkte sowie der unterschiedlichen problemgeschichtlichen Rahmenbedingungen gewahr sein zu können. Zu diesen Rahmenbedingungen gehört bei Kant beispielsweise ein teleologisches Verständnis von der moralischen Vervollkommnung der Humanität. Von daher erklärt sich auch sein Interesse, dass der Mensch zum Zweck seiner Selbstbesserung gegen das moralisch Böse kämpft und sich nicht durch den Rekurs auf physisch oder metaphysisch Böses ein Alibi zu verschaffen sucht. Ein solches Interesse wäre theologisch kaum zu beanstanden – im Gegenteil.

Das Ergebnis eines Konfrontationsversuchs könnte es sein zu sagen: Sowohl Luther wie Kant begreifen in formaler Analogie zu Augustin das Böse als willentliche Verkehrung *(perversitas voluntatis)* von Relationen; was sich bei Luther jedoch als Verkehrung externer Relationen darstellt, wird bei Kant anthropologisch internalisiert als Perversion der Ordnung von Triebfedern.[121] Dass es gefährlich wäre, daraus eine Alternative zu ‚stricken', zeigte die soeben im Blick auf Luther vorgenommene Vertiefung. Im Blick auf Kant lässt es sich philosophisch aber durchaus urteilen, er habe das Böse von einem metaphysischen Problem auf ein moralisches Problem reduziert.

Weiterführender erscheint es mir allerdings, nicht das, was als Grundstruktur beider Konzeptionen gewissermaßen herausdestilliert wird, in

---

[119] Vgl. WA DB 7, 420,5–7: „Es ist ein Christ auch wol jm selbs verborgen, das er seine heiligkeit vnd tugent nicht sihet, sondern eitel vntugent vnd vnheiligkeit sihet er an sich."

[120] Vgl. hierzu *Kittsteiner*, 74–79.

[121] So mit entgegengesetzter Bewertung bei *W. Pannenberg*, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 1983, 90–92; *Ch. Gestrich*, Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihre Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen 1989, 136f.

Kontrast zu stellen. Vielmehr ist – hier folge ich der erwähnten Anregung R. Malters – bei einer Analogie der Denkbewegung, einer Analogie der Zugangsweise einzusetzen. Sowohl Luther als auch Kant gehen von einer – jeweils verschieden umgesetzten – Grunddifferenz aus. Bei Luther tritt sie in der Unterscheidung von *coram hominibus* und *coram Deo* auf, bei Kant in der Unterscheidung von sinnlich-empirischer und intelligibler Welt. Beide benutzen die jeweilige Grunddifferenz in ihrer Fassung der Lehre vom Bösen nun dazu, um hinter das Feld der äußerlich guten oder bösen Handlungen auf ein der menschlichen Selbstbeobachtung nicht zugängliches, translegales Feld zurückgehen zu können. Auf diesem Feld lokalisieren sie die Wurzel des Bösen, das *peccatum radicale* als willentliche Perversion von Relationen: Relationen, die Kant moralisch, Luther über das Moralische hinaus als Verkehrung der Gottesrelation fasst. Auf diesem Feld stößt die Beurteilung auf eine Tiefendimension, in der sich das Böse nicht mehr als ein *Teils-Teils* von guten und bösen Handlungen darstellt, sondern als ein rigoroses *Entweder-Oder* von guter oder böser Wurzel.

Luther ist an dieser Stelle allerdings schärfer als Kant, weil für ihn die theologisch-heilsgeschichtliche Differenz von Sünde und Gnade die Anthropologie selbst zu bestimmen hat, also nicht gewissermaßen nachträglich in eine außerhalb dieser Differenz entworfene Anthropologie einzuzeichnen ist. Für Kant wiederum ist es unter neuzeitlichen Bedingungen nach dem Wegfall der Erbsündenlehre insofern anspruchsvoller geworden, als er die Universalität der Sünde nicht mehr voraussetzen kann, sondern gerade auf der Grundlage ihrer Zugehörigkeit zur intelligiblen Seite des Menschen erst entwickeln muss. Die Entwicklung aus einem Akt der Freiheit und damit aus einem selbstverantworteten Akt gewährleistet es, dass Angeborensein und Zurechenbarkeit zusammengedacht werden können.

Geht man von der skizzierten Denkbewegung des Rückgangs auf ein translegales Feld beziehungsweise auf eine Tiefendimension menschlicher Beurteilung aus, lassen sich also spezifische Unterschiede erhellen. Das wird auch besonders deutlich, wenn man nach der heilsamen Umkehrung des Rückgangs auf die translegale Wurzel des Bösen fragt. Kant geht auf das intelligible Feld zurück, nicht nur um die Notwendigkeit des Naturzusammenhangs weg-denken und Freiheit denken zu können, sondern um auch das Böse im legal Guten erheben zu können. Das ist mit Luthers Denkbewegung, derzufolge die an sich guten Handlungen aufgrund der verborgenen Wurzelsünde vor Gott in schlechtem Gebrauch sind, vergleichbar. Für Luther kommt es dann aber ganz auf die heilsame Umkehrung in diesem Rückgang an, d. h. diesen nicht nur so zu verstehen, dass das Gute als Böses ge-dacht, sondern dass Tod und Sünde vom sinnlich-empirischen Menschen weg-gedacht werden können. Auf dem Feld des Glaubens, der seinen Umweg immer über das nimmt, worauf er sich stützt, auf den Christus *extra nos*, gilt nämlich, dass „wir die Kreaturen lernen anders ansehen vor uns und vor Gott. Obwohl vor uns Armut Armut scheint, Tod Tod, Pest Pest, Sünde

Sünde, dennoch, vor ihm erscheint das Gegenteil."[122] An dieser Stelle ließe sich weiterverfolgen, dass der Imputationsgedanke bei Luther durch die antithetische Fassung der Differenzmomente *coram Deo – coram hominibus* anders entworfen ist, als dies bei Kant der Fall ist. Dessen proleptisch-analytische Beurteilung des Herzenskündigers kommt aber der „Zumutung der Selbstbesserung" des Menschen und damit dem Interesse einer neuzeitlichen Moralphilosophie entgegen. Insofern Kant durch den Rückgang auf den intelligiblen Bereich ein allgemeines Sollen *und* ein allgemeines Können gewinnt, dürfte seine Explorationsleistung ebenso beachtlich sein wie diejenige, die aus Luthers Rückgang auf die coram Deo-Perspektive resultiert.[123]

Ähnlich bedeutsame systemimmanente Folgezusammenhänge kann man sich am Stichwort „Totalität" verdeutlichen. Auf dem Hintergrund der Kantschen Position lässt sich profiliert wahrnehmen, dass Luther nämlich die Totalität der Gottesbeziehung in die Totalität anthropologischer Betrachtung zurückträgt. Das bedeutet, dass auch die Vernunft von der sündigen Verkehrtheit nicht ausgenommen werden kann und Sünde als die ganze Subjektivität bestimmende Größe betrachtet wird. Zum Objekt, von dem sich das Subjekt kämpferisch distanzieren könnte, wird sie erst im Glauben.

Der Begriff „Hang zum Bösen" wird dementsprechend bei Luther und Kant unterschiedlich definiert: Bei Kant bezeichnet Hang lediglich die Prädisposition zu einer Begierde; er wird von der Leidenschaft als einer Neigung abgehoben, welche „die Herrschaft über sich ausschließt"[124]. Leidenschaft wäre für Kant ein „Krebsschaden für die reine praktische Vernunft". Leidenschaft hieße, sich mit Vernunft in die Unfreiheit begeben und dermaßen blind zu sein, dass man gar nicht geheilt werden will.[125] Genau dieses leidenschaftliche Böse meint Luther, wenn er vom Hang zum Bösen spricht; eine positiv-willentliche Verkehrtheit gegen das Gute, welche die Herrschaft über sich selbst ausschließt.

5. Theologische Einsichten

In der Auseinandersetzung mit dem Erarbeiteten lassen sich einige Grundprobleme und einige Mindestbedingungen theologischer Rede vom Bösen profilieren:

1. Das radikal Böse ist – das wird bei Luther wie bei Kant deutlich – ein Fall für die metaempirische und translegale Selbsterkenntnis. In ihr wird es als willentliche Verkehrung von Relationen auf dem Hintergrund einer po-

[122] WA 37, 200,28–30 (Predigt v. 23.11.1533; sprachlich geglättet).

[123] Das lässt sich theologisch pointieren: Durch den Rückgang auf den intelligiblen Bereich universalisiert Kant nicht nur die Sünde, sondern auch das Evangelium, das freilich unter der Hand nomistisch wird. Vgl. die These von O. *Bayer*, Gesetz und Evangelium, in: *Ders.*, Leibliches Wort. Reformation und Neuzeit im Konflikt, Tübingen 1992, 35–56, 35.

[124] RGV, 266.

[125] Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII, 265–267. Die Ausführungen lesen sich wie eine Beschreibung des lutherischen Hangs zum Bösen!

sitiven Ordnung dieser Relationen offenbar. Bei beiden steht die Rede vom Bösen dementsprechend auch im Dienst eines positiven Interesses: bei Luther ist es ein rechtfertigungstheologisches Anliegen, bei Kant ist es das Anliegen einer moralisch vollkommenen Humanität. Theologisch kann diese Grundstruktur dadurch erhellt werden, dass Sünde als Un-dankbarkeit (gegenüber der Bestimmung des Menschen zur Dankbarkeit) begriffen wird. Verdeutlichen lässt sie sich insbesondere auch dann, wenn man sie mit dem späteren Luther als Un-glaube auffasst, als Aversion gegenüber der freisprechenden Gnade des Gekreuzigten und Auferstandenen, in deren Licht sie als solche Aversion erst erkannt wird. Der Form nach stellt sich in diesem Zusammenhang das Böse beziehungsweise die Sünde in einem radikalisierten Sinn als Ordnungs-widrigkeit dar.

Zweierlei ist zu bemerken: Zum einen schließen metaempirische, näherhin theologische Bestimmungen weder die Rückbindung an phänomenologische Analysen des menschlichen Selbstverhältnisses noch die ethisch unumgängliche Differenzierung von guten und bösen Taten aus. Mit der Unterscheidung zwischen einer Beurteilung nach der an Legalität orientierten Vordergrunddimension und einer Beurteilung nach der translegalen Tiefendimension ist es dann freilich nicht getan. Entscheidend ist die Frage des Zusammenhangs beider. Diese Frage markiert zugleich eine theologische (ökumenische) Grundproblematik, wenn denn die Behauptung der Radikalität von Sünde nicht zu einer Abstraktheit führen soll, welche die konkrete Sünde gar nicht mehr zu Gesicht bekommt beziehungsweise sie sogar duldet.[126]

Zum anderen muss die Radikalität der Perversion so gedacht werden, dass nicht nur die bewusste Aversion im Blick ist, sondern – gerade um einer phänomenologischen Plausibilität willen – die selbstverständliche und als solche unbewusste (nicht weniger selbstverantwortete) Negation der Gnade. Sünde täuscht in der Weise über sich selbst, dass sie eine in aller Selbstverständlichkeit vollzogene Lebenshaltung darstellen kann, der nach Gnade gar nicht verlangt.[127] Das verweist hinsichtlich der Form der Sünde beziehungsweise des Bösen auf das Problem, dass die Ordnungs-widrigkeit als banale Ordnung aufzutreten vermag.

2. Unabhängig davon, in welcher Gestalt das Böse auftritt, ist es mehr als Abwesenheit vernünftiger Bestimmung beziehungsweise deren Verkehrung in Sinnlichkeit. Es ist verkehrte Willens- und Vernunftbestimmtheit. Anders als Kant ist theologisch darauf zu beharren, dass der „Hang zum Bösen"

[126] Als Gefährdung des Protestantismus gekennzeichnet bei *H. Vogel*, Die Sünde im biblischen Verständnis, in: EvTh 19 (1959), 439–452, 447. Luthers Bestimmungen des Zusammenhangs beider Beurteilungsweisen, etwa über die Denkfigur, auch an sich gute Handlungen seien aufgrund der Wurzelsünde *in malo usu*, können einem solchen (Miss-)Verständnis Vorschub leisten.

[127] Vgl. dazu in der Auseinandersetzung mit Schleiermachers Position *Chr. Axt-Piscalar*, Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher, BHTh 94, Tübingen 1996, 201f. Zum täuschenden Charakter des Bösen vgl. auch *I. Kant*, RGV, 38!

von einer Leidenschaft *nicht* getrennt werden kann – einer Leidenschaft, welche im Wollen des Verkehrten für Heilung blind ist. Schelling sprach von einer „Begeisterung des Bösen".[128] Dementsprechend wäre einer theologisch verantwortbaren Theorie des Bösen zu berücksichtigen aufgegeben, dass das Böse nicht nur Wille, sondern Vernunft besitzen und sich als leidenschaftlich verfolgte instrumentelle Rationalität vollziehen kann.

3. Es gehört zum bewegenden Drang des Bösen,[129] sich des menschlichen Subjekts zu bemächtigen, eine das Ich beherrschende Größe zu sein, deren Machtsphäre über das individuell Moralische hinausreicht. Es kommt eine Täter-Opfer-Dialektik in den Blick, welche es verwehrt, das Böse auf ein moralisches Problem zu reduzieren. Von einer metaphysischen und – wie etwa die Heilungs- und Speisungswunder Jesu in den Evangelien genügend anzeigen – von einer physischen Dimension ist ebenso zu reden. Eine Zwischendimension, welche schon Kant, dann aber Schleiermacher und Ritschl angeführt haben, wäre schließlich die geschichtlich-soziale Dimension des Bösen („Reich der Sünde"). Das theologische und philosophische Grundproblem bestünde darin, das Verhältnis dieser Dimensionen zu reflektieren. Es lässt sich schwerlich dadurch umgehen, dass einzelne von ihnen – wie etwa der Machtcharakter des Bösen oder das physische *malum* (Krankheit und Leid) ausgeklammert werden. K. Barth hat zu Recht vor einem dem Reichtum des neutestamentlichen Zeugnisses gegenüber farbenblinden Protestantismus gewarnt.[130]

Ähnlich problematisch ist es allerdings, eine Dimension aus einer anderen als hinreichender Ursache abzuleiten: Das *malum physicum* (menschliches Leid) trifft bekanntlich leider nicht nur die moralisch Bösen; und umgekehrt dürfen das *malum physicum* und das *malum metaphysicum* nicht zu einem Alibi für die moralische Untat werden.[131] Gute theologische Gründe gibt es daher auch für Kants Abkopplung des Bösen *(malum morale)* vom Übel *(malum physicum)*. Denn Theologie muss zwischen dem, was durch die Bitte um Vergebung und dem, was durch andere Weise anzugehen ist, zwischen Heil und Heilung unterscheiden können.[132] Andererseits gibt es auch gute theologische Gründe dafür, es sich mit der Abkopplung nicht zu einfach zu machen: Was Baader den „Nexus zwischen Ethik und Physik" nannte, hat durch die ökologische Problematik menschlichen Handelns eine überraschende Aktualität erfahren.

---

[128] Vgl. *Schelling*, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 372.

[129] Luther sprach von der Sünde als ein das menschliche Subjekt bewegender *actus* und *motus*, vgl. WA 18, 767,14–17.

[130] *Barth*, Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung, Band III/3, 354.

[131] Vgl. zur Erörterung der drei Dimensionen bei G. W. Leibniz: *Chr. Schulte*, Malum metaphysicum, malum morale, malum physicum. Zur Analytik der Übel im Anschluß an Leibniz, in: *K. P. Liessmann*, Faszination des Bösen. Über die Abgründe des Menschlichen, Wien 1997, 133–153.

[132] Vgl. *Gestrich*, 173 f.

4. Dieses Problemfeld führt zu einer Bedingung der Theoretisierung des Bösen, die ich pragmatische Kontextsensibilität nennen möchte. Sie entspricht dem Sachverhalt, dass die phänomenologische Vielfalt des Bösen nicht ohne weiteres in eine begrifflich fassbare Ordnung zusammengezogen werden kann. Zunächst wäre daher die eben erwähnte Struktur zu beachten, dass nämlich das Böse auf dem Hintergrund einer positiven Ordnung als Unordnung offenbar zu werden pflegt. Sünde, Tod und Teufel sind für Luther in einer antithetischen Redeweise situiert, die alles, was von Christus und seiner Gnade zu sagen ist, streitweise sagt: Außerhalb der Gnade ist Sünde, außerhalb des Lebens der Tod, außerhalb Christus herrscht der Satan.[133]

Dabei ist es schon im Blick auf die äußere problemgeschichtliche Frontstellung beachtenswert, dass Luther im Streit mit Latomus anders von Sünde redet als im Streit mit Erasmus,[134] und dass Kant um der moralischen Selbstverantwortung willen das Böse anders reflektiert als Schelling, welcher es in einem metaphysischen Problemhorizont zu erörtern sucht.

Systematisch-theologisch bedeutet die Beachtung des pragmatischen Kontexts allerdings mehr. Mit E. Schlink gilt es, der Differenz der verschiedenen Grundformen theologischer Aussagen gewahr zu sein.[135] Es ist im Neuen Testament und nicht selten auch im Alten Testament ja der Standort der Begegnung von Gott und Mensch und der Akt des Bekennens, welcher das schon überwundene Böse als Gefangenschaft (Röm 7), die eigene Sündhaftigkeit als Geborensein in Schuld (Ps 51,7), böse Mächte und Teufel als Gegenspieler im Kampf um Gottes Reich (Eph 1,20) erkennen lässt. Letztere werden sowohl im Neuen Testament als auch bei Luther im Kontext der Ermahnung und der Anfechtung namhaft gemacht.[136] – Im Rahmen solcher pragmatischer Kontexte stellt manches keine Schwierigkeit dar; es wird erst zu einer solchen, wenn es bei der Überführung in die Reflexion verallgemeinerbarer Wesensbestimmungen davon ab- beziehungsweise herausgelöst wird. Wenn der Psalmbeter bekennt, von Geburt an Sünder zu sein, so zeigt schon sein Akt, das Sündenbekenntnis, an, dass er nicht dazu antritt, das Gewicht selbstverantworteter Untat abzuschwächen. Wenn die Christenheit bittet „Erlöse uns von dem Bösen" und sich in althergebrachter

[133] Vgl. WA 18, 779,17–30. Dem entspricht etwa, dass in den Evangelien der Teufel als Gegenspieler Jesu dargestellt wird. Insbesondere die Definition des Teufels in Joh 8,44 folgt einer solchen antithetischen Struktur. Vgl. dazu *R. Schnackenburg*, Das Problem des Bösen in der Bibel, in: *Ders.* (Hg.), Die Macht des Bösen und der Glaube der Kirche, Düsseldorf 1979, 11–32; *B. J. Claret*, Geheimnis des Bösen. Zur Diskussion um den Teufel, Innsbruck/Wien 1997, 348–353. Das Werk von Claret bietet eine instruktive Darstellung und Stellungnahme zum Streit um den Teufel bzw. der Personalität des Bösen in der jüngeren katholischen Theologie.

[134] Es stellt daher schon in dieser Hinsicht ein Beispiel von Kontextverwirrung dar, wenn die an sich zum Dualismus hinneigende Verwendung des Reiterbildes bei Luther außerhalb dessen Funktion, nämlich eine Antithese zur Position neutraler menschlicher Vermögen zu bilden, systematisch positiviert wird.

[135] Vgl. *E. Schlink*, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1993, 33–41. 128–136.

[136] Vgl. dazu *H.-M. Barth*, Der Teufel und Jesus Christus in der Theologie Martin Luthers, Göttingen 1967.

Weise von bösen Mächten, gar dem Teufel, angefochten sieht, dann huldigt sie keinem fraglichen Dualismus, impliziert doch der Akt ihrer Anrufung, nicht nur sich, sondern alles andere von Gott abhängig zu wissen. Nicht selten vollziehen sich solche Bitten wiederum im Rahmen einer hymnischen Gewissheit der Erhöhung Christi als Triumph über alle Mächte und Gewalten (Kol 2,15).

Systematische Theologie ist schlecht beraten, wenn ihr nichts anderes einfällt, als historische oder exegetische Erkenntnisse des pragmatischen Kontexts zur Nivellierung oder Relativierung von christlichen Sprachgestalten zu gebrauchen. Sie wäre dann nicht unschuldig an der Spracharmut gegenwärtiger christlicher Rede. Pragmatische Kontextsensibilität hat vielmehr dazu zu verhelfen, dass es bei der Überführung aus den jeweiligen Kontexten heraus in dogmatische Lehre zum Präzisierungsgewinn hinsichtlich des Gebrauchs von Begriffen und Bildern kommt. Da wird sie es beispielsweise als heillose Kontextverwirrung ansehen müssen, wenn die Rede vom Teufel, wie dies im Zusammenhang des neologischen Teufelsstreits geschehen ist, das Problemfeld der *causa peccati* dominiert und dort alles durcheinanderbringt. Sie gehört vielmehr dorthin, wo der menschlich unüberwindbare Feind der Güte Gottes nicht verschwiegen, sondern benannt werden soll, nämlich ins Problemfeld der *potestas peccati* – also in Aussagezusammenhänge, welche den menschlich unüberwindbaren Feind der Güte Gottes benennen.[137] Theologie wird es dann ebenfalls als Kontextverwirrung ansehen müssen – das sei kritisch nicht nur gegenüber politischer Sprachverwirrung bemerkt, sondern auch kritisch gegenüber Luthers eigenem Sprachgebrauch –, wenn politische und religiöse Gegner, Schwärmer, Bauern und Papisten mit dem Etikett des Teuflischen überzogen werden.

5. Ein letzter Themenkomplex kann nur gestreift werden: Die Beschäftigung mit dem Bösen und mit der Sünde ist immer mit der anthropologischen Frage menschlicher Freiheit verknüpft. Auch im Blick auf sie wäre eine Kontextualität, besser: eine Situiertheit von Freiheit, eine Relationalität von Freiheit zu beachten aufgegeben. Darauf verwies schon Baaders Kritik an Kant: Die Freiheit im Stande des Bestimmt-Seins zum Bösen ist eine andere als die Freiheit abgesehen eines solchen Bestimmt-Seins.

Gegenüber dem vulgarisierten Verständnis auch gegenwärtiger Freiheitsauffassungen könnte von Kant zunächst durchaus zu lernen sein, dass das

[137] Und erst von da aus mittelbar in das zuerst genannte Problemfeld. Ein differenzierter Zuordnungsversuch wird voraussetzen, dass es vertretbare Gründe gibt, den Teufel als ein gewisses personales Böses vorstellig zu machen (*Benedictus Papa, XVI. [J. Ratzinger]*, Abschied vom Teufel?, in: *Ders.*, Dogma und Verkündigung, 221–230, 229, redet von „Un-Person"). Im Rückgriff auf Kant und Baader gesagt: Seine Leiblichkeit und Sinnlichkeit hindert den Menschen daran, die volle Verwirklichung des Destruktionswillens und darum selbst zum Teufel zu werden. Gerade der Teufel steht dafür, dass der Mensch nicht Alleinverursacher des seine menschliche Bosheit übersteigenden und unverfügbaren Bösen ist, sondern der willentliche und verantwortliche Kooperateur eines „verführende[n] Geiste[s]" (*Kant*, RGV, 44). Vgl. auch in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche Konkordienformel Solida Declaratio I,7 (BSLK 847,21–28).

Bestimmt-Sein des Menschen zum Bösen im Drang besteht, sich mit seiner Willkürfreiheit als einer Beliebigkeit der Willensmaximen zu identifizieren.[138] Dass ein solcher Drang immer schon der Fiktion einer sich allein selbst bestimmend wähnenden Freiheit aufsitzt, ließe sich im Gespräch mit neueren philosophischen Freiheitskonzeptionen weiter erörtern. Denn diese zeichnen sich immer mehr dadurch aus, im Zuge der Einsicht in die Endlichkeit der Vernunft die allein sich selbst bestimmend wähnende Freiheit vom intelligiblen Feld auf das empirische der stets bedingten Entscheidungsfreiheit zurückzuholen und insofern zur Vernunft zu bringen. So haben die von Harry Frankfurt angestoßenen und von der Hirnforschung verstärkten Diskussionen etwa dazu geführt, dass moralische Verantwortbarkeit auch bei gleichzeitiger Ermangelung von Handlungsalternativen begründbar erscheint. Zunächst geht es grundsätzlich darum, dass Freiheit und Bedingtheit beziehungsweise Situiertheit sich nicht mehr gegenseitig ausschließen[139] oder – mit einer diskussionsfähigen Position ausgedrückt – Freiheit sich im Modus des Sich-bestimmen-Lassens vollzieht.[140] Solche Einsichten bringen die systematisch-theologische Aufarbeitung des theologischen Freiheitsverständnisses Luthers in eine neue Gesprächslage. Noch mehr mag dies für ein durch eine Affektenlehre psychologisch-anthropologisch expliziertes Verständnis etwa eines Melanchthon gelten.

Ich schließe mit einer kurzen Frage, die ich auch gleich beantworte: Warum das Mühen um den Zugang zur Tiefe menschlicher Selbstverkehrung, wenn das Böse im Letzten doch unergründlich bleibt? Weil die reflexive Auseinandersetzung mit ihm – philosophisch und durchaus gesellschaftskritisch betrachtet – die Gefahr bewusst hält, die in der Selbstüberschätzung und dem Hochmut der Menschheit liegt.[141] Und weil – theologisch und durchaus auch gesellschaftskritisch betrachtet – die Sünde im Kern nichts anderes ist als das Herausbrechen des Menschen aus der Dankbarkeit gegenüber Gott und dem Nächsten.[142] Dankbarkeit ist aber die Grundbestimmung menschlichen Lebens.

---

[138] Vgl. *T. Koch*, Das Böse als theologisches Problem, in: KuD 24 (1978), 285–320, 311.

[139] Vgl. zu H. Frankfurt die übersetzte Textsammlung: *Ders.*, Freiheit und Selbstbestimmung, herausgegeben von *M. Betzler/B. Guckes*, Berlin 2001. Anregend ist die Weiterführung der Position Frankfurts in die Phänomene des Alltags hinein von *P. Bieri*, Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, München/Wien 2001. Mit dieser Diskussion überlagert sich die Diskussion um den Entwurf von Ch. Taylor, dazu jüngst *M. Kühnlein*, Liberalismuskritik und religiöser Artikulationsvorsprung: Charles Taylors theistische Freiheitsethik, in: ThPh 80 (2005), 176–200.

[140] *M. Seel*, Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

[141] Vgl. *Höffe*, 31.

[142] Vgl. *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Schöpfung, Band III/3, Zürich 1950, 347. 350.

ThPh 82 (2007) 97–104

Christiani, veri philosophi, summi logici

Zum Zusammenhang von Christusbezug, Logik und Philosophie nach Abaelards Brief 13

Von Tobias Georges

Begriffspaare wie Theologie – Philosophie oder Glaube – Vernunft/Logik werden im Blick auf Abaelard gerne angeführt und unter Berufung auf ihn traditionell gegeneinander bestimmt. Dabei wird Abaelard als Vordenker einer emanzipierten, eigenständigen Philosophie und Vernunft auf dem Gebiet der Theologie und des Glaubens in Anspruch genommen.[1] Neuere Studien zu Abaelard haben jedoch gezeigt, dass solche Deutungsschablonen für Abaelard und seine Zeit nicht greifen und dass sich der Philosoph Abaelard und seine Logik nicht vom Theologen Abaelard und seinem Glauben abkoppeln lassen, geschweige denn, dass eines dem anderen entgegenzusetzen sei.[2]

Für Abaelards Verständnis von Christsein und Philosophie, Glaube und Logik ist nun ein kleines, bislang wenig beachtetes Werk[3] von ihm sehr aufschlussreich: In seinem 13. Brief bringt er seine Ansichten zu dieser Thematik in verdichteter Weise zum Ausdruck. Der Brief und seine Aussagen zu diesem Themenkomplex sollen daher hier genauer vorgestellt werden.

Epistola XIII ist mit dem Titel „invectiva in quendam ignarum Dialectices, qui tamen eius studium reprehendebat, et omnia eius dogmata putabat sophismata et deceptiones" überschrieben.[4] Dieser Titel dürfte recht genau wiedergeben, gegen wen Abaelards Argumentation in diesem Werk gerichtet ist: gegen einen Unkundigen – oder eher, folgt man den Aussagen der Epistola, gegen mehrere Unkundige[5] – auf dem Gebiet der Dialektik, welche die Beschäftigung mit ihr missbilligten und ihre Aussagen für Sophistik und Trug hielten. Dabei dürfte sich die Missbilligung vorrangig auf den Gebrauch der Dialektik in Fragen des Glaubens und der Schrift bezogen haben, wie der Inhalt des Briefes zeigen wird. Da aber eine Briefanrede wie auch ein Briefschluss fehlen, bleibt unklar, an wen dieser Traktat, wenn er überhaupt als Brief gedacht war,[6] adressiert war: direkt an die unkundigen Gegner oder eher an ein Publikum, das die Dialektik nicht grundsätzlich ablehnte, aber kritische Anfragen an Abaelards Gebrauch der Dialektik für die Schriftauslegung stellte und bei dem er diesen Gebrauch gerechtfertigt hätte. Für die

---

[1] Siehe z. B. *N. Winkler*, Die zweite Geburt der europäischen Ethik. Petrus Abaelardus und die Stoa, in: DZPhil 50 (2002), 522–524; *H.-W. Krautz*, Nachwort, in: Peter Abailard, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen. Lateinisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt von *H.-W. Krautz*, Frankfurt am Main/Leipzig [2]1996, 330–345.

[2] Siehe *G. Wieland*, Abaelard – Denker des Glaubens, in: ThQ 177 (1997), 26–32; *T. Georges*, Quam nos divinitatem nominare consuevimus. Die theologische Ethik des Peter Abaelard, Leipzig 2005.

[3] Hier lässt sich lediglich auf *J. Jolivet*, Arts du language et théologie chez Abélard, Paris 1969, 269–272; und *E. R. Smits*, Letters 9–14. Contents and chronology, in: Peter Abelard, Letters IX-XIV. An edition with an introduction, herausgegeben von *E. R. Smits*, Groningen 1983, 172–188, verweisen. Beide Beiträge bieten jeweils kurze, aber sehr erhellende Ausführungen zur benannten Thematik in *Epistola XIII*. Der Beitrag von Smits steht im Rahmen seiner Edition der Briefe 9–14 Abaelards, der auch die Edition von Brief 13 (*Smits*, 271–277) zu verdanken ist, die dem vorliegenden Aufsatz zugrunde gelegt wird.

[4] Siehe *Smits*, 271.

[5] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 271, 5 f.: „Sic et quidam huius temporis doctores cum dialecticarum rationum virtutem attingere non possint …"

[6] Zu dem innerhalb der mittelalterlichen Briefliteratur verbreiteten Phänomen, dass auch solche Texte als Briefe tradiert wurden, deren Zugehörigkeit zur Briefgattung von ihrer Form her durchaus fraglich erscheint, siehe *Smits*, 27 f.

zweite Möglichkeit sprechen das weitgehende Fehlen direkter Anreden,[7] wie sie bei der ersten Möglichkeit zu erwarten wären, sowie der insgesamt nüchterne und eher auf Überzeugung ausgerichtete denn polemische Ton, in dem Abaelard das Thema behandelt. Konkretere Angaben über die Adressaten lässt der vorliegende Text kaum zu. Auch hinsichtlich der Datierung sind nur Mutmaßungen möglich. Bei aller Vorsicht ordnet Edmé R. Smits *Epistola XIII* aufgrund der darin begegnenden Sichtweise von Glaube und Dialektik/Logik[8] der reifen Schaffensperiode Abaelards, also einer Zeit um 1130, zu.[9] Von dieser Einordnung soll hier, ohne die zeitliche Eingrenzung zu sehr zu gewichten, ausgegangen werden. Abaelards hier interessierende Sicht des Zusammenhangs von Glaube und Dialektik/Logik erschließt sich, wenn man sich dem Inhalt von Brief 13 zuwendet.

Abaelard leitet *Epistola XIII* mit der Fabel vom Wolf ein, der die Kirschen am Baum als schlecht schmeckend bezeichnete, weil er sie bei aller Bemühung nicht erreichen kann. Die Fabel dient ihm als Illustration jener Zeitgenossen, welche die Dialektik als trügerische Sophistik verfluchten, weil sie sie nicht verstünden. Um ihnen entgegenzutreten, will er Zeugnisse aus den heiligen Schriften beibringen, auf welche seine Gegner sich beriefen, wohingegen ihnen mit Vernunftgründen, *rationes*, nicht beizukommen sei. Abaelard lenkt den Blick auf die Kirchenväter. Sie empfählen die Dialektik und erachteten sie als dem Studium der Heiligen Schrift nicht widerstreitend, sondern vielmehr als dafür notwendig. Als Beleg führt er zwei Zitate aus Schriften Augustins an.[10] Das zweite Zitat führt Abaelard zu der Feststellung, vor allem seien die Dialektik und die Sophistik grundverschieden, da erstere die Wahrheit von Vernunftgründen, letztere deren Nachahmung und Verfälschung zum Inhalt habe. Um sich aber vor den Täuschungen der Sophistik in Acht nehmen zu können, müsse ein Dialektiker in der *discretio*, der rechten Unterscheidung und Beurteilung von Gedankenführungen, erfahren sein und dazu auch die Sophistik kennen. Die Täuschung, die sich der Ähnlichkeit zwischen Wahrem und Gefälschtem bediene, schlage sich auch auf dem Feld des christlichen Glaubens in einer Vielfalt von Irrtümern nieder: Häretiker verführten viele einfältige Menschen, welche die Nachahmung für die Wahrheit, die Fälschung für die Vernunft hielten. Gegen diese Entwicklung mahnten die Kirchenväter selbst – Abaelard zitiert zum Beleg (Pseudo-)Augustin[11] – dazu, sich im Disputieren zu üben, um die Angriffe der Häretiker abwehren zu können. Wer die Sophisten im Glaubensdisput widerlege, wozu 1 Petr 3,15 auffordere, erweise sich als Dialektiker und zugleich als Schüler Christi und damit der Wahrheit, sofern er die Wahrheit von Vernunftgründen auf seiner Seite habe. Für diese zentrale These verweist Abaelard unter Hinzuziehung von Zitaten Augustins, (Pseudo-) Augustins und Hieronymus'[12] darauf, dass die Griechen den Sohn Gottes – entsprechend seiner lateinischen Benennung als *verbum* – als λόγος, als Frucht des göttlichen Geistes, als Weisheit oder Vernunft Gottes bezeichneten. Wenn aber Christus λόγος oder auch σοφία genannt werde, so scheine die Logik sich doch vorrangig auf Christus zu beziehen – schließt Abaelard, der von da an anstelle der Dialektik von der Logik spricht. Abaelard lässt einen entsprechenden etymologischen Schluss folgen, wenn er denen, die Christus lieben, als Liebhabern der höheren Weisheit, *sophia*, den Namen Philosophen zumisst. Daran anschließend führt er aus, die *sophia* Gottes des Vaters erleuchte und verwandle Menschen von der Liebe der Welt zur Liebe Gottes und mache sie somit zugleich zu Christen, wah-

[7] Eine einzige direkte Anrede begegnet kurz vor Schluss: „At vero inquies quia et in rationibus plurimus error se ingerit …" (*Epistola XIII*; *Smits*, 276, 160). Diese kann aber auch aus Abaelards Argumentationstechnik heraus geboren sein und muss keinen konkreten Adressaten voraussetzen. In jedem Falle lässt auch sie keine Entscheidung in der Adressatenfrage zu.

[8] Abaelard gebraucht die Begriffe „dialectica" und „logica" in synonymer Weise, siehe hierzu weiter unten, 99.

[9] Siehe *Smits*, 174–188.

[10] Die Augustinzitate entstammen De ordine 2, 13, 38 (CChr.SL 29, 128) sowie De doctrina Christiana 2, 31, 48 (CChr.SL 32, 65f.).

[11] Das Zitat stammt aus dem Tractatus de oratione et eleemosyna (PL 40, 1227).

[12] Abaelard zitiert hier Augustinus, De diversis quaestionibus LXXXIII, 63 (CChr.SL 44A, 136), Quodvultdeus, Adversus quinque haereses 6, 48 (CChr.SL 60, 288); sowie Hieronymus, Epistula LIII, 4 (CSEL 54, 449).

ren Philosophen und besten Logikern. Abaelard macht die grundlegende Mitteilung von Liebe sowie Vernunft- und Sprachbegabung in Verwandlung und Erleuchtung an der Geistausgießung nach Apg 2 fest. Wie der Geist neben der Liebe auch die Vernunft vermittelt habe, sei Christus zur Glaubenserbauung nicht nur mit Wundern, sondern auch mit Worten aufgetreten und habe so gelehrt, wie Weisheitssuchende mit Vernunftgründen zum Glauben zu führen seien. Da nunmehr die Wunder ausblieben, bestehe eben gerade der Kampf um Worte fort, speziell im Hinblick auf Gebildete. Gegen den Einwand, auch Vernunftgründe könnten täuschen, argumentiert Abaelard, dass solche Täuschung eben nur solchen Menschen unterlaufe, die im Schlussfolgern unerfahren seien. Um gewappnet zu sein, müsse man sich gerade um die Logik bemühen.

Schon an dieser knappen Inhaltsskizze von *Epistola XIII* zeichnen sich Abaelards Gedanken zum Verhältnis von Glaube und Schriftstudium einerseits und Vernunft, Dialektik, Logik und Philosophie andererseits, die nun im Detail zu beleuchten sind, in Grundlinien ab: Die Dialektik ist der *sacra lectio*, der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift, nicht abträglich, sondern dafür vielmehr vonnöten. Denn die Dialektik ist die *disputationis disciplina*,[13] die Disziplin des eingehenden Erörterns, und als solche gilt von ihr, was Abaelard mit den Worten Augustins sagt, den er mit Vorliebe als Gewährsmann heranzieht[14]:

> Aber die Disziplin des eingehenden Erörterns ist zum Durchdringen und Lösen aller Arten von Fragen, die sich im Zusammenhang der heiligen Schriften stellen, am meisten geeignet.[15]

Wenn Abaelard dasselbe Zitat aus *De doctrina Christiana* gegen Ende von Brief 13 in leicht variierter Form ein zweites Mal anführt und an dieser Stelle auf die Logik bezieht,[16] so wird deutlich, dass *dialectica* und *logica* für ihn hier gleichbedeutend sind, wie es sich vom Gedankengang des Werkes her auch schon nahelegt. Die Dialektik/Logik ist Abaelard zufolge für jede Art von Fragen im Kontext der heiligen Schriften ein besonders wertvolles Instrument. Bedenkt man, dass *sacra lectio* zu Abaelards Zeit einer der gebräuchlichen Begriffe für das denkerische Unterfangen ist, welches später allgemein den Namen Theologie erhält,[17] so ist schon hier offensichtlich, in welch enger Zuordnung Theologie und Dialektik beziehungsweise Logik bei Abaelard stehen.

Im Lichte dieser Zusammengehörigkeit von *sacra lectio* und *dialectica* wird auch verständlich, warum Abaelard von den Täuschungsmanövern der Sophistik, um die ein Dialektiker wissen sollte, direkt zur Vielfalt der Irrtümer im Bereich der *fides christiana*, des christlichen Glaubens, übergeht:[18] Glaubensfragen und Dialektik liegen für ihn so nah beieinander, dass eben die Täuschungsmanöver, derer sich die Dialektik erwehren muss, auch den Glauben in den Irrtum stürzen – sofern die Dialektik dem Glauben nicht zur Seite steht. Damit wird der sophistische Trug, den Abaelards Gegner gemäß der Anfangspassage von Brief 13 der Dialektik vorwerfen, gerade zum Argument, die Dialektik im Bereich des Glaubens und der Schrift gegen die Sophisten anzuwenden. Wenn Abaelard die somit den Christen gestellte Aufgabe, sich als Dialektiker zu erweisen, mit 1 Petr 3,15 untermauert, so ist auf seine Formulierung zu achten:

---

[13] Zu dieser Identifikation von dialectica und disputationis disciplina siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 272, 27–38.

[14] Siehe zur tiefgreifenden Bedeutsamkeit Augustins für Abaelard sowie für das Denken seiner Zeit: *A. Rydstrøm-Poulsen*, The gracious God. Gratia in Augustine and the twelfth century, Kopenhagen 2002, insbesondere 157–198; sowie *Georges*, 51 f. 275–277.

[15] „Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in literis sanctis sunt, penetranda et dissolvenda plurimum valet.“ *Epistola XIII; Smits*, 272, 36–38. Das Zitat entstammt *Augustinus*, De doctrina Christiana 2, 31,48 (CChr.SL 32,65).

[16] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 276, 163 f.: „… ‚ad omnia genera quaestionum penetranda quae in sacris literis incidunt, plurimum valet‘.“

[17] Siehe zur Begriffsgeschichte von sacra lectio und Theologie: *Georges*, 19 f.

[18] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 272, 45–274, 83.

... stets bereit, [...] jedem Genüge zu tun, der von uns Rechenschaft fordert über die Hoffnung, die in uns ist, beziehungsweise den Glauben. – ... parati semper [...] ad satisfactionem omni poscenti nos rationem de ea quae in nobis est, spe vel fide.[19]

Indem Abaelard am Zitatende „*spe*" durch die interpretierenden Worte „*vel fide*" ergänzt,[20] bringt er in seinen Begründungszusammenhang den Begriff der *fides*, des Glaubens, ein und wirft dabei Licht auf seine Zuordnung von *ratio* und *fides*: Die *ratio* erscheint im ergänzten Zitat als *ratio de fide*, als Rechenschaft, die vom Glauben ausgeht. Sofern der Begriffsumfang der „ratio" im Zitat nicht auf die „Rechenschaft", mit der sie hier wiederzugeben ist, zu begrenzen ist, sondern in der *ratio* der Begriff der Vernunft mitschwingt, legt sich die Folgerung nahe: Abaelard kennzeichnet hier die Vernunft selbst als eine dem Glauben entspringende. Die intensive Bezugnahme auf die *ratio* eben im Sinne von Vernunft im Umkreis des Zitates dürfte diese Interpretation rechtfertigen,[21] ja, sie legt es sogar nahe, dass die Konzentration auf die Vernunft einen gewichtigen Grund für die Zitierung von 1 Petr 3,15 darstellt, wo die *ratio* ja ausdrücklich genannt wird. Wenn Abaelard die Vernunft als *ratio de fide* beschreibt, so wird damit eine weitere Dimension im Bezug von Glaube und Vernunft sichtbar: Die Dialektik mit ihrem Vernunftgebrauch ist nicht nur zum Verstehen von Schrift und Glaube und zur Verständigung darüber notwendig, sondern sie verdankt sich selbst wiederum dem Glauben, ist also keineswegs vom Glauben unabhängig.

Mit der Begründung für die Anwendung der Dialektik in Glaubensfragen gelangt Abaelard zu einer zentralen These, in der und in deren Folge seine Gedanken zum infrage stehenden Themenkomplex besondere Dichte gewinnen. Im Anschluss an das oben angeführte Zitat formuliert er:

> Wahrlich, sooft wir in diesem Disput jene Sophisten widerlegen, erweisen wir uns als Dialektiker und werden wir um so wahrhaftere Schüler Christi – der die Wahrheit ist – sein, je mehr wir in der Wahrheit von Vernunftgründen herausstechen werden.[22]

In diesem Satz identifiziert Abaelard die Bewährung in der Dialektik mit wahrhafter Schülerschaft Christi. Dafür ist folgender Gedankengang leitend: Wer die Häretiker beziehungsweise Sophisten im Disput widerlegt, erweist sich als Dialektiker und damit gemäß Abaelards Fassung von Dialektik als Meister auf dem Gebiet, das die *veritas rationum*, die Wahrheit von Vernunftgründen, zum Inhalt hat.[23] Die Wahrheit ist nun aber Christus selbst, und so sind Menschen umso wahrhaftere Schüler Christi, je mehr sie sich in der *veritas rationum* auszeichnen, sich also als Dialektiker erweisen.

Auf diese Zusammengehörigkeit von Dialektik, *ratio* und Christusbezug konzentriert sich Abaelard im Fortgang von *Epistola XIII*. Nachdem er darauf hingewiesen hat, dass die Griechen den Sohn Gottes λόγος nannten und ihn damit als Frucht des göttlichen Geistes, Weisheit oder Vernunft Gottes verstünden,[24] führt er aus:

> Da also das Wort des Vaters, der Herr Jesus Christus, auf Griechisch λόγος genannt wird, wie es auch als σοφία des Vaters bezeichnet wird, so scheint sich eben das Wis-

---

[19] *Epistola XIII*; *Smits*, 274, 95–97 (Die Kursivierung folgt dem Text der Edition).

[20] Die Ergänzung und Interpretation des „spe" in 1 Petr 3,15 durch „fide" hat eine lange Tradition und lässt sich z.B. bei Augustin belegen; siehe *J. de Ghellinck*, Le mouvement théologique du XII^{e} siècle. Études, recherches et documents, Brügge ^{2}1948, 279–284. Wenn Abaelard sie also keineswegs erfunden hat, so setzt er sie doch an dieser Stelle offensichtlich ganz bewusst ein.

[21] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 274, 91–103. In dieser Passage begegnet der Terminus „ratio" abgesehen vom Zitat aus 1 Petr 3,15 allein dreimal deutlich im Sinne von „Vernunft" beziehungsweise, im Plural, „Vernunftgründen".

[22] „In qua profecto disputatione cum illos sophistas convicerimus, nos dialecticos exhibemus et tanto Christi qui veritas est, discipuli veriores erimus, quanto veritate rationum amplius pollebimus." *Epistola XIII*; *Smits*, 274, 97–100.

[23] Siehe für diese Fassung von Dialektik: *Epistola XIII*; *Smits*, 272, 46f.: „... cum illa [dialectica ars] in veritate rationum [...] consistat ...".

[24] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 274, 101–103: „Ipsum quippe Dei filium quem nos verbum dicimus, Graeci λόγον appellant, hoc est divinae mentis conceptum seu Dei sapientiam vel rationem."

sensgebiet vor allem auf ihn zu beziehen, welches mit ihm auch durch den Namen verbunden ist und infolge einer gewissen Ableitung vom λόγος als Logik bezeichnet worden ist; und so scheint wohl, wie von Christus her die Christen, so vom λόγος her die Logik ihren Eigennamen zu empfangen. Diejenigen, welche ihn lieben, werden auch in um so wahrheitsgemäßerer Weise Philosophen genannt, je wahrhafter sie jene höhere Weisheit (sophia) lieben. Wahrlich, als diese höchste Weisheit (sophia) des höchsten Vaters unsere Natur angenommen hat, um uns mit dem Licht der wahren Weisheit (sapientia) zu erleuchten und uns von der Liebe der Welt zur Liebe ihrer selbst zu wenden, hat sie uns zugleich zu Christen und zu wahren Philosophen gemacht.[25]

In dieser Passage kulminieren Abaelards Gedanken zur Thematik. Zunächst schließt Abaelard aus der Benennung Christi als λόγος, dass eben dasjenige Wissensgebiet, das mit dem λόγος auch dem Namen nach verbunden ist, nämlich die Logik, vorrangig auf Christus bezogen ist. Damit beschreibt Abaelard die Logik als von Grund auf christliches Unternehmen[26] – dass von dieser Stelle an die Logik an die Stelle der Dialektik tritt und folglich die Aussagen zur Logik auch die Dialektik betreffen,[27] sei hier nochmals betont. Dieses markant christliche Verständnis der Logik unterstreicht Abaelard, wenn er die Namensherleitung der Christen von Christus mit derjenigen der Logik vom λόγος parallelisiert. Auch wenn Abaelard hier nur von der Logik und nicht ausdrücklich von ihren Verfechtern, den Logikern, spricht, so dürfte die anklingende Identifizierung von Christen und Logikern, von Anhängern des Christus und des λόγος, offensichtlich sein. Sie deckt sich mit Abaelards Gleichsetzung von wahrhaften Schülern Christi und Dialektikern.

Gleich im nächsten Satz lässt Abaelard noch eine weitere auffällige Identifizierung folgen: Er setzt diejenigen, die Christus lieben, mit den Philosophen gleich. Im Hintergrund stehen wieder etymologische Überlegungen: Mit den Philosophen werden vom griechischen Begriffsursprung her die Liebhaber der σοφία, der Weisheit, bezeichnet. Als σοφία wird nun aber auch Christus bzw. der λόγος benannt; er ist die höchste Weisheit des höchsten Vaters. Demnach werden diejenigen, welche Christus, eben die höhere Weisheit, lieben, gerade zu Recht als Philosophen bezeichnet. So ordnet Abaelard auch die Philosophie auf Christus hin, fügt also seinem explizit christlichen Verständnis der Logik ein nicht minder explizit christliches der Philosophie zu. Vom Kontext her ist deutlich, dass Abaelard mit dieser Rede von den Philosophen die vorangehende Identifizierung von Christen beziehungsweise Schülern Christi und Logikern beziehungsweise Dialektikern fortführt: Die Christus Liebenden sind Logiker und zugleich Philosophen.

Nach Darlegung dieser Identifizierungskette beleuchtet Abaelard in der zitierten Passage schließlich, welche Dynamik dafür ausschlaggebend ist, dass Menschen zu Chris-

---

[25] „Cum ergo verbum patris, Dominus Iesus Christus, λόγος Graece dicatur, sicut et σοφία patris appellatur, plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia quae nomine quoque illi sit coniuncta et per derivationem quandam a λόγος logica sit appellata et sicut a Christo christiani, ita a λόγος logica proprie dici videatur. Cuius etiam amatores tanto verius appellantur philosophi quanto veriores sint illius sophiae superioris amatores. Quae profecto summi patris summa sophia cum nostram indueret naturam ut nos verae sapientiae illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem converteret sui, profecto nos pariter christianos et veros efficit philosophos." *Epistola XIII*; *Smits*, 275, 112–123.

[26] Auch *Smits*, 184, bemerkt im Blick auf die zitierte Passage und die ihr folgenden Ausführungen: „It is a clear attempt to present dialectic as a ‚Christian scientia'."

[27] In der Tat spricht Abaelard bis zur besagten Stelle durchgängig von Dialektik und nicht von Logik, ab dort hingegen konsequent von Logik und nicht von Dialektik. Dieses bemerkenswerte Phänomen ist vielleicht so zu interpretieren: Zunächst greift Abaelard in seiner Argumentation Vorwürfe seiner Gegner, die sich gegen die Dialektik richten, auf und benutzt daher den Begriff „dialectica". Die etymologische Herleitung von Christus, dem λόγος, macht aber die Rede von der Logik erforderlich und nachdem Abaelard sie eingeführt hat, behält er sie bei, zumal der Christusbezug für die weiteren Ausführungen tragend bleibt. Wie auch immer man dieses Phänomen deutet, Abaelards Ausführungen lassen an seiner Gleichsetzung von Dialektik und Logik keine Zweifel zu, zumal ohne sie die Argumentation in Brief 13 auseinanderfallen würde; siehe hierzu auch weiter oben, 98f.

ten, Logikern und Philosophen werden: Es ist die Weisheit Gottes in Christus. Die σοφία hat Abaelard zufolge durch ihre Menschwerdung die Menschen zu Christen und zugleich zu wahren Philosophen gemacht, indem sie die Menschen mit der wahren Weisheit erleuchtet und von der Liebe der Welt zur Liebe ihrer selbst gewandt hat. Das Wirken der göttlichen Weisheit macht also Menschen durch Erleuchtung und Verwandlung zu Christen und Philosophen zugleich.

Dass es Abaelard zufolge eben diese Dynamik ist, welche Menschen auch zu Logikern macht, kommt im sich anschließenden Satz ausdrücklich zur Sprache.[28] Dort erläutert Abaelard, Christus verheiße seinen Jüngern nächst der Liebe seiner selbst, aufgrund derer sie wahre Philosophen zu nennen seien, auch das Rüstzeug der Vernunft, durch welches sie zu den besten Logikern, *summi logici,* würden. In der Formulierung „summi efficiantur logici"[29] knüpft er dabei direkt an die letzten Worte der oben zitierten Passage „nos pariter christianos et veros effecit philosophos" an und macht damit deutlich, dass es abermals das Wirken der göttlichen Weisheit in Christus ist, welches nicht nur zu Christen und wahren Philosophen gemacht hat *(effecit)*, sondern auch hinter dem passiven Werden *(efficiantur)* steht, welches den besten Logikern widerfährt. Zudem spricht er hier explizit von den *logici,* die bisher nur im Begriff der *logica* mitschwangen. Somit hat er nicht nur die Gleichsetzung von *christiani* mit *philosophi* und *logici* deutlich gemacht, sondern auch gezeigt, dass alle drei durch das Wirken Christi zu dem werden, was sie sind. Bemerkenswert ist ferner, dass er in diesem Zusammenhang von „veri philosophi"[30] sowie „summi logici"[31] spricht, die Philosophen und Logiker also jeweils mit einem besonderen Attribut versieht. Als Hintergrund für diesen Sachverhalt lässt sich von der Argumentation in Brief 13 her folgender Gedankengang erschließen: Wenn Philosophen und Logiker mit Christen zu identifizieren sind, wenn also das Wirken Christi sie zu Philosophen und Logikern macht, dann erweist sich an ihnen auch die Wahrheit Christi; und dann können sie eben keine Betrüger und Sophisten sein – welche sich bei unspezifischem Wortgebrauch auch als *philosophi* und *logici* bezeichnen könnten –, sondern müssen wahre Philosophen und die besten Logiker sein. Im Unterschied zu den *philosophi* und *logici* werden die *christiani* durch kein Attribut näher qualifiziert, wohl weil ihr Christsein selbst der Grund für die spezifische Bestimmung der Philosophen und Logiker ist, die Christen also durch ihr Christsein schon präzise qualifiziert sind.

Im Rückblick auf die vorgestellte Passage ist also festzuhalten: Abaelard legt hier nicht nur ein zutiefst christlich grundiertes Verständnis von Logik und Philosophie vor, sondern schreibt dabei zudem dem Wirken Christi die Dynamik zu, Menschen zu Christen und dadurch zugleich zu Logikern und Philosophen zu machen. Logik und Philosophie sind demnach von Christus begründet und durchwirkt. In diesen Kontext fügt sich auch Abaelards Rede von der *ratio de fide* auf Basis von 1 Petr 3,15. Von einer „emanzipierten" Vernunft kann hier schwerlich gesprochen werden.

Mit den vorgestellten Aussagen haben Abaelards Gedanken zum fokussierten Themenkomplex in Brief 13 ihren Höhepunkt erreicht. Die abschließenden Ausführungen bringen keine weiterführenden Erwägungen mehr. Sie machen aber noch einmal deutlich, wie grundlegend das in der beschriebenen Weise dynamische, vom göttlichen Wirken ausgehende Verständnis von Logik und Philosophie für Abaelard ist, wenn sie die Genese von Logikern und Philosophen auf die Ausgießung des Heiligen Geistes zu Pfingsten nach Apg 2 beziehen:[32] Besonders die Ankunft des Geistes in feurigen Zungen habe die Wendung zur rechten Liebe und die Vernunft- und Sprachbegabung gebracht, welche die vom Geist Beschenkten zu wahren Philosophen und besten Logikern machten.

An Abaelards Verständnis von Dialektik, Logik und Philosophie, wie es hier herausgearbeitet wurde, schließt sich sein Plädoyer für die Bemühung um die Logik in Fragen

[28] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 275, 123–128.
[29] *Epistola XIII*; *Smits*, 275, 128.
[30] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 275, 122f., 126f.
[31] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 275, 128, 276, 137.
[32] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 275, 129–276, 139.

des Glaubens und der Schrift, mit dem er *Epistola XIII* beschließt, folgerichtig an:[33] Gerade die Logik leite dazu an, die sophistischen Täuschungen auch auf diesem Gebiet als solche zu durchschauen.

Sieht man die Differenz des Verständnisses von Dialektik, Logik und Philosophie in Abaelards Brief 13 zur Bestimmung des Verhältnisses von Glaube und Logik beziehungsweise Theologie und Philosophie in der traditionellen Abaelarddeutung, so könnte man meinen, Abaelard präsentiere in dem hier untersuchten kleinen Werk Sondergedanken, die seinen sonstigen Schriften fremd und daher auch nicht als repräsentativ für sein Denken zu werten seien. Um einer solchen Vermutung vorzubauen, sei hier noch ein Ausblick auf Bezüge zu anderen Werken Abaelards gegeben, der zeigen wird, wie sehr der Befund aus *Epistola XIII* dem sonstigen Denken Abaelards entspricht. Schon das grundsätzliche Eintreten für eine Anwendung von Vernunft und Dialektik in Fragen des Glaubens und der Schrift steht in Einklang mit Aussagen aus anderen Werken Abaelards, zum Beispiel aus der *Historia Calamitatum*[34] sowie aus allen drei Versionen der *Theologia*, der sogenannten *Theologia Summi Boni*, *Theologia Christiana* und *Theologia Scholarium*.[35] Gerade in den *Theologiae* beruft sich Abaelard zu diesem Zweck auch wie in Brief 13 vorrangig auf Augustin und führt die entsprechenden Augustinzitate an, einschließlich des oben zitierten Satzes aus *De doctrina Christiana*,[36] welchen er in Brief 13 gleich zweimal verwendet.

Ebenso finden sich in seinen sonstigen Werken Parallelen hinsichtlich der vertieften Überlegungen zu Philosophie und Logik sowie deren Bezug zu Christus. Besonders erwähnenswert ist hier eine Passage aus dem Dialog zwischen Christianus und Philosophus in den *Collationes*.[37] Darin spricht der Christianus von Christus mit den Worten:

> ... von dem her alle, die von ihm gleichsam als der wahren sophia, das heißt der Weisheit Gottes, unterrichtet worden sind, wahre Philosophen zu nennen sind.[38]

Gleich im Anschluss daran äußert der Philosophus:

> Und mögest du doch beweisen können, dass es so ist, wie du sagst: dass ihr euch nämlich kraft der, wie ihr sagt, höchsten Weisheit selbst, welche ihr auf Griechisch logos,

---

[33] Siehe *Epistola XIII*; *Smits*, 276, 139–277, 166.

[34] Siehe Historia Calamitatum; Abélard, Historia Calamitatum. Texte critique avec une introduction, herausgegeben von *J. Monfrin*, Paris [4]1978, 82, 690–83, 701. Hier wird vorausgesetzt, dass Abaelard entgegen der wiederholten Infragestellung seiner Autorschaft der Verfasser der Historia Calamitatum ist.

[35] Siehe Theologia Summi Boni 2, 5 (CChr.CM 13, 115, 36–116, 54); Theologia Christiana 2, 117 (CChr.CM 12, 184, 1781–185, 1800); Theologia Scholarium 2, 19 (CChr.CM 13, 414, 255–415, 283).

[36] Siehe Theologia Summi Boni 2, 5 (CChr.CM 13, 115, 46–116, 48); Theologia Christiana 2, 117 (CChr.CM 12, 185, 1791–1793); Theologia Scholarium 2, 19 (CChr.CM 13, 415, 274–276).

[37] Zum Verständnis dieser Passage seien hier folgende Erläuterungen zur Interpretation der Collationes gegeben, für die ich auf *J. Marenbon/G. Orlandi*, Introduction, in: Peter Abelard, Collationes (Collationes lat./engl.), herausgegeben und übersetzt von *J. Marenbon/G. Orlandi*, Oxford/New York 2001, XLVI-LV ; sowie *Georges*, 86–96 verweise: Die Collationes setzen sich aus zwei Teildialogen, einem zwischen einem Iudaeus und einem Philosophus sowie einem zwischen selbigem Philosophus und einem Christianus zusammen. Aufgrund dieser Dialogstruktur des Werkes lassen sich die Dialogbeiträge nicht von vornherein mit Abaelards Ansichten identifizieren, und es stellt sich die Frage, wie Abaelard zu den Dialogfiguren steht. Durch Vergleiche mit Aussagen anderer Werke Abaelards lässt sich aber zeigen, dass Abaelard grundsätzlich durch die Figur des Christianus spricht. Die Aussagen der anderen Figuren hingegen entsprechen nicht prinzipiell Abaelards Überzeugungen und sind jeweils an den Aussagen des Christianus sowie der anderen Werke Abaelards zu messen. Sofern die Dialogbeiträge von Iudaeus oder Philosophus jedoch mit Passagen aus anderen Werken Abaelards übereinstimmen, können sie der Bestätigung von Gedanken Abaelards dienen.

[38] „... a quo tamquam vera sophia id est sapientia Dei quicumque instructi sunt, veri sunt dicendi philosophi." Collationes 2, 71; *Marenbon/Orlandi*, 88, 26 f.

auf Lateinisch Wort Gottes nennt, wahrhaft als Logiker und mit Vernunftgründen für eure Worte bewaffnet erweisen mögt …[39]

In den Worten des Christianus, durch dessen Figur Abaelard in den *Collationes* seine eigenen Überzeugungen vertritt, begegnen die Gleichsetzung Christi mit der *sophia* beziehungsweise Weisheit und der entsprechende Blick auf die Philosophen von Christus her in sehr ähnlicher Weise wie in Brief 13. Die Philosophen sind hier nicht als Liebende auf Christus bezogen, sondern als von seiner Weisheit Belehrte – analog zu den Dialektikern in Brief 13, die dort als Schüler Christi bezeichnet werden. Die von der wahren Weisheit Belehrten erhalten – wiederum in Entsprechung zu *Epistola XIII* – das Attribut *„veri" philosophi*. Die anschließenden Worte des Philosophus spiegeln offensichtlich die etymologische Herleitung der Logik vom λόγος, wie sie in Brief 13 begegnete, wider. Wenngleich Abaelard in den *Collationes* in der Figur des Philosophus grundsätzlich auch Gedanken ausspricht, die nicht mit seinen Ansichten in Einklang stehen, so kann aufgrund der vorliegenden Parallele doch davon ausgegangen werden, dass an dieser Stelle Abaelards Denken auch durch die Worte des Philosophus durchscheint. So erweist sich die Verbindung der Logik und der ratio mit Christus, dem λόγος, auch in den *Collationes* als Bestandteil von Abaelards Denken.

Schließlich findet auch die Weise, in der Abaelard in Brief 13 von der Dynamik spricht, die vom Wirken Christi ausgeht und an Logikern wie Philosophen sichtbar wird, ihre Entsprechung in anderen seiner Werke. Gemäß *Epistola XIII* ist das *illuminare*, Erleuchten, grundlegend dafür, dass Menschen zu Christen, damit zugleich zu Logikern und Philosophen werden. Von einem analogen Erleuchten spricht Abaelard aber zum Beispiel auch in der *Theologia Christiana*, wenn er im Kontext von Röm 1,19 sagt:

Denn Gott hat es ihnen offenbart, indem er nämlich ihre Vernunft erleuchtet hat …[40]

Nach diesen Worten erleuchtet Gott die *ratio* der Menschen. Wie eng die *ratio* aber wiederum mit Dialektik und Logik zusammenhängt, dürfte an der Analyse von Brief 13 deutlich geworden sein. Und auch der spezifische Gebrauch des Verbs *efficere*, mit dem Abaelard in *Epistola XIII* jeweils das Handeln Christi an den Menschen, im konkreten Fall an den Logikern und Philosophen, anspricht, begegnet in gleicher Weise in weiteren seiner Werke, so im *Römerbriefkommentar*[41] und den *Collationes*.[42] Gerade in den *Collationes* verwendet Abaelard dabei wie in Brief 13 *efficere* und *illuminare* im selben Kontext.[43]

Demnach erweisen sich Abaelards Betrachtungen in *Epistola XIII* als durchweg kohärent mit Aussagen aus seinen anderen Schriften und somit als repräsentativ für sein Denken. So sehr Abaelards Gedanken zu Schrift, Glaube und Christusbezug sowie zu Vernunft, Dialektik, Logik und Philosophie in Brief 13 im Einklang mit einschlägigen Aussagen aus anderen Werken stehen, so einzigartig ist doch die Dichte, in der er diesen Themenkomplex gerade in dieser Schrift beleuchtet: Er paart in Brief 13 die *sacra lectio* – die von der Heiligen Schrift ausgehende Denkbewegung, der man später den Namen Theologie geben wird – mit der Dialektik und Glaube mit Vernunft, identifiziert Christen beziehungsweise Anhänger Christi beziehungsweise diejenigen, die Christus lieben, mit Dialektikern, den besten Logikern und den wahren Philosophen; dabei versteht er Logik wie Philosophie von Christus her und sieht sie von ihm durchwirkt. Anhand der Exegese seiner Texte – und namentlich anhand der Analyse von Brief 13 – zeigt sich, dass manches etablierte theologiegeschichtliche Deutungsschema einer näheren Überprüfung nicht standhält und revidiert werden sollte.

---

[39] „Atque utinam ut dicis sic convincere possis, ut ab ipsa, ut dicitis, suprema sapientia, quam grece logon, latine verbum Dei vocatis, vos vere logicos et verborum rationibus exhibeatis armatos …" Collationes 2, 72; *Marenbon/Orlandi*, 88, 28–90, 2.

[40] *„Deus enim illis revelavit*, eorum scilicet illuminando rationem …" Theologia Christiana (Version CT) 4, 85; CChr.CM 12, 305, 1260–1262.

[41] Siehe z. B. Expositio in Epistolam ad Romanos 1; Abaelard, Expositio in Epistolam ad Romanos. Römerbriefkommentar, lateinisch/deutsch, Band 1, übersetzt und eingeleitet von *R. Peppermüller*, Freiburg i. Br. 2000, 182, 15–21.

[42] Siehe z. B. Collationes 2, 159; *Marenbon/Orlandi*, 168, 6–13.

[43] Siehe insbesondere Collationes 2,177; *Marenbon/Orlandi*, 186, 26–30.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Historisches Wörterbuch der Philosophie. Herausgegeben von *Joachim Ritter*, *Karlfried Gründer* und *Gottfried Gabriel* (Band 12: W–Z). Basel: Schwabe Verlag 2004. 1556 Sp., ISBN 3-7965-0015-X.

Der Abschlussbd. des klassischen Wörterbuchs beginnt mit einem Rückblick des jetzigen Herausgebers G. Gabriel auf die getane Arbeit. Als im Jahre 1960 von J. Ritter die Neubearbeitung von Eislers „Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe" in Angriff genommen wurde, waren drei Bde. geplant, die innerhalb von drei Jahren erscheinen sollten. Aus diesen drei Bdn. sind zwölf Bde. geworden, die in einem Zeitraum von 44 Jahren erschienen sind. Gabriel erklärt die Veränderung der Konzeption, die das Lexikon im Lauf der Jahre erfahren hat, damit, dass sich zu der Zeit, als Ritter mit seinen Schülern die Konzeption eines „Historischen Wörterbuchs der Philosophie" erstellte, die begriffsgeschichtliche Arbeit noch in den Anfängen befand. Daher waren die methodischen Vorgaben anfangs ausgesprochen offen, und sie blieben es auch im weiteren Verlauf der Arbeiten. Ritters ursprüngliche Intention zielte auch nicht auf ein umfassendes begriffsgeschichtliches Nachschlagewerk. Inzwischen aber ist nach Meinung von Gabriel ein Werk entstanden, das den Anspruch eines solchen umfassenden begriffsgeschichtlichen Nachschlagewerks zunehmend erfüllt.

Der zwölfte Bd. enthält eine Reihe kapitaler philosophischer Begriffe wie „Wahrheit" und „Wahrscheinlichkeit", „Wahrnehmung", „Wissen" und „Wissenschaft", „Welt", „Wert", „Wille" und „Zeit". Gabriel verweist darauf, dass sich gerade bei der Behandlung dieser Stichworte die Veränderungen sichtbar machen lassen, die sich von den Anfängen bis heute vollzogen haben. Wäre nach der früheren Konzeption des Lexikons „Wahrheit" in drei klassisch nach Antike, Mittelalter und Neuzeit gegliederten Teilen auf 20 Spalten dargestellt worden, so versucht das Lexikon nunmehr, diesem Stichwort in weitaus engmaschigeren Artikelteilen gerecht zu werden. U.a. enthält das Lexikon Artikel zu den Themen „absolute Wahrheit", „ästhetische Wahrheit", „ewige Wahrheit", „historische Wahrheit", „nackte Wahrheit", „objektive Wahrheit", „praktische Wahrheit" sowie „transzendentale Wahrheit". Umgekehrt hatte man ursprünglich für „Wert" und seine Kompositabildungen 40 Einzelartikel vorgesehen. Die meisten dieser Stichwörter sind aber nunmehr in einen sechsteiligen, chronologischen Gesamtartikel „Wert" eingebunden, und Gabriel glaubt, auf diese Weise ließen sich die faktisch bestehenden begriffsgeschichtlichen Filiationen weit besser sichtbar machen als in der ursprünglichen Konzeption. Bei dem Artikel „Wert" ist freilich auffällig, dass unter der Rubrik „Gegenwartsdiskussion" die deutschsprachige Diskussion der letzten Jahre nicht mehr berücksichtigt wurde. Zustimmung verdient aber auf jeden Fall die Feststellung in der Einleitung zu diesem Artikel, die Philosophie habe sich von der Heideggerschen Kritik am Wertdenken nicht beeinflussen lassen. Aus den von Heidegger 1935 vermuteten tausend Schriften über den Wertbegriff, so heißt es dort, seien inzwischen Zehntausende geworden, und es sehe auch im 21. Jhdt. nicht danach aus, als ob die Philosophie auf diesen Begriff so bald werde verzichten können. Dafür ließen sich auch gesamtgesellschaftliche Gründe ins Feld führen. Phänomene wie der sog. „Wertewandel" oder der immer neue Ruf nach einer „Werteerziehung" legten die Vermutung nahe, dass die Wertediskussion nicht abreißen werde. Ein weites Themenspektrum behandelt auch der Artikel „Zeit". Er handelt über das vorgriechische, antike und mittelalterliche Zeitverständnis sowie das Zeitverständnis in Humanismus und Renaissance, im 17. und 18. Jhdt. (von Gassendi bis Lambert) und im 19. und 20. Jhdt. (von Kant bis zur Gegenwart); weiterhin über das Zeitverständnis in Physik und in Gesellschaft, Kultur und Literatur und schließlich über Zeitbegriffe außereuropäischer Kulturen (Indien, China und Japan). Wie in den übrigen Bdn. wird auch in dem vorliegenden Bd. eine Reihe wichtiger philosophiegeschichtlicher Topoi erläutert. Erwähnt seien hier nur die Artikel

„Wirkungsgeschichte", „Wesensschau", „Wille zur Macht", „hermeneutischer Zirkel" und „Zueignung *(oikeiosis)*". Aktuelle Probleme berührt auch der Artikel „Weltgesellschaft", der abschließend konstatiert: Dem Begriff „Weltgesellschaft" sei in der Gegenwart „jedes utopische Element verlorengegangen, das bei Kant noch auffällig dominierte" (490). Das komme auch darin zum Ausdruck, „daß man heute in Form terroristischer und sozialer Bewegungen *in* der Weltgesellschaft *gegen* die Weltgesellschaft und gegen ihre wahrgenommenen Fehlentwicklungen kämpfen kann" (ebd.). Auf die durch die Globalisierung bedingten Wandlungsprozesse verweist der Artikel „Weltliteratur". Dort heißt es: „Die literarische Welt wird nicht mehr von Europa her perspektiviert; vielmehr steht die internationale Zirkulation der Literaturen und damit einhergehend die Dezentrierung des Begriffs ‚Weltgesellschaft' im Vordergrund. Ökonomische Wirkungszusammenhänge sowie die Neustrukturierung von Raum und Zeitverhältnissen durch globale Informationsnetze prägen die Funktionsweise der Weltgesellschaft bzw. lassen die Frage aufkommen, ob von ihr im strengen Sinne noch die Rede sein könne" (495 f.). Dieser Artikel ist zugleich ein Beleg für eine Perspektivenerweiterung, die bereits bei den letzten Bdn. des Lexikons deutlich erkennbar war. So findet man im zwölften Bd. etwa auch Artikel zu den Begriffen „Zivilgesellschaft", „Wirtschaftsethik" und „sozialer Wandel". Aktuelle Probleme werden auch in dem Artikel „weiblich/männlich" angesprochen, denn abschließend ist dort von einem interdisziplinären Forschungskonsens dahingehend die Rede, „daß die kulturellen Konstruktionen der Geschlechterdifferenz nur in Abhängigkeit von politisch-gesellschaftlichen Konstellationen von Geschlechterverhältnissen und umgekehrt erfaßt werden können" (369). Die Visionen, die die diesbezüglichen Forschungen mehr oder minder unausgesprochen leiten, könnten dabei durchaus unterschiedliche sein. Konkret nennt der Artikel hier die Vision einer androgynen Gesellschaft, einer heterosexuellen Kultur sowie „die Destabilisierung des Gegensatzes von Hetero- und Homosexualität mit dem Ziel einer Anerkennung der sexuellen Pluralität" (ebd.).

In seinem Rückblick kommt der Herausgeber nicht nur auf die Veränderung der Konzeption des Lexikons zu sprechen, die sich im Laufe der Jahre ergeben hat, sondern er liefert auch eine Einschätzung der geleisteten Arbeit. Von einem „Ende gut, alles gut" möchte er nicht sprechen, sondern bemüht vielmehr das Sprichwort „Am Ende kennt man das Gewebe". Wenn man dieses aber kenne, so fügt er erläuternd hinzu, dann bleibe einem auch bewusst, dass die Möglichkeiten und der Bedarf begriffsgeschichtlicher Forschung keineswegs erschöpft seien. In diesem Zusammenhang spricht er davon, dass es gewiss wünschenswert sei, die Artikel der ersten Bde. auf den fortgeschrittenen Stand der letzten Bde. zu bringen. Wichtige Anregungen hierfür erhofft er sich von einem Registerbd., der in zwei Jahren erscheinen und das „Gewebe der zwölf Textbde." in seinem begriffsgeschichtlichen Reichtum über die alphabetische Anordnung hinaus erschließen soll. Gabriel ist davon überzeugt, dass dieses Register neue und unvermutete begriffsgeschichtliche Erkenntnisse ermöglichen wird; er hält es aber auch für möglich, dass es auf Lücken aufmerksam macht, die zu füllen künftiger Forschung aufzugeben bleibt. Selbst wenn das Lexikon in diesem Sinne noch nicht abgeschlossen ist, sondern sich als „work in progress" erweist, wird man ihm zweifellos bescheinigen können, dass es in begriffsgeschichtlicher Hinsicht Maßstäbe gesetzt hat. H.-L. Ollig S. J.

Die Gegenwart des Gegenwärtigen. Festschrift für P. Gerd Haeffner SJ zum 65. Geburtstag. Herausgegeben von *Margarethe Drewsen/Mario Fischer.* Freiburg i. Br./ München: Karl Alber 2006. 608 S., ISBN-13: 978-3-495-48203-2.

Eröffnet wird die umfangreiche Festschrift (nach dem Vorwort) von Grußworten des Hl. Vaters, Kardinal Lehmanns sowie des Generaloberen P.-H. Kolvenbach SJ und einem Gedicht Reiner Kunzes. Die Beiträge sind zu drei – ihrerseits nochmals gegliederten – Teilen gruppiert: I. Gegenwart und Zeitlichkeit (1. Das Vergangene, 2. Das Zukünftige, 3. Das Gegenwärtige, 4. Die Zeit); II. Anthropologie der Gegenwart (1. Anthropologie der Gegenwart, 2. Philosophische Anthropologie in der heutigen Zeit), III. Theologie der Gegenwart (1. Gegenwart als Ort der Erfahrung des Heiligen, 2. Gegenwärtige Herausforderungen der Theologie). Den Schluss bilden dann Curriculum

vitae und Bibliographie des Jubilars, die Kurzvorstellung der Autorinnen und Autoren sowie ein Namenregister.

Aus den 43 Beiträgen seien herausgegriffen ein Aufriss *F.-W. v. Herrmanns:* „Das Ereignis und die ursprüngliche Zeit" (62–72), der die Ekstasen der Zeitlichkeit des Daseins als Weisen ereigneten Entrücktseins entfaltet; *R. Schaefflers* Gedanken zum anagogischen Bedeutungsmoment in sittlicher, religiöser, ästhetischer und wissenschaftlicher Erfahrung als „Gegenwart des Zukünftigen" (73–87); *F. Rickens* Plotin-Skizze über das Leben in der Gegenwart als Verweilen beim gegenwärtigen Ganzen (90–100); *J. Greischs* Panorama (von Parmenides bis zum letzten Gott) der „Entzückungen am Herdfeuer des Seyns"(110–127); *G. Csepregis* Meditation der „musique comme présence" (138–147); „Gefängniszeit" von *K. Weis* (171–183), ein Gedankengang, der vom depressiven Leiden am/im „Zeitgefängnis" bis zur Verwandlung von Gefangenschaft ins Klösterliche führt: A. el Sadat und N. Mandela.

Im letzten der Beiträge zum Gegenwärtigen fragt *H. Schöndorf*, was Gegenwart sei (196–208). Der Versuch, sie als Zeitdimension zu bestimmen, führt in Aporien. Gegenwart ist (Hier-und-Jetzt- =) Da-sein, der Raum-Zeit-Unterscheidung voraus. Da-sein ist Da-sein-für als Dar- und Vorgestelltsein (Erkennen = *repraesentatio*; theologisch: sakramental). Demgemäß will auch die Ewigkeit, statt bloß von der Zeit her, zeit-räumlich gedacht werden: All-Gegenwart. – Nach erhellenden Streiflichtern *N. Brieskorns* auf (die Zeit in) Luhmanns Systemtheorie (219–227) schließt *A. Keller* den ersten Teil ab, nochmals mit Reflexionen über die Zeit (228–243), doch weniger metaphysisch denn naturphilosophisch und anthropologisch.

R. Brague, L'homme pressé (248–256) setzt bei l'urgence moderne" ein, um dann aber die Griechen als „peuple pressé" vorzustellen. Um Dynamik geht es auch *A. Ponsetto*, Der Geist im Menschen (282–290): πνεῦμα = Atem, Wind. Getrieben, ist der Mensch, anstatt bei sich, aus, auf und außer sich. Der Zügellosigkeit, die hier droht, begegnet die Maßnahme am Leiden des anderen Menschen, heroisch und barmherzig: „O Schmerz, du flammendes Anschaun / Der großen Seele" (G. Trakl [die Schwermut-Zeile stammt aus *An Luzifer*]). – *P. Ehlen* stellt als Grundprinzip der Anthropologie S. L.Franks die Gottmenschlichkeit des Menschen dar (292–304). Wären wirklich Transzendenz und Immanenz als antinomisch zu bezeichnen, anstatt dass jene diese impliziert? Wahrt anderseits Frank die Kontingenz nicht bloß der Welt, sondern auch ihrer Erschaffung (so sehr Gott dazu seit Ewigkeit entschlossen ist)? – Zur Neurobiologie äußern sich zwei Beiträger: *H. Goller* betont die Grenzen des Verstehens angesichts der „Einheit von Körper und Geist" (317–328), aufgrund der Unaufhebbarkeit der „Dichotomie von Erster-Person-Perspektive und Dritter-Person-Perspektive" (oder besser Teilnehmer- und Beobachterperspektive [die beide man auch in der ersten Person einnehmen kann]?). *H.-L. Ollig* kritisiert den Cerebrozentrismus (329–340), sowohl in der Konstruktionsthese (die Welt ein bloßes Hirnkonstrukt) wie in der Identitätsthese (wir seien unser Gehirn).

Zur Gegenwart als Erfahrung des Heiligen geht *F. Marty* den fünf Sinnen der Vorstellungskraft (121) im Exerzitienbuch nach: „La présence dans l'absence (392–403 – zum „lire comme on écoute" wäre vielleicht schon von vornherein réceptivité [Medium!] von passivité zu unterscheiden?). Tatsächlich ist das Buch der Kirche kein „autographe du Christ, qui serait piège pour l'idolâtrie" – gegenüber der Gegenwart des Gegenwärtigen in der Eucharistie. Diese „Praesentia Christi" mit den beiden weiteren Gegenwartsweisen (sakramental und liturgisch – *SC 7*) stellt *L. Lies* (414–427) in den Rahmen der „Sinngestalt Eulogie"; *D. Sattler* nimmt die alte Frage der *manducatio impiorum* auf (428–442), um das (von Luther missverstandene) „ex opere operato" mit der gebotenen Aufmerksamkeit des Empfängers zu verbinden; umsichtig erschließt *B. Sesboüé* ein „antisubstanzialistisches", in Wahrheit antiphysizistisches Eucharistie-Paper des jungen Y. de Montcheuil, das R. Garrigou-Lagrange in seinem Alarmruf (*Angelicum* 1946) gegen die „nouvelle théologie" zitiert, worauf dann die Enzyklika *Humani generis* folgte (aristotelisch-thomanisch ist „la substance ... pas le substrat, mais la raison d'être d'une chose").

J. Schmidt behandelt historisch-systematisch die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele (459–474), von Platon und Aristoteles über Augustinus und Thomas zur Neuzeit: Descartes, Leibniz, Baumgarten, Mendelssohn, sowie in der praktischen Philosophie: Kant und Fichte. Verwandelnd ergänzt die theologische Perspektive den philosophisch

eruierten Ewigkeitsbezug des Menschen durch das Glaubenswissen von Gottes Präsenz in ihm, zuhöchst im Gott-Menschen, womit sich der humanisierende Atem Gottes in uns (Gen 2,7) als der Geist des Sohnes offenbart. *G. Chantraine* stellt ein Manuskript des Scholastikers H. de Lubac über die Gottes-Sehnsucht bei Plotin und Augustinus vor (475–483), während *K. H. Neufeld* den Blick auf P. Delp im Angesicht des Todes richtet: „Gegenwart in Gegenwehr" (484–494). – Unter den „gegenwärtigen Herausforderungen der Theologie" (Schlussabschnitt) steht die ökumenische Aufgabe im Vordergrund, war der Geehrte doch sechs Jahre lang Mitglied des „Ökumenischen Arbeitskreises".

In der Tat „ein vielfältiger Dank für die tiefen und weiten Anregungen" (18) des wirkungsreichen Lehrers, mit reizvollen internen Korrespondenzen wie Anstößen zu weiterem Gespräch. J. Splett

Hinnells, John R. (Hg.), *The Routledge Companion to the Study of Religion.* London: Routledge 2005. 556 S., ISBN 0-415-33310-5 (hbk), ISBN 0-415-33311-3 (pbk).

Diese Einführung zeichnet sich aus durch die Vielfalt der Rücksichten und Zusammenhänge, unter denen und in denen die Religion gesehen wird. Jeder der dreißig von siebenundzwanzig Gelehrten aus Großbritannien, den Vereinigten Staaten und Kanada verfassten Beiträge ist eine kleine Monographie, die jeweils eine eigene Rezension verdiente; er gibt einen Einblick in die Geschichte und die gegenwärtige Diskussion der Fragestellung und bringt eine durchschnittlich etwa zwei Seiten lange Bibliographie. Eine Besprechung kann lediglich einen Einblick in die thematische Vielfalt dieses außerordentlich hilfreichen Bds. geben. Er umfasst eine Einleitung und zwei Teile. Die Einleitung fragt nach der Motivation zum Studium der Religionen und der Geschichte der Disziplin; Teil I behandelt Methoden und Teil II Fragestellungen.

Ob man religiös ist oder nicht, so die Antwort von *John R. Hinnells* auf die Frage, weshalb man Religionen studieren soll: Das Studium der Religionen ist ein Schlüssel zum Verstehen anderer Kulturen; die Religionen sind im Guten und manchmal auch im Bösen höchst einflussreiche Kräfte in der Gestaltung von Kultur, Gesellschaft und Politik. Der geschichtliche Überblick über das Studium der Religionen *(Eric J. Sharpe)* beginnt mit der griechisch-römischen Antike und der Bibel; Schwerpunkte sind das 19. Jhdt., die Religionsgeschichtliche Schule, die Anfänge der Religionspsychologie und Religionssoziologie und neuere Entwicklungen seit den sechziger Jahren.

Der einleitende Artikel *(Robert A. Segal)* zu Teil I (Key approaches to the study of religions) definiert eine Theorie der Religion als Antwort auf wenigstens zwei Fragen: Was ist der Ursprung und was ist die Funktion der Religion? Die grundlegende Unterscheidung ist die in Theorien, die von den Sozialwissenschaften, und in Theorien, die von den *religious studies* selbst herkommen. Sozialwissenschaftliche Theorien geben eine nichtreligiöse Erklärung für Ursprung und Funktion, während die anderen Theorien auf die Gottesfrage des Menschen verweisen. Das Kap. Theologie *(David F. Ford)* skizziert die Geschichte der akademischen Theologie in Europa und deren Situation in der modernen Universität. Es arbeitet den Unterschied zwischen Theologie und *religious studies* und die Gründe, weshalb es zu dieser Trennung kam, heraus. Ford unterscheidet fünf Typen christlicher akademischer Theologie. Er fragt, welche Rolle das Studium von Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus weltweit an den Universitäten spielt. Themen der Religionsphilosophie *(Peter Vardy)* sind die (traditionellen und modernen) Argumente für die Existenz Gottes, die Bedeutung des Wortes ‚Gott', die Epistemologie des religiösen Glaubens und das Problem des Übels. Der Beitrag Religious studies *(Donald Wiebe)* zeigt, dass dieser Begriff umstritten ist. Handelt es sich um *eine* akademische Disziplin oder um eine Ansammlung von Disziplinen, die sich unter unterschiedlicher Rücksicht mit der Religion beschäftigen? Sollen die *religious studies* im Sinne eines Erziehungs- und Bildungsauftrags der Universität ein positives Verhältnis zur Religion vermitteln, oder geht es ausschließlich um ein theoretisch-kognitives, wenn nicht sogar naturalistisch-reduktionistisches Anliegen? *Martin Riesebrodt* und *Mary Ellen Konieczny* (Sociology of religion) gehen aus von einer Wende der Religionssoziologie am Ende der 70er-Jahre: Die dramatische Wiederkehr der Religionen widerlegte die bis dahin allgemein vertretene These von der Säkularisierung. Als klassische Pa-

radigmen der Disziplin werden Karl Marx, Émile Durkheim und Max Weber vorgestellt. Eine „Soziologie der Zukunft der Religion" müsse sich dem Problem widmen, wie die beiden entgegengesetzten Trends, Säkulariserung und Erstarken der Religion, sich zueinander verhalten. Einen instruktiven Überblick über die Geschichte und gegenwärtige Diskussion der Anthropologie der Religion bringt *Rosalind I. J. Hackett. Dan Merkur* zeigt, dass „Religionspsychologie" ein Sammelbegriff für verschiedene, einander ausschließende Schulen ist, von denen jede ein eigenes Forschungsprogramm und eine eigene Methode hat. *Douglas Allen* unterscheidet zwei Begriffe von „Religionsphänomenologie", den älteren und weiteren: eine beschreibende Wissenschaft, die unabhängig ist von normativen Voraussetzungen der Theologie und Philosophie, und den engeren des 20. Jhdts.: eine philosophische Untersuchung der Religion mit der von Husserl begründeten phänomenologischen Methode. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte biete ein verwirrendes Bild. „Vergleichende Religionswissenschaft" (Comparative religion; *William E. Paden*) bezeichnet die transkulturelle Erforschung aller Formen und Traditionen des religiösen Lebens im Unterschied zum Studium nur einer Religion. Ohne diese transkulturelle Perspektive könne es keine systematische Erforschung des Gegenstands Religion geben. Der Vergleich der Religionen kann verschiedenen Zwecken dienen, z. B. dazu, die Überlegenheit der eigenen Religion zu beweisen; absolutistische Ansprüche einer jeden Religion zu untergraben; die Fähigkeit zum Dialog mit anderen Religionen zu zeigen. Paden gibt einen Einblick in die Geschichte der akademischen Disziplin und in deren gegenwärtige Situation. Kritiker dieser Methode betonen, dass es immer das Besondere und niemals das Allgemeine ist, was die Wirklichkeit des Religiösen ausmacht, und dass die religiösen Phänomene nicht aus ihrem einmaligen soziokulturellen Kontext gelöst und folglich nicht miteinander verglichen werden können.

Sechs der achtzehn der Themen von Teil II „Key issues in the study of religion" haben die Form ‚Religion und …': Religion und Politik, Geographie, Wissenschaft, Kognition (cognition, cognitive science), Kultur, Kunst. Andere Themen sind: Geschlecht (gender); Insider/outsider-Perspektiven; Mystik und Spiritualität; neue religiöse Bewegungen; Mythus und Ritual; religiöse Autorität: Schrift – Tradition – Charisma; Hermeneutik; Migration-Diaspora-Transnationalität. Das Kap. Postmodernismus *(Paul Heelas)* schließt mit der Frage, ob es im Alltag eine postmoderne Religion gebe. Ihre Merkmale sind: Ablehnung eines ausschließlich rationalistischen und positivistischen Kriteriums der Erkenntnis; die Bereitschaft, Symbole und Weltbilder disparater Herkunft eklektizistisch miteinander zu verbinden; das Zelebrieren von Spontaneität, Fragmentieren, Oberflächlichkeit, Ironie und Verspieltheit; die Bereitwilligkeit, die Suche nach einem umfassenden Weltbild aufzugeben. Das postmoderne Denken trage ohne Zweifel zum Aufbau einer postmodernen Religion bei, weil es die engen Grenzen des rationalistischen Denkens der Moderne hinter sich lasse. „Orientalismus" (Orientalism; *Richard King*) meint erstens die Erforschung des Orients; zweitens die Mentalität, die sich aus einer rigiden Trennung von Ost und West ergibt; drittens die institutionalisierte Unterdrückung der Völker und Kulturen des Ostens. Der Beitrag befasst sich mit der politischen Natur wissenschaftlicher Erkenntnis: dem Einfluss des Kolonianismus auf die wissenschaftliche Disziplin der Orientalistik, d.i. die westliche Erforschung der Kulturen und Religionen Asiens. Nur eine Minderheit der Religionssoziologen vertritt heute noch die These von einer fortschreitenden Säkularisierung (Secularization, *Judith Fox*). Dennoch sei die Debatte keineswegs beendet. Das liege einmal an der Unklarheit der Terminologie; ein zweiter Grund sei, dass die Säkularisierungsthese so eng mit dem Selbstverständnis der Moderne verbunden sei, dass man sie nicht aufgeben könne, ohne zugleich dieses gesamte Netz in Frage zu stellen. Bei der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus (Fundamentalism, *Henry Munson*) sind zwei Extreme zu vermeiden. Es ist falsch, die religiöse Motivation fundamentalistischer politischer Aktivitäten zu bestreiten und zu behaupten, sie beruhten auf einer durch die rapide Modernisierung verursachten Desorientierung. Aber ebenso falsch wäre es, nicht zu sehen, dass die moralische Empörung über die Verletzung traditioneller religiöser Werte manchmal vermischt ist mit einer nationalistischen und sozialen Empörung. Die Frage, der *Michael Barnes* im Kap. Religious pluralism nachgeht, lautet: Wie kann man den religiösen Plu-

ralismus so interpretieren, dass er vereinbar ist mit dem Wahrheitsanspruch, den der Glaubende erhebt? Wie kann man ihn so sehen, dass dabei das Leben des Glaubens geachtet wird, aus dem er entspringt? In der theologischen Debatte stehen sich Exklusivismus (Karl Barth), Inklusivismus (Vatikanum II) und Pluralismus (John Hick) einander gegenüber. Barnes schlägt vor, die Sicht vom Objekt der Theologie auf das theologische Subjekt, die Gemeinschaft der Glaubenden, zu verlagern. Der Exklusivismus sieht den Wahrheitsanspruch, den der Glaubende für die Tradition, in der er steht, erhebt; der Inklusivismus ist eine eschatologische Perspektive: die Hoffnung darauf, dass jede authentische religiöse Überzeugung ihre Erfüllung findet; der Pluralismus ist Ausdruck der Liebe, welche die Werte der anderen Religionen anerkennt. F. Ricken S. J.

Arendt, Hannah, *Über das Böse* [Some questions of moral philosophy; dt.]. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik (aus dem Englischen von *Ursula Ludz*, mit einem Nachwort von *Franziska Augstein*). München/Zürich: Piper Verlag 2006. 200 S., ISBN-13: 978-3-492-04694-7, ISBN-10: 3-492-04694-0.

Was ist das Böse? Menschen aller Zeiten und Kulturen mussten auf diese Frage immer wieder eine Antwort finden. Augustinus hat es als Mangel am Guten verstanden, Leibniz als notwendigen Bestandteil unserer ansonsten besten aller möglichen Welten. Angesichts der Verbrechen des Nazi-Regimes und der Vernichtung von Millionen unschuldiger Menschen stellt sich für die jüdische Philosophin Hannah Arendt die Frage nach dem Bösen erneut. Ihre Vorlesung zu ethischen Fragen liegt unter dem Titel „Über das Böse" jetzt auch auf Deutsch vor.

Am 14. Oktober 2006 wäre die deutsch-jüdische Philosophin Hannah Arendt (= A.) 100 Jahre alt geworden. Die Faszination, die auch heute, 31 Jahre nach ihrem Tod, von ihr ausgeht und das Interesse an ihrem Denken sind ungebrochen. A. war die engste Vertraute von Karl Jaspers, bei dem sie mit einer Arbeit über den Liebesbegriff bei Augustinus 1928 promovierte. Mit Martin Heidegger verband sie eine leidenschaftliche Liebesbeziehung. 1933 musste A. vor den Nationalsozialisten zunächst nach Frankreich, dann in die USA flüchten, die ihr zu einer zweiten Heimat wurde. Ihr Buch über den Eichmann-Prozess, in dem sie das Wort von der Banalität des Bösen prägte, wo Eichmann sadistische Neigungen absprach, ihn einen „Hanswurst" nannte und bei ihm eine völlige Unfähigkeit zu denken meinte feststellen zu können, hat ihr in den USA, Israel und in Deutschland viel Kritik eingebracht. Man warf ihr vor, ihre Theorie von der Banalität des Bösen verharmlose das Leiden unzähliger Juden und die grausamen Verbrechen der Nazis. Heute zählt das Buch, wie auch ihr Totalitarismus-Buch und ihr Buch „Vita activa" zu den Klassikern der Nachkriegsliteratur. Als politische Theoretikerin brachte es A. zu Weltruhm, zu ihrem 100. Geburtstag können wir sie als Moralphilosophin neu entdecken.

Während in Deutschland der Auschwitzprozess seinem Ende entgegen ging, hielt A. 1965 an der New York School for Social Research in New York eine Vorlesung zum Thema „Some Questions of Moral philosophy". Diese Vorlesung in vier Teilen wurde von Jerome Kohn aus dem Nachlass herausgegeben und liegt jetzt im Piper Verlag in einer Übersetzung von Ursula Ludz vor. Vor dem Hintergrund des Eichmann-Prozesses und der Verbrechen, die nie hätten geschehen dürfen, denkt A. über Fragen der Ethik nach und stellt sich dem Problem des Bösen, vor dem das Wort versagt und das Denken scheitert, wie sie in ihrem Eichmann-Buch schrieb.

A.s Buch „Über das Böse" ist keineswegs ein zweites Eichmannbuch, sondern der Versuch, ihre Ansichten vom Bösen des Nazi-Regimes in der Geschichte der Philosophie wiederzufinden, es darzustellen und zum Bösen an sich in ein Verhältnis zu setzen. Sie geht aus vom „Zivilisationsbruch" der Shoah. Unter totaler Herrschaft erwies sich das Böse als Oberflächenphänomen. Es gelang eine Umwertung aller ethischen Werte. Es galt das Gebot: „Du sollst töten!" (16). Traditionelle Werte wurden andererseits in den Dienst der grausamen Geschäfte der totalen Herrschaft gestellt. Schließlich stützte sich die SS primär auf Familienväter, die sich dem Verbrechen nicht widersetzten, weil sie ihre Kinder ernähren mussten, und nicht auf sadistische Triebtäter. Um aus Deutschland ein Vernichtungslager zu machen, wurden gängige Tugendbegriffe wie Ehre und Gehorsam von den Nazis verwendet. A. meint, dass die Menschen, die gerne Fleiß und Treue hochhiel-

ten, sich unter dem Nazi-Regime nicht als besonders widerständig erwiesen. Auch die Philosophie kann angesichts des totalen Zusammenbruchs aller geltenden Normen im öffentlichen und privaten Leben nicht unberührt bleiben. Woran soll sie sich halten? Wie kann sie ein Geländer für das Denken finden? A. kommt nicht zu vorschnellen und glatten Lösungsversuchen, sondern, und darin liegt eine Stärke begründet, bekennt bei aller Urteilsfähigkeit ihre Ratlosigkeit. Auskunft über die Verbindlichkeit eines nichtbösen Handelns erhofft sich A. bei Sokrates, Jesus, Paulus, Augustinus, Kant und immer wieder bei Nietzsche zu finden. Mit Sokrates und seiner Aussage, dass es besser sei, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun und einer etwas kühnen Kant-Darstellung, kommt A. zu einer Moral, welche auf die Übereinstimmung des Urteilenden und Handelnden mit sich selbst gründen soll. Die Banalität des Bösen sieht A. darin, dass es im NS-Deutschland Menschen gab, die „willentlich auf alle persönlichen Eigenschaften verzichteten, als ob dann niemand mehr übrig bliebe, der entweder bestraft oder dem vergeben werden könnte. (...) Das größte begangene Böse ist das Böse, das von Niemandem getan wurde, das heißt, von menschlichen Wesen, die sich weigern, Personen zu sein" (101).

Aus der Weigerung, selbst zu denken und zu urteilen, entsteht nach A. das Böse, woraus eine Unfähigkeit resultiert, sich als potentieller Täter in die Rolle der möglichen Opfer hineinzudenken. Eichmann hat sich wohl kaum Gedanken über die Juden gemacht, deren Transport in die Todesfabriken er organisierte. Hier zeigt sich, wie aktuell das Denken von A. ist. Die selbst erklärten Kämpfer des Dschhihads machen sich wohl ebenso wenig Gedanken über ihre Opfer, weshalb das Buch auch als Beitrag zur aktuellen Diskussion über den Terrorismus gelesen werden kann. Immer wieder betont A., dass Denken und Erinnern unverzichtbar seien für eine Ethik nach Auschwitz. Die größten Verbrecher sind ihrer Meinung diejenige, die beides verweigern. A. fordert ihre Leser immer wieder dazu auf, Denken und Urteilen zu lernen, um Verantwortlichkeiten zu entdecken.

In ihrem Nachwort spekuliert Franziska Augstein, dass A. das „Wesen des Nationalsozialismus vielleicht anders beschrieben hätte" (185), wenn sie die Sassen-Protokolle gekannt hätte. Es ist aber falsch, wenn sie meint, dass A. „die planvolle Verteidigungsstrategie von Adolf Eichmann und anderen Angeklagten nicht ganz durchschaute" (190), äußert sich doch A. schon 1964 wie folgt: „Es war natürlich voraussagbar, dass die Verteidigung in dem Sinne argumentieren würde, Eichmann sei bloß ein kleines Rädchen gewesen, – dass der Angeklagte so dachte, war wahrscheinlich, und in gewissem Maße tat er das dann auch" (Arendt: Nach Auschwitz. Essays und Kommentare, Berlin: 1989, 82f.).

Das Buch „Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik" ist trotz seines fragmentarischen Stils ein äußerst substantieller Text, der viele überraschende Pointen offenhält und durch seine lebhaften Gedankengänge fasziniert. Beeindruckend ist oftmals A.s starkes Urteilsvermögen. Es ist ein wichtiges Buch zu einem zentralen Thema im Werk Hannah Arendts. M. Knaup

Lukács, Georg, *Autobiographische Texte und Gespräche*. Herausgegeben von *Frank Benseler* und *Werner Jung* unter Mitarbeit von *Dieter Redlich*. Bielefeld: Aisthesis Verlag 2005. 517 S., ISBN 3-89528-510-2.

„Sich verkaufen können" gilt dieser Tage als legitimes Vermarktungsverfahren, um die gewünschte öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zu lenken. Einem Denker wie Georg Lukács (1885–1971) wäre es ein Leichtes gewesen, das ontologisch, anthropologisch wie auch soziologisch Bedenkliche in solchem Verfahren zu formulieren. Seine eigenen Bücher und Schriften haben jedenfalls immer für sich selbst eingestanden, so vielseitig und gewandelt die jeweils veröffentlichte Meinung auch dargeboten war.

Lukács (= L.) hat wie kaum ein anderer Philosoph die politischen wie denkerischen Stürme des zwanzigsten Jhdts. beobachtet und zugleich abgebildet. 1885 als Sohn eines großbürgerlichen jüdischen Bankdirektors in Budapest geboren, hatte der junge L. zunächst die gefühligen Schwankungen irritierter spätromantischer Daseinsverzweiflung zu verarbeiten versucht. Seine Studien „Die Seele und die Formen" und „Die Theorie des Romans" bieten auch heute noch lesenswerte Einblicke. Umso überraschender für seine Freunde gestaltete sich seine Konversion zum marxistischen Sozialismus. Diesem Be-

kenntnis, das für L. einer erkenntnistheoretischen wie auch handlungsorientierten Weltanschauung gleich kam, sollte er bis zu seinem Lebensende treu bleiben – bei allen parteitaktischen wie auch politstrategischen Wendungen und Kurskorrekturen, denen er sich immer wieder zu unterziehen hatte. Vom bürgerlichen Bankierssohn war L. über Nacht zum Politkommissar avanciert, der während der ungarischen Räteregierung von 1919 auch mit der Funktion des Volksbildungskommissars betraut worden war. Dass er in dieser Rolle auch ein Todesurteil zu verantworten hatte, wird von seinen Anhängern gerne verschwiegen. Noch Lenin persönlich hatte L.' „Blum-Thesen" heftig kritisiert und seine bahnbrechende Schrift „Geschichte und Klassenkampf" stellt neben Karl Korschs Studien „Marxismus und Philosophie" einen souveränen Versuch dar, mit Kategorien des marxistischen Denkens eine Analyse der Gegenwart vorzulegen. Den etablierten Apparaten der Parteibürokratie konnte eine solche Unternehmung nicht passen – L. wurde zur Selbstkritik gedrängt, der er sich noch öfter in seinem Leben auch unterwarf.

In unzähligen Studien hat L. Stellung genommen zu Fragen der marxistischen Philosophie, zur Ethik und Ästhetik, zu literaturwissenschaftlichen und soziologischen Problemen. Sein theoretischer Widerpart Theodor W. Adorno hatte ihn darob bewundert und gefürchtet zugleich.

L.' spätes Credo, dass der schlechteste Sozialismus besser als der beste Kapitalismus sei, hatte er zu einer Zeit formuliert, als Dissidenten in den Ländern des „realen Sozialismus" mundtot gemacht und Reformversuche wie Alexander Dubčeks „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" mit Panzern niedergewalzt worden waren. Auch wenn L. die Herrschaftsgebaren der verkrusteten Parteibürokratie öffentlich kritisierte, so glich seine gleichzeitig dezidiert eingenommene leninistische Parteilichkeit die kritische Geste wieder aus. Gerade in den Gesellschaften des „realen Sozialismus" wurden L.' Handreichungen oft genug als hilflos empfunden. Auch L. hatte mit seinem Denken nicht dazu beitragen können, in der praktischen Politik des „realen Sozialismus" – wie es der italienische Marxist Lucio Lombardo-Radice formulierte – den Marxismus auf den Marxismus anzuwenden. Das Projekt des „real existierenden Sozialismus" scheiterte nicht zuletzt am fehlenden Mut gegenüber Anspruch und Anforderung der ureigensten Ideen.

Der vorliegende Bd. setzt nach beinahe zwanzig Jahren als Band 18 die Gesamtausgabe der Werke von L. fort. Nicht wenige Kritiker hatten einst vergeblich den Luchterhand Verlag wegen dessen gröblicher Vernachlässigung der Pflege des Werks von L. gemahnt. Umso verdienstvoller wiegt der verlegerische Mut des Aisthesis Verlages, hier in die Bresche zu springen. Schwerpunkte der vorliegenden Ausgabe sind die „Gespräche mit Georg Lukács" sowie dessen autobiographischen Skizzen „Gelebtes Denken". Hinzu kommen Tagebucheinträge von 1910/11 und neben Texten wie der „Brief über den Stalinismus" vor allem verstreut publizierte und längst verschüttet geglaubte Interviews und Gespräche mit L. aus den letzten Lebensjahren.

Bleiben wird auf jeden Fall die Erkenntnis, dass man um L. nicht herumkommen wird, wenn man sich mit den geistigen Strömungen des zwanzigsten Jhdts. beschäftigt. Wiederholt hatte der greise L. darauf verwiesen, dass sich das originäre marxistische Denken als kritisch-materialistisches Verfahren erst noch entwickeln müsse. Es wird sich erweisen, ob seine Anhänger zu Recht davon überzeugt sind, dass gerade die Vielstimmigkeit seines Werks Weiterführendes birgt. V. Strebel

Luckner, Andreas, *Klugheit.* Berlin/New York: de Gruyter 2005. 214 S., ISBN 3-11-017706-4.

In de Gruyters neuer Reihe „Grundthemen der Philosophie" sind bisher vier Bücher erschienen, darunter ein religionsphilosophisches zum Thema „Gott" (von T. Rentsch) und eines von A. Luckner (= L.) zum Thema „Klugheit". Während sich ersteres leicht dem entsprechenden systematischen Bereich zuordnen lässt, stellt sich die Frage, wohin ein Buch des Titels „Klugheit" fällt. In die Moralphilosophie? Diese Frage zu beantworten ist selbst Anliegen des Werks. L. antwortet darauf zunächst unter Abwandlung eines berühmten kantischen Diktums (KrV B 75): „Klugheit ohne Moral ist blind; Moral ohne Klugheit aber ist leer." (8) Die Moralphilosophie steckt lediglich den Handlungsspielraum des Menschen durch Ge- und Verbote ab. Sie muss durch eine Philosophie der

Handlungs- und Lebensorientierung ergänzt werden, wobei Klugheit im Sinne der Kardinaltugend *prudentia* (gr. *phrónêsis*) eine Schlüsselrolle spielt (3). Klugheit entspricht der Fähigkeit, sich in seinem Leben vernünftigerweise selbst zu orientieren, dabei glücklich zu sein und dennoch nicht auf Kosten anderer zu agieren. Eine solche Art von „Lebensklugheit" steht nicht in Opposition zur Moral, sondern ergänzt sie in der Weise einer „Komplementarität der Perspektiven" von erster und dritter Person (33). Auch die Abwägung zwischen individuellem Erfolg und moralischen Fragen kann mit Hilfe höherstufiger Klugheitsüberlegungen, z. B. unter dem Gesichtspunkt der Selbstachtung, geschehen (6, 33). Im Unterschied zu moralischen Normen gebieten Klugheitsratschläge nicht, sondern geben nur Richtungen vor, Möglichkeiten für den Handelnden, der sie ergreifen und sich so aus einer Situation der Desorientierung befreien kann.

Sorgfältig erläutert L. im ersten Kap. des Buches, ausgehend von verschiedenen Phänomenen der Desorientierung, was unter dem Begriff der „Selbstorientierung" zu verstehen ist. Gefragt ist ein Orientierungswissen um Mittel und Wege, das aber nicht notwendig in einer Zielstrebigkeit des Handelns besteht (23). Weil dieses Wissen erstpersonal, situationsgebunden und provisorisch, d. h. gegebenenfalls revidierbar ist (28–30), können objektive Maßstäbe und insbesondere moralische Normen nicht als Orientierungswissen dienen. Im zweiten Kapitel hinterfragt L. die Rolle der pragmatischen Vernunft bei Kant und beklagt die Verengung des Klugheitsbegriffs im Vergleich zu seiner Stellung bei Aristoteles oder Thomas von Aquin. Mit B. Williams argumentiert L. für die Orientierung an einem gemeinsamen Wertehorizont, die die Klugheit als Tugendbegriff leisten soll. „Transsituativ" geltenden Imperativen wie den kategorischen Imperativen bei Kant spricht L. zwar nicht ihren handlungsorientierenden Charakter ab, sie versagen jedoch in der Erfassung der Besonderheiten konkreter Situationen. Ebenso verhält es sich mit rein technischen Imperativen, die zudem Orientierung bereits voraussetzen. Allein pragmatische, d. h. auf Klugheit basierende Imperative haben gleichermaßen handlungsorientierende Funktion wie auch situative Geltung (45). Die Orientierungsfunktion pragmatischer Imperative wurde dadurch verdeckt, dass Kant sie zunehmend (z. B. in der Ersten Einleitung zur KdU) den technischen Imperativen unterordnet. Klugheit ist aber, das betont L. häufig, mehr als bloße Geschicklichkeit (47, 76, 97). Ebenfalls in Abgrenzung zu Kant rehabilitiert L. im nächsten Kapitel den Begriff des „Glücks", der inklusiv (d. h. nicht resultativ, als externes Ziel) verstanden werden muss und im Vollzug einer Lebensform besteht. Glück ist in radikaler Weise eine Angelegenheit der ersten Person, bei der es letztlich, so L. in Anlehnung an A. Camus, darauf ankommt, sich durch die Erfahrung des Absurden hindurch die eigene Situation anzueignen (72–74).

In der zweiten Hälfte des Buches (Kap. 4–8) führt L. durch die Geschichte der Klugheitsethik von Aristoteles über Cicero und Alain de Lille bis hin zu Gracián und Descartes. Er schildert die zunehmende Technisierung der Klugheit, die bereits bei den Stoikern ihren Anfang nimmt (106–108) und das ernsthafte Aufbrechen des Orientierungsproblems in der „Haifischbeckenwelt" (128) der beginnenden Neuzeit. Alle Positionen werden vorrangig unter dem Aspekt der Selbstorientierung beleuchtet; der inklusive Glücksbegriff tritt dagegen eher in den Hintergrund. Im siebten und achten Kapitel skizziert L. eine Neuinterpretation der ersten drei Maximen von Descartes' „provisorischer Moral" unter den Bedingungen pluraler Sinn- und Orientierungsangebote. Von diesen Maximen gilt vor allem, dass sie nicht immer gelten und sich wechselseitig korrigieren, d. h. stets zusammen betrachtet werden müssen (150, 155). Würde man eine von ihnen verabsolutieren, ergäbe sich daraus eine extrem konformistische, fatalistische oder dezisionistische Lebenshaltung. Zusammengenommen können sie aber als Grundmodell für eine *formale* Klugheitsethik der Moderne dienen (164 f), die die einzig mögliche ist, da es „keinen Weg zurück zu einer materialen Glücks- und Klugheitsphilosophie geben kann" (166).

L. gelingt es, die traditionsbeladene Frage nach dem guten Leben, nach der Klärung des Willens und dem Sinn des Lebens in moderner Begrifflichkeit neu zu stellen. Einleuchtend zeichnet er nach, welche Wirkung der kantische Ansatz auf die – in der Tradition vor ihm positiver verstandenen – Begriffe der „Klugheit" und des „Glücks" haben konnte. Freilich erwähnt L. auch das Projekt Kants, Moral zu begründen und das moralische Phänomen der (unbedingten) Verbindlichkeit zu erklären (36, 46), zwei Fragen, die in tugendethischen Konzeptionen im Gegensatz zu normativen Ansätzen vernachlässigt werden.

Während der erste, systematische Teil des Buches den Eindruck erweckt, dass L. mit Hilfe des Begriffs der (Handlungs- und Selbst-)Orientierung einen tugendethischen Ansatz (wie etwa P. Foot, A. MacIntyre, vgl. 36, 39) reformuliert, der mit dem normativen vermittelt werden soll, verliert sich dieser Eindruck im Verlauf der Lektüre. Fraglich ist vor allem, was gegen Ende des Buches aus dem ersten Teil des obigen Diktums („Klugheit ohne Moral ist blind") wird. Schließlich genügt die unbegründete, provisorische Moral, wenn man sich in ihr erst einmal eingerichtet hat – sogar die *Idee* einer „festen Unterkunft" verliert im günstigsten Falle, so L., ihre Attraktivität (143). Welcher Ort moralischen Normen dann (noch) zukommen kann, d. h. inwiefern überhaupt eine *Komplementarität* von Moral und Klugheit zu denken ist, wird nicht deutlich. Ge- und Verbote haben, wie L. zu Anfang einmal andeutet, für den praktisch-vernünftig Orientierten eigentlich keine Bedeutung mehr (2).

Die Ethik sollte nach L. Orientierungswissen nicht voraussetzen, sondern eine Hilfestellung bei der Selbstorientierung geben (3). Kann die descartessche *morale par provision* in L.s moderner Auslegung diese Erwartung erfüllen? Der Einzelne sieht sich unterschiedlichen, allgemeinen Ratschlägen gegenüber, wie z. B. demjenigen, sich an gesellschaftlich überlieferte Sitten zu halten. Der Kluge wird diesen Ratschlag aber bisweilen auch *nicht* befolgen – aufgrund eines anderen Ratschlags, der besagt, dass man sich konsequent an einmal gefasste, eigene Überzeugungen halten sollte (151). Können derart formale „Metaregeln" bzw. deren Wechselspiel noch orientierungsstiftend wirken? Sie können, wenn man eine Situation der völligen Desorientierung voraussetzt. Nicht umsonst entstammen sie der Feder des – wenn auch in methodischer Absicht – radikal zweifelnden Descartes. Führen sie, die eher wie „Überlebensregeln" anmuten, aber auch zum guten Leben? L. scheint diese Frage zu bejahen und verweist darauf, dass das Glück „am Rande, nicht am Ende des Weges" liegt (172). Letztlich geht es um ein Vertrauen (B. Williams: *confidence*) auf die eigene Selbstorientierungskompetenz, den säkularen Ausdruck für das frühere „Gottvertrauen" (115, 172). Damit wäre allerdings der Sprung aus der philosophischen Diskussion heraus und hinein in eine zwar optimistische, aber unbegründete Haltung vollzogen. Spürbar ist hier die bereits erwähnte Affinität zu A. Camus und, besonders im geschichtlichen Teil und im Schlusskap., der Einfluss M. Heideggers (102, 152 f, 170–173).

Abgesehen von diesen systematischen Anfragen liegt mit L.s Werk, dem Titel der Reihe entsprechend, ein interessantes, einführendes Buch vor, das unterhaltsam zu lesen ist und eine Fülle philosophiegeschichtlicher Informationen vermittelt. Für einen ersten Zugang zur Thematik bietet es dadurch einen guten Ausgangspunkt. M. Schwartz

Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte. Herausgegeben von *Norbert Fischer* unter Mitarbeit von *Franz Bader* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; Band 8). Freiburg i. Br.: Herder 2005. XVI/638 S., ISBN 3-451-28507-X.

Der Bd., der auf ein internationales Symposion in Eichstätt im Juni 2004 zurückgeht, will ein wichtiges Stück europäischer Geistesgeschichte dokumentieren, das in seinen Einzelheiten selbst Gebildeten kaum bekannt ist. Wichtiger ist sein sachliches Anliegen. Es geht darum, ein bis heute in der katholischen Kirche anzutreffendes, auf Dogmatismus, Ignoranz oder falscher Interpretation beruhendes Missverständnis der Philosophie Kants zu überwinden. „In den immer noch gelegentlich aufbrechenden Debatten", so fordert der Herausgeber, „sollten sich katholische Kritiker Kants auf Lauterkeit und Strenge der Argumentation besinnen" (XVI). Kants Kritik der theoretischen Metaphysik wollte in keiner Weise die Überzeugungen der Menschen von der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele destruieren. Mit „der allgemeinen menschlichen Angelegenheit, und dem Nutzen, den die Welt bisher aus den Lehren der reinen Vernunft zog, [bleibt alles] in demselben vorteilhaften Zustande, als es jemalen war, und der Verlust trifft nur das Monopol der Schulen, keineswegs aber das Interesse der Menschen" (KrV B XXXI f.). Die Theologie wird hingewiesen auf die Hilfe, die sie in einer Zeit, die von Szientismus, einem naturalistischen Menschenbild und der Flucht in die Esoterik bestimmt wird, und in der die Überzeugung von der Verantwortung des Menschen und

der Glaube an Gott sich in einer tiefen Krise befinden, bei Kant finden kann. „Kant hat gegen Grenzüberschreitungen der Wissenschaft wie gegen schwärmerische Religiosität gekämpft" (16).

Wer von der wechselhaften Geschichte zwischen Kant und dem Katholizismus spricht, muss zunächst zwei Daten nennen. Am 16. 6.1827 bestätigte Papst Leo XII. das Dekret der Indexkongregation vom 11.6.1827, durch das die *Kritik der reinen Vernunft* auf den *Index librorum prohibitorum* gesetzt wurde, und mit einem Dekret vom15. November 1966 wurde das kirchliche Bücherverbot aufgehoben. Über die Indizierung und ihre Vorgeschichte handelt der sorgfältig dokumentierte Beitrag von *Christian Göbel.* Verurteilt wurden nicht die beiden deutschen Auflagen von 1781 und 1787 – sie waren dem Gutachter, der kein Deutsch verstand, nicht bekannt –, sondern die 1820–1822 in Pavia erschienene italienische Übersetzung, aber eine solche Verurteilung sollte für alle Versionen und Übersetzungen eines Werkes gelten. Göbels Urteil über das Niveau des von dem Kamaldulenserpater Alberto Bellinghi verfassten Gutachtens ist vernichtend. „Der Grundtenor des Gutachtens bestimmt sich aus pauschalen Vorurteilen" (98). „Denn ob persönlich überfordert oder schlichtweg voreingenommen – Bellinghis Gutachten bleibt, wenn nicht ‚hohl und unseriös', so doch sehr oberflächlich" (101). Die Verurteilung von 1827 hat eine lange Vorgeschichte. Eine erste Nachricht über Kant erhielt Rom am 5.9.1801 durch den Wiener Nuntius Ruffo. In seinem Schreiben ist das Urteil des kirchlichen Lehramts über Kant bereits vorgezeichnet: Kant ist unverständlich, dunkel, gottlos; seine Philosophie ist Gift für jeden guten Katholiken; sie unterwandert tückisch den Glauben und muss demaskiert werden. „Es handelt sich bei diesen Schlüssen um Topoi der katholischen Kantkritik" (125). Der katholische Anti-Kantianismus, der in der Indizierung gipfelt, „folgt jener Linie gängiger, un-verständiger Ablehnung Kants, die nicht an den italienischen Sprachraum gebunden war. Ihr liegt kaum eine eigene, originelle philosophische Auseinandersetzung der Verantwortlichen mit Kants Denken zugrunde" (126). Bindeglied zwischen der Nachricht von 1801 und der Verurteilung von 1827 ist Annibale della Genga, Nuntius in München, der 1823 zum Papst (Leo XII.) gewählt wurde.

Ein völlig anderes Bild ergibt sich aus den sieben Beiträgen des Bds. zum katholischen Frühkantianismus, vertreten vor allem durch den Würzburger Benediktiner und Universitätsprofessor Matern Reuss, der mit Unterstützung seines Fürstbischofs Kant im Herbst 1792 in Königsberg besuchte, und katholische Geistliche wie Joseph Weber, Andreas Metz und Sebastian Mutschelle. Ein in Borowskis Kantbiographie erhaltenes Verzeichnis derer, die im katholischen Deutschland Kants Philosophie lehren, zeigt, dass es sich, wie es in dem einleitenden Beitrag von *Norbert Hinske* heißt, um eine „Bewegung von verblüffender Breitenwirkung" (191) handelt. Hinske fragt nach den tragenden Motiven für die spontane Hinwendung so vieler katholischer Gelehrter und Geistlicher zur Kantischen Philosophie, und er verweist auf die Stelle KrV B 781 f., deren Gedanken Matern Reuss so wiedergibt: „Es ist erwiesen worden, daß die speculative Vernunft keinen befriedigenden Beweis für irgend eine Behauptung von nicht sinnlichen Dingen enthalte; aber es ist auch unwiderleglich zugleich erwiesen worden, daß kein Mensch im Stande sey, das Gegenteil solcher Behauptungen zu beweisen. Und hiermit stürzt also der *Materialismus*, *Atheismus*, *Deismus*, *Fatalismus*, der allgemeine *Scepticismus* und aller *Dogmatismus* über nicht sinnliche Gegenstände mit einem Male ein." Und Reuss fügt hinzu: „Nun begreife es der Himmel, wie man Kanten zum Sceptiker, Spinozisten, Idealisten, ja zum erklärten Atheisten hat machen können" (196). Wenn Kant behauptet, so Sebastian Mutschelle, dass wir von Gott und der Unsterblichkeit der Seele nichts wissen können, dann leugnet er damit nicht die Wirklichkeit der Sache, sondern nur die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis von dieser Sache. Kant, so unterstreicht Hinske dieses Anliegen, „möchte das genuine Recht des Glaubens betonen und ihn gegen die Einwände einer sich selbst mißverstehenden Wissenschaft abschirmen" (198). Er habe schon früh erkannt, dass die sich formierenden Wissenschaften „für Ideen wie Moralität, Freiheit, Gott und Unsterblichkeit keinen Platz mehr ließen" (200). Dagegen feiert der Kant-Gegner Benedikt Stattler das Wöllnersche Religionsedikt vom 9. Juli 1788. „Seit jener Zeit trägt die katholische Auseinandersetzung mit Kant [...] das Odium des Reaktionären" (199). Was ist aus dem katholischen Frühkantianismus in den folgenden Jahrzehn-

ten geworden? „Auf diese Frage", so Hinske in seinem abschließenden Beitrag über Andreas Metz, den Nachfolger von Matern Reuss auf dem Würzburger Lehrstuhl, „gibt es keine eingleisige Antwort" (305f.). Zwei Ereignisse sind die Ursache dafür, dass dieser enthusiastische Aufbruch weithin zum Erliegen kam: der bittere Streit zwischen Kant und Johann August Eberhard, durch den die unangefochtene Autorität Kants gebrochen wurde, und der anschließende Siegeszug des Deutschen Idealismus.

Kant in den deutschsprachigen theologischen Schulen des 19. Jhdts. ist das Thema von *Christoph Böttigheimer*. „Wie steht es um den Gewißheitsgrund im Glauben bzw. um die Wissenschaftsfähigkeit der Theologie, wenn der Glaube ein ‚subjektives' Überzeugtsein von etwas ‚objektiv' Unerkennbarem [...] bzw. die Existenz Gottes ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist"? (323). Mit dieser Frage setzten sich Georg Hermes und Anton Günther im Anschluss an Kant auseinander. Infolge der Neuscholastik brach in der Mitte des 19. Jhdts. die Auseinandersetzung mit Kant abrupt ab. Kants Transzendentalphilosophie, „ebenso der Agnostizismus seiner Gotteslehre und der Autonomismus seiner Ethik und Religionsphilosophie" wurden „als subjektivistisch gebrandmarkt" (341). Gegen diese Entwicklung konnten sich auch die Tübinger Schule (Johann Sebastian von Drey) und der Reformkatholizismus (Hermann Schell) nur bedingt durchsetzen. – Aus der Mitte der gegenwärtigen systematischen Theologie, so lautet die Diagnose von *Klaus Müller*, ist Kant „als explizite und formgebende Größe [...] – mit einer gleich noch zu benennenden Ausnahme – mehr oder weniger verschwunden. Selbst dort, wo einschlägige Diktion unmittelbar auf die Präsenz Kantischer oder kantianisierender Motive zu verweisen scheint, ist dies nicht ungebrochen der Fall" (422). Die erwähnte Ausnahme sind (drei) „Stimmen" (Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper, Klaus Müller), die „dezidiert unhintergehbare begründungslogische Implikationen der christlichen Gottesrede unterstellen" (424f.). Sie gehen aus vom „Ich denke" der KrV und dem Faktum der Vernunft der KpV, und zwar im kritischen Anschluss an Karl Rahner. – Nur erwähnt werden können hier die sechs Beiträge, die sich mit Kant und dem Katholizismus außerhalb des deutschen Sprachraums beschäftigen: in den USA, in Frankreich und in Italien.

Kann man, so lässt die wechselvolle Beziehung fragen, Kants Philosophie ‚christlich' nennen? *Aloysius Winter* zitiert die Aussage Kants, dass er Sokrates nicht einen frommen Heiden nennen möchte, ‚sondern selbst auf die Gefahr darüber ausgelacht zu werden immer einen guten Christen *in potentia* [...] weil er diese Religion soviel man urtheilen kann gehabt und sie auch als Offenbarungslehre würde angenommen haben wenn er zur Zeit ihrer öffentlichen Verkündigung gelebt hätte'. ‚Es ist unmöglich, dass der Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde' (54). Bibel und Vernunftreligion sind wechselseitig aufeinander verwiesen. Nach Hinske war Kant der Auffassung, der Text der Bibel gewinne seine Bedeutung aus dem Umstand, „daß der Mensch auf seine Grundaussagen immer schon gewartet hat, so daß das geschriebene Wort im Inneren des Menschen so etwas wie eine Antwort findet" (203).

Der Bd., der hier leider nur unvollständig vorgestellt werden konnte, ist für den Katholizismus ein Anstoß, eine Gewissenserforschung über sein Verhältnis zu Kant anzustellen und sich zu fragen, wo er seine philosophischen Bundesgenossen in der Auseinandersetzung mit einem Denken findet, das zunehmend von den Naturwissenschaften bestimmt wird und die mit dem sittlichen Bewusstsein gegebenen Grundeinsichten des Menschen zu verdrängen versucht. F. Ricken S. J.

De Caro, Mario und Macarthur, David (eds.), *Naturalism in Question*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press. 2004. VIII/340 S., ISBN 0-674-01295-X.

Der Naturalismus ist gegenwärtig die wohl am weitesten verbreitete analytisch philosophische Strömung in Epistemologie, Ontologie und Ethik. Dennoch ist er weit davon entfernt, ein einheitliches Weltbild zu präsentieren –, und es gibt viele Formen des Naturalismus: von einem strikten Physikalismus bis hin zu bloßen Ablehnungen des Supernaturalismus, jener Strömung also, die außernatürliche Entitäten (z.B. Gott, Engel, Geister etc.) postuliert. Der Naturalismus ist aber auch eine Philosophie, die im Laufe der Zeit kontrovers diskutiert wurde. Noch vor wenigen Jahren waren die Fronten zwi-

schen strikten Physikalisten und expliziten Dualisten oder Supernaturalisten verhärtet. Heute hingegen bekennen sich immer mehr Naturalisten zu einer gemäßigten Position, in deren Zeichen auch dieser vorzustellende Bd. steht.

Im Vorwort legen *De Caro* und *Macarthur* das Anliegen des Sammelbds. „Naturalism in Question" kurz dar: (a) Das Buch will einen konzilianten Naturalismus vertreten. Es versteht sich dabei als ausdrückliche Zurückweisung eines meist reduktiven oder eliminativen „scientific naturalism", nach dem nur das existiert, was Gegenstand einer oder mehrerer Naturwissenschaften ist (4). Anstelle eines revisionären „scientific naturalism" versuchen die Autoren einen gemäßigten Naturalismus zu verteidigen. Dieser lässt sich anhand dreier Merkmale charakterisieren: i) Er bietet eine umfassende Ontologie an, in der auch psychische und normative Phänomene Platz haben. ii) Er akzeptiert die Eigenständigkeit der Einzelwissenschaften und postuliert nicht eine Einheitswissenschaft bzw. die Zurückführung der Einzelwissenschaften auf eine Grundlagenwissenschaft wie die Physik. iii) Er weist eine „First Philosophy" zurück: Die Philosophie soll nicht a priori die Grundlage bilden, von der aus die Wissenschaften ihre Untersuchungen betreiben. Vielmehr soll die Philosophie trotz ihrer Eigenständigkeit in einem Nahverhältnis zu den Wissenschaften und ihren Ergebnissen stehen (14f.). (b) Im Sammelbd. wird kein einheitlicher Naturalismus dargelegt. Die verschiedenen Autoren entwickeln jeweils unterschiedliche Zugänge zum Naturalismus. Einen Minimalkonsens bieten zwar die geschilderten Anliegen; in Detailfragen weichen die Autoren jedoch (z.T. beträchtlich) voneinander ab (16).

Das Buch umfasst eine Reihe eigenständiger Essays. Es behandelt zunächst den philosophischen Naturalismus im Zusammenhang mit den Wissenschaften. Dem folgt ein Kap. zur Naturalisierungsdebatte in der Philosophy of Mind. Das dritte Kap. wirft die Frage des Naturalismus in der Handlungstheorie auf. Abschließend wird die Naturalisierung auf dem Gebiet der Normativität und Ethik behandelt. Ich werde aufgrund der gebotenen Kürze die Themen der jeweiligen Kap. erwähnen und dabei kurz auf einige wenige ausgewählte Essays eingehen. Die Besprechung muss daher notwendigerweise überblickartig bleiben.

Das erste Kap. dreht sich um die Darlegung eines Naturalismus, der sich von einem strengen ontologischen Monismus verabschiedet. Hier wird aufgezeigt, dass ein „scientific naturalism" inkonsistent ist bzw. vor massiven Problemen steht. Ein solcher Naturalismus begrenzt Natur auf das, worüber die Naturwissenschaften Auskunft geben. Ein „scientific naturalism" tendiert dazu, die Wirklichkeit monokategorial aufzufassen und ist deshalb meist reduktiv oder eliminativ in Bezug auf viele alltägliche Phänomene.

Barry Stroud z. B. unternimmt es, in seinem Essay die Inkonsistenz eines strikten Naturalismus aufzuzeigen. Wird der Bereich des Natürlichen zu eng gefasst, so gerät man schnell in das Dilemma, gewisse Phänomene nicht mehr erklären zu können. Der strenge Naturalist muss viele Bereiche (Farben, mathematische Wahrheiten etc.) ausklammern und steht somit vor großen Schwierigkeiten (28). Halten wir uns an das Beispiel der Farben: Naturalisten können diese nicht sinnvoll leugnen, da sie gerade in Korrelationsbeschreibungen der Wissenschaften notwendig, für diese aber dennoch unzugänglich sind. Optik z. B. setzt Farbwahrnehmungen als Korrelationen zu ihren spezifischen Objekten, z. B. Wellenlänge, Spektrum etc., voraus, ohne sie erklären zu können. Die Wissenschaften liefern also kein vollständiges Bild der Wirklichkeit. Stroud beharrt deshalb auf einer weiteren Naturauffassung: „It will have expanded to include whatever has been found to be needed in order to make sense of everything that is so in the natural world" (33). Was vom Naturalismus dann übrig bleibt, ist dünn und kann auch nur „open mindedness" genannt werden (35).

John Dupré ist der Meinung, dass ein naturalistischer Monismus insofern inkonsistent ist, als er selbst zu supernaturalistischen Thesen führt. Wenn die Naturwissenschaften die Wirklichkeit vollständig erklären, so müssen sie, wie diese selbst, eine Einheit bilden. Eine derartige Konzeption einer Einheitswissenschaft ist aber sowohl praktisch als auch theoretisch gescheitert (43). Eine monistische Auffassung widerspricht nach Dupré zudem dem – für die Wissenschaften so wichtigen – Empirismus: Alles, was wir von der Welt empirisch erfassen, muss ontologisch zur Kenntnis genommen werden. Hier widerspricht der Monismus dem Empirismus, insofern er von vornherein bestimmte Ar-

ten von Entitäten ausschließt und Annahmen macht, die empirisch nicht gerechtfertigt sind (50): Wir erfassen empirisch eine Vielfalt von Arten von Dingen, die der Physikalismus ablehnt (z. B. Denkvorgänge, Werte etc.). Der Monismus ist deshalb nach Dupré selbst vielmehr ein Supernaturalismus, d. h., er ist letztlich eine metaphysische Annahme, die dem Empirismus und Antisupernaturalismus und somit den Forderungen des Naturalismus selbst widerspricht (55).

Das zweite Kap. geht auf die unüberschaubare Debatte zur Naturalisierung in der Philosophy of Mind ein. Dem Grundduktus des Buches entsprechend wird versucht, einen Naturalismus zu vertreten, der in umfassender Weise auch die Bereiche des Mentalen als Teil der Wirklichkeit ansieht. Auch hier wird wieder ein „scientific naturalism" zurückgewiesen, der den Bereich des Mentalen in einer nomologischen Ordnung des Physischen unterbringen will.

John McDowell zeigt in seinem Essay, dass die Extrempositionen des cartesianischen Dualismus und des Physikalismus auf denselben Grundannahmen aufbauen. Natur wird in der Neuzeit als jener Bereich gedacht, den die Naturwissenschaften beschreiben. Das Mentale, das in seiner Eigenart im „space of reason" (91) platziert werden muss, hat darin keinen Platz. Als Folge soll das denkende Subjekt entweder durch Reduktionsmodelle in eine wissenschaftliche Naturauffassung integriert werden oder es wird dualistisch außerhalb der Natur platziert (98). McDowell will diese Extrempositionen umgehen, indem er es ablehnt, den Bereich der Natur mit dem Bereich der Naturwissenschaften gleichzusetzen. Somit können psychische und andere Phänomene als Teil der natürlichen Fähigkeiten bestimmter Tiere und somit als Phänomene *sui generis* angesehen werden (95).

Auch das dritte Kap. will im Rahmen der Handlungstheorie einen konzilianteren Naturalismus vertreten. Ähnlich wie in der Philosophy of Mind kann ein solch gemäßigter Naturalismus handelnde Entitäten mit ihren Eigenheiten, z. B. ihrer Freiheit, als Teil der Wirklichkeit ansehen, die gerade in einem „scientific naturalism" geleugnet werden müssen.

De Caro fragt in seinem Artikel nach der Realität von Freiheit, im Sinne der Selbstbestimmung und der Möglichkeit anders zu handeln. Seiner Meinung nach führt der unfruchtbare Streit zwischen dem sog. Kompatibilismus (Freiheit und Determinismus sind vereinbar) und dem sog. Libertarianismus (es gibt Freiheit nur ohne Determinismus) lediglich zu einem Skeptizismus gegenüber der Frage nach Freiheit oder gar zur Leugnung derselben. In seinen Augen haben wir dagegen gute theoretische Gründe, Freiheit anzunehmen: Handeln aufgrund von Gründen, das Freiheit impliziert, wird in vielen Wissenschaften, z. B. Geistes- und Sozialwissenschaften, vorausgesetzt (197). De Caros Argument geht einher mit der Zurückweisung der Trennung von kognitiv relevanten und sog. „second-order"-Wissenschaften, da beide eine Position in einem konzilianten Naturalismus finden (198).

Stephen White zeigt in seinem Essay, dass ein zu enger Naturbegriff einen falschen Zugang zur Wahrnehmung mit sich bringt. Ein Naturalist versteht Erkennen rein physikalistisch, d. h. analog zu einem Photoapparat (208). White weist diesen Ansatz zurück, da wir einen viel weitläufigeren Erfahrungsbegriff benötigen: In der Erfahrung ist schon mehr enthalten als die ausschließliche Gegebenheit von Sinneseindrücken. Wahrnehmung beinhaltet auch das Erfassen eines bestimmten Inhaltes, der einen semantischen Grund bildet (213) und die Fähigkeit, mögliche Handlungssituationen wahrzunehmen (215). Wir wissen aus der Erfahrung, wie wir mit den gegebenen Gegenständen umgehen und sie verändern können, wobei hier die subjektive, indexikalische Perspektive wichtig ist. All diese Bestimmungen gehen aber in einem rein naturwissenschaftlichen Zugang zur Erkenntnis verloren.

Im letzten Kap. wird der „scientific naturalism" auf Basis von Normativität zurückgewiesen: Es liegt auf der Hand, dass ein striktes Naturalisierungsprogramm keinen Platz für Normativität hat und bisher noch kein Weg einer Reduzierung von Normativität auf Nicht-Normatives aufgezeigt wurde. Normativität spielt in unserem Alltag aber eine außerordentliche Rolle. Der in diesem Buch vertretene Naturalismus will dieser Erfahrung gerecht werden und die genuine Realität von Normen anerkennen. Es muss hier geltend gemacht werden, dass dieses Kap. vielfach allgemein einen Naturalis-

mus kritisiert, ohne näher auf die Differenzierung zwischen striktem und konziliantem Naturalismus einzugehen.

Erin Kelly beispielsweise zeigt, dass ein bestimmtes reduktives Naturalisierungsprogramm inadäquat bleiben muss: Ethik wird oftmals auf den intersubjektiven Versuch allgemein akzeptierter Normen reduziert. Ein solcher Zugang kann letztlich reduktiv gewertet werden, da er Normativität auf rein deskriptive Bestimmungen begrenzt. Ausschlaggebend ist, dass nach Aussage der Autorin solche Reduktionsversuche fehlschlagen müssen (273). Jeder gegenwärtige Zugang, Normativität auf soziale Gegebenheiten zurückzuführen, setzt wiederum Normativität voraus. Kelly versucht dies anhand von Railtons sozialer Rationalität (262–267) und Habermas' Symmetrieprinzipien des Diskurses (268–273) zu zeigen. Denn jegliche Argumentation für moralische Prinzipien rekurriert selbst wiederum auf Werte. Kelly akzeptiert deshalb Normativität als eigenständiges Phänomen, lehnt aber zugleich einen Widerspruch zwischen Deskriptivität und Normativität ab (274).

Der heftig geführte Streit zwischen den Extremen des Physikalismus und des Dualismus bzw. Supernaturalismus scheint heute für viele mit unbefriedigenden Ergebnissen zu verlaufen. Beide Positionen werden vielen Alltagsauffassungen nicht gerecht, sind zugleich aber unfähig, diese durch plausible Alternativvorschläge zu ersetzen. Der vorliegende Sammelbd. passt in seiner vielfältigen Darlegung eines gemäßigten Naturalismus in den heute verbreiteten Versuch eines Mittelwegs. Die einzelnen Artikel variieren in ihrer Überzeugungskraft; insgesamt beinhaltet das Buch aber einige hervorragende Artikel. Ohne auf die einzelnen möglichen Kritikpunkte einzugehen, halte ich es generell für problematisch, manche derart umfassenden Zugänge einiger Autoren zur Wirklichkeit noch „Naturalismus" zu nennen (Stroud z.B. gesteht dies auch ein). Gerade durch das Ungenügen, das ein strenger Physikalismus hinterlässt, erfährt gegenwärtig ein gemäßigter Naturalismus immer mehr Zustimmung. Ob eine solche Position, wie sie auch in diesem Bd. vertreten wird, noch naturalistisch ist, darf bezweifelt werden. Das Anliegen des Buches ist derart umfassend und dehnt den Begriff der Natur in einer solchen Weise aus, dass zu Recht gefragt werden muss, welche Kategorien und Entitäten noch antinaturalistisch sind. Wo kann hier noch eine sinnvolle Grenze gezogen werden? Wenn der Begriff ‚Naturalismus' dermaßen gedehnt wird wie in dieser Aufsatzsammlung, so kann durchaus die Frage gestellt werden, ob vom ‚Naturalismus' nicht nur mehr eine inhaltsleere Begriffshülse zurückbleibt, die ihre ursprüngliche Funktion verloren hat – nämlich zwischen einer naturalistischen und anderen philosophischen Positionen zu unterscheiden. Der kleinste gemeinsame Nenner des Naturalismus scheint das Zurückweisen von obskurantistischen und supernaturalistischen Positionen zu sein. An dieser Stelle tut sich allerdings ein gravierendes Problem auf: Es kann gefragt werden, von welcher philosophischen Position man die Zurückweisung eines Obskurantismus nicht verlangen dürfte. Zudem stellt sich die Frage, warum man sich gerade bei supernaturalistischen Positionen nicht mehr konziliant zeigt. Wie wir gesehen haben, können Zahlen, Farben, Normativität usw. schwerlich anhand naturwissenschaftlicher Methoden aufgewiesen werden. Für einen konzilianten Naturalismus stellt dies offensichtlich kein weiteres Problem dar. Warum also Halt machen, wenn die Frage nach Gott angegangen werden soll? Gerade weil sich der genannte Naturalismus konziliant zeigt, stellt sich die Frage, anhand welcher Kriterien unterschieden werden soll zwischen dem, was als real angenommen wird, weil es Teil der natürlichen Welt ist, dem, was als real angenommen wird, obwohl es nicht mehr zur natürlichen Welt gehört und dem, was als nicht real abgelehnt wird. Eine Antwort auf die Frage, anhand welcher Kriterien diese Unterscheidungen gezogen werden, wird in De Caros und Mcarthurs Sammelbd. nicht gegeben. Das Buch bleibt aber auf jeden Fall zu empfehlen und darf in der Vielfalt der aktuellen Debatte keinesfalls übersehen werden. M. Stefan

Ricci, Nicola, *In trasparenza.* Ontologia e dinamica dell'atto creativo in Antonio Rosmini (Idee/filosofia; Band 145). Rom: Città Nuova 2005. 301 S., ISBN 88-311-0145-5.

Im vorliegenden Bd. schickt sich Verf. an, den Rosminischen Begriff der „Schöpfung" unter dem hermeneutischen Kriterium der „Transparenz" neu zu interpretieren. Metho-

disch orientiert sich diese Studie an der argumentationslogischen Ökonomie, die dem großen unvollendeten Werk Rosminis, der *Teosofia*, zugrunde liegt. Hier ordnet Rosmini (= R.) die „spekulative Theologie" seines Schöpfungsbegriffs in seine umfassende ontologische Gesamtreflexion ein: Nach den methodologischen Eingangsüberlegungen führt er zunächst das „Problem der Ontologie", das sich im Bereich des endlichen Seins auf verschiedenen Ebenen in „Antinomien" artikuliert, letztlich in mehreren Anläufen auf dasjenige der „Einheit und Vielheit" im Sein zurück. Die systematisch-spekulative Rückführung und damit „Erklärung" dieser Antinomien bzw. der Problematik der Einheit und Vielheit des Seins geschehen sodann – anschließend an das „Kategorienbuch" als erstes Buch der *Teosofia* – im zweiten Buch über „Das eine Sein" und im dritten zu „Das dreifache Sein": Während das zweite Buch, wie R. ausführt, dazu diene, „die erste unumgängliche Neigung des menschlichen Geistes, alles auf eine Einheit zurückzuführen", zufriedenzustellen, antworte das dritte Buch auf die „zweite unumgängliche Neigung des menschlichen Geistes, der nicht im reinen Einen stehen bleiben kann, so wie er sich auch niemals davon überzeugen kann, dass das unendliche Seiende und das endliche Seiende ein einziges Seiendes sind" (*Teosofia [T]* 1255, zit. 54 f.). Beide wiederum legen dem Konzept der Schöpfung einen zentralen Stellenwert bei, wie auch Verf. selbst vorausschickt, denn „die Formen des ontologischen Problems sind nur im Licht des Themas der Schöpfung vollständig lösbar" (33). Eng der rosminischen Argumentation folgend, erklärt Ricci im ersten Teil seiner Abhandlung die Schöpfung zunächst innerhalb der Problematik der Rückführung der Mannigfaltigkeit auf eine letzte Einheit, um sie sodann im zweiten Teil „analytisch" in der Gegenbewegung des Ausgangs dieser Mannigfaltigkeit aus der Einheit ihres ontologischen Grundes zu verifizieren.

Das erste Kap. der vorliegenden Studie kontextualisiert die rosminische Schöpfungslehre im Gesamt der Argumentation der *Teosofia* (21–77, beruhend auf *T* 1–309). Das reine Sein als das reine „ist" vor jeder Bestimmung geht aller Realität und Idealität voraus. Es bezeichnet den einzigen Seinsakt in allen Seienden; somit ist das Sein als reines die Bedingung all dieser, d. h. ihr „Beginn" und ihre „vorausgehende Fülle" (57). Natürlich zielt dies auf eine indirekte Restitution des ontologischen Gottesbeweises hin – eine Suggestion, die man aus der Analyse des Verf.s erhält, welcher er aber leider nicht weiter nachgeht (59). Stattdessen geht er sogleich *medias in res*, d. h. zur Darlegung der rosminischen Theorie der Schöpfung, wie sie sich aus *T* 458–464 ergibt (79–121), über. In einem ersten Moment eines zwar in drei logische Schritte, jedoch nicht in drei einzelne Akte aufteilbaren einheitlichen göttlichen Schaffens (87) abstrahiert das absolute Sein von sich die reine Existentialität (das *essere iniziale*) – reines Gedankenobjekt, dem keine Subsistenz oder Subjektivität zukommt, sondern das reine Objektivität bzw. Intelligibilität besagt (82). Mit diesem Schritt sichert sich Rosmini im Grunde gegen jeden Pantheismusvorwurf ab, denn die gesamte Schöpfung beruht auf dieser vom göttlichen Wesen selbst von sich abstrahierten Existentialität, nicht auf der realen Fülle und Absolutheit des göttlichen Seins als solchen. Nach dieser „göttlichen Abstraktion" folgt der Schritt der „göttlichen Anschauung", in welcher sich das göttliche Wesen die realen „Ziele" *(termini)* dieses „initialen Seins" vorstellt, die – *qua* reale – nicht das absolute göttliche Sein selbst sein können, sondern endliche, geschaffene Realität darstellen (84). Auch wenn mit diesem schöpferischen Akt die endlichen Realen bereits *geschaffen* sind (denn „anschauen" oder „erkennen" ist im göttlichen Sein gleichbedeutend mit „erschaffen"), besteht die Schöpfung noch aus einer dritten, vervollständigenden Schöpfungshandlung: der „Synthese" (87). Indem die endlichen realen „Ziele" auf das anfängliche Sein synthetisch zurückbezogen werden, wird ihnen „Intelligibilität" verliehen; erst durch diesen Akt, so Rosmini, entstehen die Wesenheiten (88). Mit diesem Schritt ist die gnoseologisch-ontologische Zentralstellung der rosminischen Schöpfungslehre deutlich: Der endliche Erkenntnisakt, der ebenfalls das real Perzipierte mit der in der Idee geschauten Existentialität *(essere iniziale)* synthetisiert und somit die Wesenheiten der Seienden für den Menschen hervorbringt, ist endliches Abbild, Nachbildung des unendlichen göttlichen Erkenntnisakts, welcher die Schöpfung ist (152).

Nun ist deutlich, inwiefern Rosmini zu Recht die Schöpfung als jenes „x" bezeichnet, als *„punto ignoto"* bzw. *„oscuro"* (33; 246), der stets im Hintergrund seines Denkens und bereits seiner Erkenntnistheorie stand, nun aber, in der *Teosofia*, seine systematisch-spe-

kulative Durchdringung erfährt. Es ist die ontologische Entgegensetzung Rosminis zur hegelschen Dialektik, die eben keine Wiederholung der mittelalterlichen Schöpfungslehre besagt, sondern deren Neuformulierung unter Berücksichtigung der neuzeitlichen Philosophie, insbesondere Kants und Hegels. Erst das dialektische Konzept des *essere iniziale* erlaubt eine univoke Formulierung der Existenz, die nicht auf ein univokes Seinsverständnis reduziert ist, sondern gerade das dialektische Fundament des thomasischen Verständnisses des *acuts essendi* darstellt – und somit die scholastische Analogielehre neuzeitlich gültig wiedergibt. Wer die dialektische Bedeutung des *essere iniziale* nicht in ihrer Konfrontation mit der Moderne betrachtet, sondern diese im neuscholastischen Begriffshorizont zu verstehen versucht, kommt dagegen nicht umhin, einen grundlegenden Pantheismus in der Schöpfungslehre R.s auszumachen. Und in der Tat bezogen sich die *propositiones* 8–13 der 1888 unter Leo XIII. verurteilten Sätze auf die Konstitution des endlichen Seins, somit auf das in der *Teosofia* ausformulierte Verhältnis von *essere iniziale* und endlicher Realität bzw. die Thesen 14–19 direkt auf die rosminische Schöpfungskonzeption – mit Ausnahme der letzten ebenfalls alle der *Teosofia* entnommen (vgl. auch *DH* 3208–3219).

Im systematisch wichtigen dritten Kap. stellt Verf. sodann „göttliche" und „menschliche theosophische Abstraktion" einander gegenüber (123–162; beruhend auf *T* 1170–1222): Während dem menschlichen Erkennen bzw. „Abstrahieren" immer bereits das durch die „Idee des Seins" vermittelte *essere iniziale* zugrunde liegt, sodass das Konzept des „Seins" gerade nicht – aristotelisch-neuscholastisch – durch die Abstraktion hervorgebracht würde, sondern – treu dem thomasischen Diktum, dass das Sein jenes sei, das „primum cadit in apprehensione" – jedem Erkennen und Abstrahieren immer schon konstitutiv zugrunde liegt, ist es die „göttliche" Abstraktion, welche dieses *für* die Schöpfung hervorbringt und es zur Grundlage des geschaffenen Seins selbst macht (129–131). Damit weist gleichzeitig das „Erste der Logik und der Erkenntnislehre" auf das „Erste in der Ordnung der Subsistenz", d. h. auf das „Erste Theosophische", das sich vor dem Hintergrund der Virtualität des Seinsakts als denknotwendig erweist (133–135; 141), wenn es auch nicht über positive Erkenntnis, sondern immer nur durch ideal-negative Erkenntnis erreichbar ist (136). Das Informiert-Sein des endlichen Geistes avanciert durch die Seinsidee zur „Transparenz" für die Unendlichkeit (142); durch das erst in der Schöpfungslehre ontologisch verankerte *primum* der Gnoseologie scheint die Unendlichkeit in die Endlichkeit, ohne sich mit ihr zu vermischen. Die „Transparenz" wird gewissermaßen zur Chiffre des authentisch christlichen Verständnisses des Verhältnisses von Immanenz und Transzendenz, zur Chiffre jenes „x" zwischen endlichem und unendlichem Sein, das aus diesem Grund die eigentliche Scharnierfunktion der *Teosofia* als „Theorie des endlichen und unendlichen Seins" bzw. „Theorie des Seins in der gesamten Breite seiner Möglichkeit" (*T* 103) darstellt. Gleichzeitig ist die Dialektizität des *essere iniziale* nur das – obgleich notwendige – Konstrukt unseres Geistes, der auf diese Weise die existentielle Transzendentalität des Seins begrifflich zu fassen sucht. Diese vom endlichen Standpunkt aus nicht vermeidbare Konstruktivität ruft R. im Lauf der *Teosofia* immer wieder ins Bewusstsein. Verf. reflektiert dies, wenn er betont, dass nach Rosmini – trotz der theoretischen Geschlossenheit seiner Argumentation – das Geheimnis der Schöpfung für den Menschen letztlich nicht zu lüften ist (84). Denn es beruht auf der göttlichen Liebe, die auf keine begriffslogische Notwendigkeit begrenzbar ist (79; 84; 105; 254 f.; 284 f.).

Der zweite Teil, der die Spekulation des „Systems der dialektischen Einheit" gleichsam analytisch verifiziert, interpretiert in einem ersten Schritt die Einheit Gottes als kreative Trinität (165–193; basierend auf *T* 1255–1282). Die christliche Lehre der Trinität stellt demzufolge der philosophische Grund dar, im ursprünglichen ontologischen Grund Einheit und Vielheit gleichberechtigt zusammenzudenken, die Relation gewissermaßen auf die Ebene der Substanz zu erheben (168). Verf. zeigt auf, inwiefern sich im Licht der christlichen Schöpfungslehre die im ersten Teil so selbstverständlich angewandte philosophische Begrifflichkeit „Sein [essere]", „Akt [atto]", „Geist [intelligenza]", „Hervorgang [produzione]", „Prinzip [principio]" und „Ursache [causa]" auch in philosophischer Weise neu begründen lässt (172–181). Und im Licht der christlichen Offenbarung erweist sich nicht nur das absolute göttliche Sein als relevanter Begriff *in philosophicis*, sondern auch die gesamte dogmatische Theorie der christlichen Trinität

(181–187). Jede Form von „christlicher Philosophie" besitzt genau hier – dessen wird sich der Leser auf diesen Seiten bewusst – ihren inneren Motivations- und Rechtfertigungsgrund. Wie sodann aus dieser Perspektive gerade das in der Neuzeit in seine philosophische Zentralstellung rückende Problem der „Begrenztheit" der endlichen Seienden aus christlicher Perspektive neu zum Tragen kommt, stellt das zweite Kap. zur „göttliche[n] Begrenzung" dar (195–224, beruhend auf *T* 1295–1309). Rosmini beschuldigt Hegel im Grunde, den Ursprung der Begrenzung der endlichen Seienden als „Inversion" der dialektischen Rückführung der Vielheit auf die Einheit und somit nur in ihrer Negativität zu begreifen. Entsprechend wird in der Erklärung der Vielheit im rosminischen „System der realen Vielheit" deutlich, dass die „Begrenzung" eben nicht dialektisch herleitbar, sondern in ihrer Positivität nur aus dem göttlichen Schöpfungsakt zu verstehen ist (204–212). Auch im „System der realen Vielheit" nimmt das göttliche Wort (3. Kap., 225–251, beruhend auf *T* 1310–1341) eine zentrale systematische Stellung ein. Ebenfalls Teil des „Systems der realen Vielheit" ist der rosminische Freiheitsbegriff im Rahmen der Schöpfung, der seinen Grund nicht im dialektischen Mechanismus der Unifikation der Vielheit zur Einheit findet, sondern im positiven absolut-realen göttlichen Wesen seinen Ursprung *als Liebe* hat (253–272, beruhend auf *T* 1358–1397). In diese Richtung deuten auch die abschließenden, schon weiter ins Theologische hineinragenden Überlegungen zum rosminischen Beitrag zur gegenwärtigen Deutung der Schöpfung als „Gabe" und „Kenosis" (273–287).

Verf. hat seinen im Untertitel gesetzten Anspruch, die „Ontologie und Dynamik des Schöpfungsaktes bei Antonio Rosmini" beschreibend zu analysieren, vollauf erfüllt. In seiner eng an der rosminischen Gedankenführung ausgerichteten Methodik führt er sehr gut in Anliegen und Systematik des rosminischen Schöpfungsbegriffs ein und bereitet die diesbezüglich entscheidenden Textpassagen auf. Indem es ihm gelingt, ohne rhetorische Abundanzen die Bedeutung der rosminischen Schöpfungskonzeption einsichtig zu machen, stellt er damit gleichzeitig die Zentralität R.s für jede neuzeitliche und gegenwärtige kreationistische Metaphysik dar. Gerade in letzterer Hinsicht bleibt jedoch zu bedauern, dass die metakritische Ebene der rosminischen Theorie nicht „transparent" gemacht wird, d. h. weder ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Schöpfungskonzeption noch ihre Konfrontation mit dem Denken des Idealismus und v. a. Hegels verdeutlicht werden (einzige Ausnahme: 60 f.; 274). Schließlich zeichnet sich diese charakteristisch durch ihre kritische Stoßrichtung gegen beide Auffassungen aus. Gerade in der posthumen Auseinandersetzung der „rosminischen Frage" um die „Orthodoxie" des rosminischen Denkens bzw. um die Frage, inwieweit R. hier die idealistische Subjektivität übernommen habe, wird von einigen Verteidigern R.s mit Recht auf seine Lehre der Schöpfung hingewiesen: So entgegnete beispielsweise L. M. Billia gegen den Hegelianer Donato Jaja, dass dieser in seiner Kritik an R. die Schöpfung als Grundlage der gesamten *Teosofia* nicht beachtet habe. Unklar bleibt darüber hinaus – gerade vor dem Hintergrund ihrer Gegenüberstellung mit der *Wissenschaft der Logik* Hegels – die genaue Positionierung der *Teosofia* im Allgemeinen bzw. ihrer zentralen Schöpfungskonzeption im Besonderen zwischen „Philosophie" und „Theologie". Die Erforschung dieser Bezüge erfordert freilich eine genaue textphilologische wie auch systematisch-komparative Arbeit, die der zukünftigen Erforschung der rosminischen *Teosofia* aufgetragen ist. Dem Bd. Riccis wird diesbezüglich eine wichtige Grundlagenfunktion zukommen. M. Krienke

Wetz, Franz-Josef, *Illusion Menschenwürde*. Aufstieg und Fall eines Grundwerts. Stuttgart: Klett-Cotta 2005. 396 S., ISBN 3-608-94122-3.

Über „Präambellyrik" für Sonntagsreden hinaus (7, 11) sucht der Verf. (= W.) „eine gut begründete, allgemeingültige Bestimmung der Würdeidee, die dem Pluralismus des modernen Staates wie der multikulturellen Weltöffentlichkeit gerecht wird" (12 f.).

Er beginnt mit dem Abriss einer Kulturgeschichte der Würde, in der zwei Ansätze begegnen (15): Würde als „abstraktes Wesensmerkmal" (natürliche Vorgabe) und als „konkrete[r] Gestaltungsauftrag" (ethische Aufgabe). Die Etappen sind überschrieben: Antike – Ein moralischer Adel, Spätantike und Mittelalter – Gottes wertvolle Kreatur,

Humanismus und Renaissance – Der großartige Mensch, Neuzeit – Geist, Vernunft und Freiheit, Moderne – Bedingung fairer Kommunikation.

„Verfassungsgeschützter Rechtswert" (55) wird die Menschenwürde (= MW) freilich erst im 20. Jhdt., von ihrer Erwähnung „am Rande der Weimarer Reichsverfassung 1919" (59) über die UN-Charta 1945, die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (= MRe) 1948 oder die KSZE-Schlussakte bis zur Erklärung über die Beseitigung der Gewalt gegen Frauen und dem Übereinkommen über die Rechte des Kindes 1989. Dem widmet sich Kap. 2. Im 18. Jhdt. bedurfte man ihrer noch nicht, da man die MRe aus dem Natur- oder Gottesrecht ableitete. Das 19. Jhdt. stellt diese Begründung in Frage und führt über den Historismus zum Rechtspositivismus. Das heutige Bekenntnis zur MW antwortet „auf die nationalsozialistische Rechtsverwüstung und grauenvolle Barbarei" (69), in einer Situation, da zwar von verschiedenen Seiten zur Wiederbelebung des Naturrechts aufgerufen wurde, man sich aber nicht auf eine gemeinsame Vorstellung einigen konnte. W. zeichnet den Weg dieses „vagen Rechtsbegriff[s] ins Grundgesetz" (80) nach: in Verfassungskonvent und Parlamentarischem Rat, wobei zunächst (1948) die MW auf den MRen fußte, ab Februar 1949 aber umgekehrt diese sich aus jener ergeben. Beim anfänglichen Verzicht auf eine nähere Bestimmung konnte es nicht bleiben. So behandelt W. die Rechtsprechung des 1951 gegründeten Bundesverfassungsgerichts. Schließlich geht er auf die europäische Verfassung, ein, mit dem Konflikt-Thema Gottesbezug und Religionserbe. Ratschow, Beck, Isensee, Spaemann und Böckenförde werden für das Urteil zitiert, dass rein vernunftphilosophische Begründungen der MW nicht tragen.

So steht Kap. 3 unter dem Titel „Ohne Würde"; denn für den Pluralismus, „das Markenzeichen einer freien Welt" (130), „läßt sich keiner der einander bekämpfenden und ausschließenden Weltanschauungen, etwa Theismus, Pantheismus oder Materialismus, ein[ ] absolute[r] Vorzug einräumen" (133); ja man liest etwas erstaunt (134): „Die religiöse Überzeugung, daß die Anfänge menschlichen Lebens niemals nur biologisch erklärbar seien, oder die gängige Meinung, daß menschliches Geistesleben nicht von biologischen Gesetzmäßigkeiten abhänge, sind mittlerweile keine weltanschaulichen Annahmen mehr, sie sind nach dem heutigen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis einfach falsch." Zum „gängigen" zweiten kenne ich niemand, der Abhängigkeiten bestritte; zum „nur" des ersten wüsste ich gern, wie man dies (außer, zirkulär, aus biologischer Perspektive) behaupten könnte. – Zum Kernwort indes avanciert im Folgenden „neutral": nicht nur gegen jede Art von Zivilreligion, sondern auch gegen vernunftphilosophische Argumente. „Lediglich weltanschaulich neutrale Wertvorstellungen können jedermann zugemutet und von allen anerkannt werden" (139). Und dies Dekret selbst? (Ausgespart die Chimäre einer weltanschaulich neutralen Wertvorstellung – worauf drei Seiten später immerhin W. selbst zu sprechen kommt.) – „Zum weltanschaulichen Neutralismus hinzu" tritt das Problem der Privilegierung des Menschen ... Bereits Adorno entlarvte ..." (144). Entlarvte oder etikettierte er? Und tritt dies zum Neutralismus hinzu oder an dessen Stelle (wie anthropozentrisch ist gerade der Vorwurf der Naturbeschädigung an die Adresse des Naturwesens[?] Mensch)? 158: Der Mensch – ein schmalnasiges Säugetier (160: „Mit übergewichtigem Kopf auf einer für den aufrechten Gang eher ungeeigneten Wirbelsäule"). Die MW ist (170) „eine bloße Illusion, mit deren Hilfe der Homo sapiens sein ständig bedrohtes Selbstgefühl gegen die übermächtige Welt zu stärken versucht". Die wissenschaftlichen Ergebnisse zusammengefasst (178): „Der Mensch ist keineswegs der vornehmste Buchstabe im Buch der Natur." [Zwischenruf: ihr Leser]. Den Staat freilich, demgegenüber, verpflichtet seine Neutralität „lediglich, so zu tun, *als ob* es die Wesenswürde nicht gäbe [und Würdelosigkeit wäre neutral?], und die Entscheidung hierüber jedem Bürger selbst zu überlassen".

Vor der „unerträglichen Alternative, entweder weiter einer Illusion hinterherzulaufen oder ein Fall für den Verfassungsschutz zu werden" (188), entwirft Kap. 4 ein „neues Würdebild". Dazu setzt Verf. bei deren Verletzung ein. „Daß Menschen diskriminiert werden ... und Staaten ihnen vorsätzlich Leid zufügen ... beweist, daß es eine MW gibt" (193). Gemeint sein dürfte doch wohl, dass der Protest hiergegen die (Voraussetzung der) MW beweise. (Ebenso unscharf die Behauptung [196], bei Verbot der Folter [die nicht definiert wird] gegen Lebensrettung stehe MW gegen MW.) Es wird schlicht aus Bedürfnissen argumentiert: Je mehr der „Mensch in die entzauberte Natur hingezogen" werde,

desto wichtiger sei die Orientierung an Wohlergehen, Freiheit, Gerechtigkeit, weil jetzt nur noch dies „uns Würde und Wert zu geben vermag" (201): „Würde als Gestaltungsauftrag" (206), statt als „angeborene Eigenschaft" (215 f.). „Eher als alle Wertbesonderheit des Menschen tritt dessen Unvollkommenheit und Bedürftigkeit hervor, auf die nach dem Zerfall der traditionellen Metaphysik die Idee der Würde nur noch gegründet werden kann" (217). Und weiterhin im Zuge dieser Logik: Eine Gleichstellung aller Menschen bestehe darin, dass sie „gedemütigt oder erniedrigt werden können (218). Wäre 1. dies nicht eine „angeborene Eigenschaft", und wieso können 2. Wesen erniedrigt werden, wenn sie keine Höhe haben? (Doch hieß schon 141 die „Unterstellung" „vorwitzig", dass logische Notwendigkeit eine Seins-Tatsache beweisen könne.) Tatsächlich setzt W. 223 ein „gewisses Selbstwertgefühl voraus", oder jedenfalls (232) „Scham vor der eigenen Nichtswürdigkeit". – Warum die Würde achten? Statt „subtiler ethischer Begründungen" empfiehlt W. mit Rorty eine „Schule der Empfindsamkeit", da auch zwingende Begründungen die Menschen von der Missachtung der MW nicht abhalten würden. Entsprechend Beifall zu Herdegens Kommentierung von GG 1,1. Und hier liest man auf einmal: „Wo immer jemand brutal erniedrigt wird und seine Selbstachtung verliert, dort schwindet seine Würde, wohlgemerkt aber nicht sein Anspruch darauf, der paradoxerweise um so deutlicher hervortritt, je mehr dagegen verstoßen wird" (242). War nicht eben dies mit „Wesenswürde" gemeint? Doch sollte sich ein Metaphysiker die Augen reiben, wird er alsbald aufgeklärt: Wen nicht das Elend seiner Nächsten bewegt, den erst recht nicht „deren angeborene Wertbesonderheit", und das Opfer tröstet auch eine „metaphysische Wesensbestimmung" nicht über sein Leid hinweg. – Es folgen Paränesen bzgl. Humanität und Brutalität und für den Weg „von elitärer Ehre zur egalitären Würde".

Paränetisch geht es auch im Schlusskap. zu: Rechtsprinzipien, Menschenrechte und Soziale Marktwirtschaft. Was ist ein zivilisierter Mensch? Wesentlich einer, der ein Bewusstsein von der Relativität seiner Meinung hat (272 – auch für den Standpunkt MW?), mit einer „Wertordnung des Mißtrauens" (272): Gewaltenteilung, Völkerbund, Menschenrechtskataloge ... Sie leiten sich zwar nicht mehr von Gott, Natur, Vernunft ab, doch „eben von menschlichen Grundbedürfnissen" (318). Des Näheren ist zwischen Liberalismus und Sozialismus hindurch zu steuern [Metaphysiken beerbt der common sense, wohl unvermeidlich, und unvermeidlich kaum minder abstrakt]. Konkret sollte Deutschland sich „mehr auf einen Innovationswettbewerb als auf den Kostenwettbewerb konzentrieren" (348). Angefragt, rechtens, wird das MR auf Arbeit (354–356). Zum Recht auf Eigentum tritt wieder die gehabte Kontraposition von Natur und Kultur auf: „kein angeborenes Menschenrecht, sondern gleichfalls eine Kulturschöpfung" (357 – wie sähe W. dies für das *zôon lógon échon* bei der Sprache?). Es komme halt darauf an, die Extreme ins Gleichgewicht zu bringen. – Im Anhang Anmerkungen, Literatur, Personenregister. J. Splett

2. Biblische und Historische Theologie

Constituting the Community. Studies on the Polity of Ancient Israel in Honor of S. Dean McBride Jr. Edited by *John T. Strong* and *Steven S. Tuell*. Winona Lake: Eisenbrauns 2005. XI/331 S., ISBN 1-57506-078-7.

Dean McBride wird von seinen Schülern, die diese Festschrift für ihn verfasst und herausgegeben haben, nicht nur wegen seiner wissenschaftlichen Leistung, sondern auch aufgrund seiner Verdienste als Lehrer und Herausgeber (u. a. Hermeneia series) gewürdigt (vii-x). Sein Engagement für die rechtliche und sozial-konstitutive Dimension der Tora findet ihren Ausdruck in seinem bis heute relevanten Beitrag aus dem Jahre 1987 unter dem Titel „Polity of the Covenant People: The Book of Deuteronomy", der das Leitthema des vorliegenden Buches inspiriert hat, und der hier deshalb einleitend neu abgedruckt ist (17–33). Auch in einem erst jüngst erschienenen Artikel (The Essence of Orthodoxy. Deuteronomy 5:6–10 and Exodus 20:2–6. In: *Interp.* 60 [2006] 133–150) zeigt der Geehrte wichtige Momente der gesellschaftskonstitutiven Funktion anhand

zentraler Texte auf. Die Aufmerksamkeit für die gesellschaftsformende Dimension der kanonischen Schriften ist in den vergangenen Jahren gewachsen. Dass die Herausgeber je vier Studien zu Texten aus allen drei Kanonteilen (Tora 75–141, Propheten 145–233 und Schriften 237–312) unter dieser Rücksicht zusammenstellen, erscheint daher als interessante und vielversprechende Idee. Die Handhabung des Bds. wird durch Indices zu genannten Autoren und Schriftstellen erleichtert (313–331).

Die Beiträge zur Tora werfen Schlaglichter auf die Bücher Gen und Dtn: *D. L. Petersen* betont unter den „Polities in Genesis 12–36" (75–88) v. a. die königliche Rolle Gottes und die familiäre Sozialisation; im Gegensatz zu den anderen Völkern bezeichnet er Israel treffend als „a people qua family set apart" (87). Auf dem Hintergrund einer Unterscheidung von Max Weber sei Israel als ‚traditionell', die anderen Völker dagegen als ‚bürokratisch' zu charakterisieren (88). – *J. T. Strong* (89–106) wertet die Theologie der Gottesebenbildlichkeit (vgl. bes. Gen 1,26 f.; 5,3; 9,6) als priesterliche Antwort auf Israels Identitätssuche im 5. Jhdt. aus, in der das Volk als Zeuge für JHWH gegenüber dem persischen Reich dient (105). – Ganz in der Linie von Dean McBride unterstreicht *R. R. Wilson* unter dem Titel „Deuteronomy, Ethnicity, and Reform: Reflections on the Social Setting of the Book of Deuteronomy" (107–123) die Bedeutung von Dtn als gesellschaftskonstitutivem Buch, auch wenn er dessen Datierung beim gegenwärtigen Wissensstand für unsicher hält (123). – Zu *P. D. Miller*s ähnlich gelagertem Artikel vgl. die Besprechung seines Sammelbds.

Der Teil zur Prophetie wird von *J. J. M. Roberts* eröffnet, der die Hinweise zum Gesellschaftsbild von Jes sammelt und zum Schluss kommt, dass dessen besondere Sympathien für die Armen nicht „a radical restructuring of the society of his day", aber „a radical change in behavior" verlange (151 f.). – *P. Machinist* (153–181) geht dem Bild des Königtums in Hos nach und sieht dabei nicht dessen grundsätzliche Ablehnung, sondern vielmehr die generell notwendige Begrenzung menschlicher Autorität im Vordergrund. – *S. S. Tuell* (183–204) vergleicht Ez 44,1–14 mit Jes 56,1–8 anhand deren kontroverser Sicht der „Söhne der Fremde" in Bezug auf den Kult; die Behandung der interessanten Thematik leidet aber unter fragwürdigen Annahmen zur Textentstehung. – Auf die jesajanische Bundestheologie und ihre Implikationen auf Gesellschaft konzentriert sich schließlich *P. D. Hanson* (205–233): „Government" bedürfe nach dem Propheten des sicheren Fundamentes des Vertrauens (230, vgl. Jes 28,16).

J. F. D. Creach (237–249) interpretiert die Thematisierung der Sterblichkeit des Königs in Ps 89,48 f. mit Vergleichsstellen als nachexilische Warnung einer Überbewertung des Königtums. – Die beiden Beiträge von *W. P. Brown* (251–280) und *R. J. Clifford* (281–293) betonen die gesellschaftskonstitutive Funktion des Buches der Sprichwörter: Sein Begriff von Tora umfasse ebenso viele Lebensbereiche wie der deuteronomische, Spr transformiere aber mosaische Tora in einen dezentralisierten Kontext (278–280). – Einen Ausblick auf Zukunftsvisionen idealer Gemeinwesen besonders in Dan unternimmt schließlich *W. S. Towner* (295–312).

So aspektreich gesellschaftliche Fragen in den bisher genannten Artikeln angeklungen waren, wirken zwei weitere Neudrucke von Arbeiten von *F. M. Cross* (35–55) und *J. L. Mays* (57–71) wenig einschlägig und schaden daher eher dem klaren Profil des Bds. Dessen breit angelegtes Interesse kann freilich nur fragmentarisch einige Streiflichter auf die anvisierte Thematik fallen lassen. Umso lohnender bleibt, der Frage nachzugehen, welcher Art die Gemeinschaft bzw. Gesellschaft sei, die Gott nach dem Zeugnis des AT vor Augen hat; umso mehr, als ein Großteil der atl. Texte dieses Anliegen zumindest implizit durchscheinen lässt. D. Markl S. J.

Miller, Patrick D., *The Way of the Lord.* Essays in Old Testament Theology (Forschungen zum Alten Testament; Band 39). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. X/341 S., ISBN 3-16-148254-9.

Achtzehn Beiträge, die vornehmlich seit dem Jahr 2000 erstpubliziert wurden, vereint der bewusst in kalvinistisch reformierter Tradition arbeitende Verf. (vgl. 123–135) im vorliegenden Bd.; zusätzliche drei Artikel erscheinen hier erstmals. Der Dekalog (3–163), die Psalmen (164–249) und die Theologie des Alten Testaments (250–318) prägen

die Sammlung als Hauptthemen; Schriftstellen und Sachthemen sind durch Indizes erschlossen (323–341).

Besonders beachtenswert unter den Arbeiten zu den Zehn Geboten ist „The Good Neighborhood: Identity and Community through the Commandments": Erstmals berücksichtigt Verf. soziologische Momente der Konstitution von Gesellschaft durch den Dekalog auf systematische Weise, darunter die transzendente Begründung der Gesellschaft, moralische Identität und kollektives Gedächtnis. Anregend ist auch der Vergleich der auf Gott und den Nächsten hin orientierten Ethik des Dekalogs mit Theorien von E. Lévinas, in denen ‚der Andere' im Fokus ethischen Handelns steht (vgl. 63). In ähnlicher Weise heben die Überlegungen zu „The Commandments and the Common Good" die soziale, auf Gemeinschaft ausgerichtete Dimension des Zehnworts hervor. Verf. bedenkt zudem besonders die Stellung des Dekalogs in der Tora (3–16), seine Hermeneutik (37–50), sowie die narrativen Kontexte des ersten Gebots in den Büchern Ex (68–79) und Jos (80–90).

Die Studien zum Psalter umfassen Einzelbeiträge zu Ps 9–10 (167–177), zur Schöpfungstheologie von Ps 104 (178–192), zur Anthropologie in Ps 8 (226–236) sowie allgemeinere Abhandlungen zur gottesdienstlichen Verwendung des Psalters (203–213) und zu seinem theologischen Gehalt (214–225). Die Überlegungen hinsichtlich der heiklen Gewaltaussagen am Ende von Ps 137 (191–202) beweisen Gespür für die Möglichkeiten und Grenzen der Rezeption solcher Texte.

Die bibeltheologischen Beiträge wagen sich an schwierige Themen: Verf. richtet sich gegen einseitige Missinterpretationen von Gottes Zorn und Gericht im Alten Testament (269–285) und versucht unter dem programmatischen Titel „What the Scriptures Principally Teach", hermeneutische Voraussetzungen für die Frage nach einer Bewertung von Homosexualität im AT abzuklären (286–296): Die einschlägigen Aussagen in Lev 18 und 20 müssen wie andere Regelungen des mosaischen Gesetzes auch in ihrem Verhältnis zu höherrangigen Forderungen der Tora sowie im Rahmen ihrer historischen und sozialen Einbettung interpretiert werden. – Die Überlegungen zur Gesamtbedeutung des Dtn als „Constitution or Instruction" (253–268) münden in dem vernünftigen, synthetischen Urteil: Dtn „is to bring about a community of those faithful to the Lord, who demonstrate in the totality of personal, communal, and institutional life their devotion and their proper reverence".

Insgesamt liegt die Stärke der vorliegenden Arbeiten in der Vermittlung von hermeneutischen und systematisch-theologischen Fragen mit biblischen Texten und ihrer bibeltheologischen Relevanz. Mehrfach sind dabei Probleme und Chancen der Rezeption von Texten in der Gegenwart im Blick (z. B. 160–162). Mit Weitblick bringt Verf. die Positionen von Vertretern der christlichen und jüdischen Tradition (Thomas von Aquin und Luther: 26, Rashbam: 33) ein; er berücksichtigt auch deutschsprachige Exegeten (z. B. 24 f.) und Philosophen der Gegenwart (C. Taylor: 48; Lévinas vgl. oben). Seine Positionen können daher im theologischen Fachdiskurs über nationale und konfessionelle Grenzen hinweg durchaus als fruchtbar gelten. Die gut lesbare Sprache erleichtert zudem einen Zugang zu teils schwierigen und belasteten Themen. Der niederschwellige Stil birgt jedoch auch die Schattenseite, dass – wie häufig im US-amerikanischen exegetischen Diskurs – wenig spezifische Fachkenntnis bei den Adressaten vorausgesetzt wird; exegetische Präzision und Argumentation im Detail sind daher meist nicht zu erwarten. Was insgesamt an dem Buch zu kritisieren bleibt, liegt größtenteils am Genre des Sammelbds.: Nicht selten finden sich Wiederholungen, und die Qualität der Beiträge fällt sehr unterschiedlich aus; eine strengere Auswahl hätte das Niveau des Bds. insgesamt noch heben können. Dennoch bleibt der erfreuliche Eindruck, dass mit dem Buch vielfältige und anregende Impulse eines ernsthaften und besonnenen Theologen im ökumenischen Diskurs vorliegen. D. Markl S. J.

Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*; Band 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien, herausgegeben von *Theresia Hainthaler*. Freiburg i. Br. [u. a.]: Herder 2002. XXVI/694 S., ISBN 3-451-22026-1.

The late Cardinal Grillmeier's massive survey of Christology in the early centuries continues on its majestic way. In volume 2/3, the history of Christology between Chal-

cedon and the end of the sixth century is discussed from the perspective of the patriarchal cities of Jerusalem and Antioch. Here, all the theological currents that flowed in and out of Chalcedon are represented: principally the clash over Chalcedon itself, between those who accepted the Definition of the Council and those who rejected it as betraying the legacy of St Cyril of Alexandria, but also the continuing tradition associated with Antioch that had been condemned at Ephesus, though this has mostly been held over for another volume (2/6) which will deal with Persia and the Caucasus (Armenia, Georgia and Albania). One thing that becomes clear from the successive parts of volume 2 is that geography does matter: the complexion of the controversy round the Eastern end of the Mediterranean is not the same everywhere, save for the change of place names; each region has its own complexities. This sensitivity to geography is one of the triumphs of Dr Hainthaler's continuation of Grillmeier's project, and it seems likely that the full grasp of this perception is something that we owe to her amazing learning. In this volume, more and more – as one would expect – we find Hainthaler's name attached to sections complementing work that Grillmeier had already done, as well as to sections that he had not been able to reach during his lifetime; particularly notable are the sections on the monastic involvement in the Christological controversy that she has contributed, as well as major sections on the supporters of Chalcedon, Ephraem and Anastasius of Antioch, and important sections that fill in the historical picture and draw the whole work together. For the Syriac contribution to Christology of Jacob of Serug, Philoxenus of Mabbug and the less-known Habib, Hainthaler has turned for help to Tanios Bou Mansour and Luise Abramowski.

What transpires from most of this volume is a picture of a region profoundly affected by issues the centres of gravity of which were mostly located elsewhere. This is partly because of the decision to treat Severus of Antioch and the two Leontii, of Byzantium and Jerusalem, in the volume concerned with Constantinople (2/2), even though Severus' years in Antioch from 512 to 518 were of real importance, both for the consolidating of his authority as the interpreter of Cyril and his Christology and for his pastoral activity, and the two Leontii both had strong links with Palestine. Nevertheless, the decision to treat them in that volume was unavoidable, as the debates of Justinian's reign could hardly be understood without a detailed treatment of Severus' Christology, and it was in Constantinople that the Christological arguments of the Leontii had their primary impact. This decision, however, leaves this volume with no really major thinkers, save for the continuing tradition of Syriac theology (to which, of course, Severus does not belong, though most of his works are preserved in that language) and the mysterious Dionysius the Areopagite. The monastic world is thoroughly treated by Th. Hainthaler, but there is nothing in Palestinian and Syrian monasticism to rival the discussion of monastic Christological concerns among the Copts, dominated by the figure of Shenoute, which formed such an important part of volume 2/4. Neo-Chalcedonianism, forged mostly in the capital out of the controversy with Severus, had frequent echoes in Palestine and Syria, which are well discussed in this volume, as did the Tritheist controversy and, to a lesser extent, it seems, Aphthartodocetism. Origenism, too, flourished particularly in Palestine, and is discussed here – concisely and somewhat episodically – but to grasp the full context it is necessary to refer to volume 2/2. But minor figures are just as much part of history as major ones, and it is a great strength of this volume in particular that they are not neglected. Another factor not neglected, as so often it is in histories of doctrine, is the complicated evolution of the hierarchical structures of the Church – especially complex in this region – and the equally complex political factors of a Church on the Persian edge of the Empire, where the presence and movement of the Arab tribes cannot be neglected.

This is consequently a difficult book to review; there is so much detail, that simply to survey it would take up a good deal of space to very little profit for the readers of the review. There are, however, two major topics about which something might be said. These are the emergence in this region in the early sixth century of the body of writings ascribed to the Apostle Paul's convert, Dionysios the Areopagite, and the discussion, already mentioned, of post-Chalcedonian Syriac Christology. For the history of Christology, Dionysios' works are frustrating. Precisely because of his attempt to be faithful

to his first-century pseudonym, he can be expected to avoid all the technical vocabulary of post-Chalcedonian Christology, and this is only enhanced by his philosophical position which places the divine beyond the realm of being and nature *(ousia* and *physis)*. Furthermore, Christology is placed in a much more elaborate framework of Neoplatonic inspiration, that envisages a complex spiritual world reflected in the structures of the Church's liturgy. Grillmeier seems to endorse the judgment of Stiglmayr that Dionysios was sympathetic to the *Henotikon*, which seems to me very plausible, so long as one realizes that the *Henotikon* attracted a very diverse sympathy in the East. The Christological significance of Dionysios lies mostly in his far-reaching influence in the Eastern world – Syriac, Byzantine and Armenian. As his influence grew, and his pseudonym came to be accepted, the language and concepts of the Areopagitical works became more and more popular. Seventh-century monenergism sought credibility through its use of the adjective used by Dionysios to characterize the activity of Christ: *theandrikos*. It is perhaps a weakness of this volume that the beginnings of this influence are only sketchily explored. There is, for example, little on Stephen bar Sudaili, who created a fusion of Evagrianism and Areopagitism popular in the Syriac world, and the discussion of the work of John of Scythopolis, who produced the first edition of the Areopagite, together with scholia, to which the whole Greek manuscript tradition can be traced, is quite slight (both Stephen and John are discussed before Dionysios is reached).

The sections on post-Chalcedonian Syriac Christology are masterly. The irenic theology of Jacob of Serug and the more polemical theology of Philoxenus of Mabbug are expounded concisely but without glossing over significant detail. The rather different ways in which they make their own the Greek distinction between *theologia* and *oikonomia* are expounded with care, as is the different ways in which they incorporate into Syriac the technical philosophical vocabulary of Greek Christology. I don't know where else one can find such an accessible theological introduction to Philoxenus' opponent, Habib.

It hardly needs saying that the scholarship manifest in this volume, as in the others, is awesome. There are lengthy references to much, often very obscure, literature, and careful discussion of the problems of interpretation thrown up in this discussion. What we have here is much more than a survey of Christology in Syria and Palestine in the sixth century; there is also a careful exposition of the problems involved in interpreting the immensely diverse sources on which the scholarship depends. It is amazing, too, that there is no sign of weariness as this project advances under the guidance of Dr Theresia Hainthaler. On the contrary, to every new challenge she seems to rise like a giant refreshed with wine. This is the best volume yet, and we look forward to more to come.

A. Louth

Wolf, Hubert (Hg.), *Römische Inquisition und Indexkongregation.* Grundlagenforschung 1814–1917. Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2005.

Einleitung 1814–1917 in vier Sprachen (Deutsch, Italienisch, Englisch, Spanisch). 429 S., ISBN 3-506-72950-0.

I: *Römische Bücherverbote.* Edition der Bandi von Inquisition und Indexkongregation 1814–1917. Auf der Basis von Vorarbeiten von *Herman H. Schwedt* bearbeitet von *Judith Schepers* und *Dominik Burkard.* 604 S., ISBN 3-506-71722-7.

II: *Systematisches Repertorium zur Buchzensur 1814–1917.* Indexkongregation und Inquisition. Bearbeitet von *Sabine Schratz, Jan Dirk Busemann* und *Andreas Pietsch.* In 2 Bänden. 1087 S., ISBN 3-506-71387-6.

III: *Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917.* Von *Herman H. Schwedt* unter Mitarbeit von *Tobias Lagatz.* In 2 Bänden. 1636 S., ISBN 3-506-71386-8.

Diese bisher sechs Bde. (ein Registerbd. soll noch folgen) sind zweifellos das wissenschaftlich wichtigste Ergebnis der bisherigen Arbeit in den seit 1998 geöffneten Archiven der Glaubenskongregation und der Indexkongregation. Sie werden elementares Rüstzeug für jeden sein, der sich mit den Hintergründen der Verurteilung von Autoren und Büchern durch die Römische Inquisition oder Indexkongregation in dem betreffen-

den Zeitraum (also im 19. Jhdt. einschließlich der Modernismuskrise) befasst. Und zwar nicht nur der tatsächlich geschehenen, sondern auch der „versuchten", von irgendeiner Seite gewollten, jedoch nicht zustandegekommenen Verurteilungen. Von vielen Büchern hat man ja vor 1998 nicht einmal gerüchteweise erfahren, dass sie drohten, auf dem Index zu landen, da sowohl die Römische Inquisition wie die Indexkongregation unter strikter Geheimhaltung standen. Nur ihre Urteile bzw. Verurteilungen wurden publiziert, nicht ihre Freisprüche, geschweige denn steckengebliebene oder bereits im Vorfeld abgeblockte Verfahren. In der jetzigen Edition findet der Forscher nun die Hinweise, in welchen Beständen man die entsprechenden Quellen zur Erforschung der einzelnen Fälle finden kann.

Es handelt sich um ein Gemeinschaftsunternehmen, das von der DFG finanziert wurde und an dem außer dem Leiter Hubert Wolf an die 30 Personen mitarbeiteten. Der zeitliche Rahmen ist von der Sache her gerechtfertigt. Er beginnt 1814 mit der Wiederaufnahme der Arbeit durch die beiden römischen Kongregationen nach der Napoleonischen Epoche und endet 1917 mit dem Ende der Indexkongregation als eigenständiger Behörde und der Integration ihrer Arbeit in das Sacrum Officium. Die früheren Epochen sollen später aufgearbeitet werden.

Wie bedient man sich nun des Rüstzeugs dieser Edition? Zu Beginn empfiehlt es sich, die Einleitung von Hubert Wolf zu lesen, die, mitsamt dem Vorwort 116 Seiten umfassend, aber zusätzlich in Italienisch, Englisch und Spanisch übersetzt, den ersten bzw. Einleitungsbd. ausfüllt. Sie gliedert sich in zwei Teile. Der erste Teil („Römische Buchzensur als Instrument der Wissenskontrolle", 11–43) enthält relativ heterogene Teile: einen Überblick über die Entstehung der römischen Bücherzensur, über den Stand der Forschung, die Entwicklung des konkreten Projekts, das Zensurverfahren in Inquisition und Indexkongregation (32–38: wichtig als erster historischer Einstieg für den Forscher, der sich zum ersten Mal mit einer solchen Materie befasst!), schließlich eine Übersicht über die Bestände. Der zweite Teil („Die drei Säulen der Grundlagenforschung", 45–116) führt dann in die konkrete Edition ein und zeigt, wie sie zu benutzen ist.

Der erste Bd. besteht in der Edition der „Bandi" in chronologischer Reihenfolge. Dies waren die öffentlichen Anschläge der römischen Bücherverbote in den Hauptkirchen und (bis 1870) auf dem Campo dei Fiori. Der Text dieser „Bandi" findet sich hier ediert, zugleich aber auch die exakten bibliographischen Angaben der zensierten Bücher. Dies ist schon deshalb wichtig, weil die Autoren und Werke in den „Bandi" selbst und erst recht in den späteren gedruckten Indices oft ungenau oder verstümmelt wiedergegeben wurden. Außerdem besteht der historische Wert der „Bandi" in der Feststellung des konkreten Zeitpunktes der Verurteilung sowie des eventuellen Zusammenhangs mit anderen verurteilten Schriften. Wer also über die Verurteilung eines Buches forscht, wird es zuerst bei den „Bandi" suchen.

Der zweite Teil ist das systematische Repertorium, und zwar in je einem Bd. für die Indexkongregation wie für die Inquisition. Beide waren mit der Bücherzensur befasst. Eine klare Abgrenzung existierte nicht: Es hing häufig davon ab, bei welcher Kongregation Anzeige erstattet wurde. Freilich war die Inquisition die übergeordnete Institution; und ihr wurden oft die glaubensmäßig relevanteren Fälle zugewiesen. Die beiden Bde. sind chronologisch gegliedert, für die Indexkongregation nach den 225 Kardinalsversammlungen („Generalkongregationen"), die in dem betreffenden Zeitraum stattfanden, für die Inquisition nach der kongregationsinternen Rubricella SO CL (Censura Librorum). Dort findet man die verhandelten Bücher und vor allem die Namen der Gutachter sowie Datum und Seitenangaben der Gutachten mitsamt ihrem Fundort. Letzteres ist bei der Inquisition normalerweise die entsprechende Rubricella, bei der Indexkongregation, falls nicht anders angegeben, die jeweiligen Seiten, die sich an die Quellenangabe des „Foglio informativo" zu Beginn anschließen.

In den letzten beiden Teilbdn. schließlich bekommt die Zensur ihr „persönliches Gesicht". Wer waren diese Gutachter und mit welchen sonstigen „Fällen" haben sie sich noch befasst? All dies erfährt man in der Prosopographie, die hauptsächlich eine Leistung des ehemaligen Limburger Diözesanarchivars Herman H. Schwedt darstellt. Sie listet insgesamt 774 Konsultoren der Inquisition und Indexkongregation auf, die im besagten Zeitraum tätig waren, und zwar jeweils mit familiärer Herkunft, Lebenslauf,

Gutachten, mit denen sie befasst waren (und entsprechenden Quellenangaben), eigenen Werken und schließlich Literatur über sie. Auch diese Konsultation ist für jemand, der die Hintergründe einer Bücherzensur (oder auch eines „Freispruchs") erforscht, unerlässlich: sie verhilft dazu, weitere Informationen über Herkunft, Tendenzen und besondere Interessenschwerpunkte eines Zensors zu erfahren. Praktisch findet man hier alle bekannteren Persönlichkeiten der römischen Kurie sowie auch zahlreiche Bischöfe ihres Vertrauens. Am Ende des letzten Teilbds. folgt eine Liste der Amtsträger, Mitglieder und Konsultoren beider Kongregationen, geordnet nach Zeitpunkt der Berufung.

Wie wichtig dieses Repertorium für die Forschung und im Grunde künftig für jede Beschäftigung mit der Theologie- und Kirchengeschichte des 19. Jhdts. ist, muss nicht aufgewiesen zu werden. Was im Grunde einzig noch fehlt, ist der angekündigte Registerbd. Erst dann wird man nur den Namen des Autors zu suchen brauchen, um die Umstände seiner Indizierung (oder auch, ob eine solche je versucht wurde) zu erfahren. Zurzeit muss man dazu den ungefähren Zeitpunkt wissen und dann, beginnend mit der Bandi-Edition, die entsprechenden Angaben nachschauen. Kl. Schatz S. J.

Wolf, Hubert, *Index: Der Vatikan und die verbotenen Bücher.* München: C. H. Beck 2006. 303 S., ISBN 3-406-54371-5.

Im Unterschied zu der sechsbändigen und fast 3000 Seiten umfassenden, der Grundlagenforschung dienenden Edition bietet dieses Bändchen in populärer Darstellung und lockerem Stil, manchmal den Leser auf eine geradezu kriminalistische Fährtensuche mitnehmend, jedoch in der Sache durchaus wissenschaftlich fundiert, einige besonders interessante inhaltliche Ergebnisse seiner bisherigen Forschungen in den Archiven von Inquisition und Index. Es handelt sich um drei tatsächlich erfolgte Indizierungen (Heinrich Heine, Rankes Papstgeschichte, Anton Theiners „Reformatorische Bestrebungen") und sechs „gescheiterte", von denen man von dreien (dem „Knigge", „Onkel Toms Hütte" und Karl May) bis dahin nichts wusste. Und fast jede dieser Geschichten enthüllt sich als eine dramatische Auseinandersetzung, die innerhalb des Hl. Officiums und der Indexkongregation Personen mit sehr unterschiedlichen Positionen hervortreten lässt und die Vorstellungen einheitlich-homogener „römischer" Behörden Lügen straft.

Den „Knigge" auf den Index zu setzen – dazu gab es 1820 in der Indexkongregation Vorüberlegungen (69–83). Ein Zensor, Piatti, sah in dem Werk des „Benimm-Papstes" vor allem eine „utilitaristische" Moral. Seine Ausführungen waren jedoch von einer solchen Enge, dass sie vom Index-Sekretär Bardani nicht ernstgenommen wurden: Nicht nur erfolgte kein Verfahren im eigentlichen Sinne, sondern Piatti wurde auch in den nächsten sieben Jahren mit keiner weiteren Zensur mehr beauftragt. – Der nächste „Fall", den Wolf vorstellt, ist Johann Sebastian Drey (84–95). Seine Schrift von 1815 zur Ohrenbeichte wurde tatsächlich 1816 von der Inquisition verhandelt, gelangte jedoch nicht mehr zu ihrer obersten und letzten Instanz, der Kardinalsversammlung. Aus den privaten „Carte Mazio" des Vatikanischen Archivs geht die Person des Denunzianten hervor: Pfarrer Christoph Mayer von Leinzell. Drey blieb also die Verurteilung selbst erspart, aber das bloße Gerücht tat seine Wirkung und führte durch Rom zu seiner Ablehnung als Bischofskandidat für Rottenburg. – Für die Verurteilung von drei Werken von Heinrich Heine durch die Indexkongregation 1836 (96–118) weisen, obgleich direkte Quellenbelege fehlen, die Spuren auf Metternich als Veranlasser, mit dem Papst Gregor XVI., so auch im Falle des Bonner Theologen Hermes, eng zusammenarbeitete, zumal Metternich nach den Maßnahmen im Deutschen Bund auch Rom zum Vorgehen gegen Heine drängte und Kardinalstaatssekretär Lambruschini dann noch vor der Indizierung präventive administrative Maßnahmen im Kirchenstaat ergriff. Hinzu kam, gerade für die Wahl des jetzigen Zeitpunktes das „Sprachenargument": Heine wurde aufgrund der französischen Übersetzung verurteilt, die jetzt erst in den Druck kam. Dies entsprach der generellen Indexpolitik Roms im 19. Jhdt.: Bücher galten eigentlich erst gefährlich, wenn sie in einer der romanischen Sprachen, vor allem auf Italienisch oder Französisch, herauskamen. Die „barbarischen" Sprachen Deutsch und Englisch verstand kaum einer in der römischen Kurie, und sie waren ohnehin die Sprachen der „Ketzer". – Das Kap. „Augustin Theiner: Opfer und Täter zugleich?" (119–130) enthält ei-

nige interessante biographische Aspekte, gerade auch durch die Beziehung zu seinem Bruder Anton, der Deutschkatholik wurde und bei dessen Buch „Reformatorische Bestrebungen" Augustin selbst als Konsultor der Indexkongregation zur Indizierung mitwirkte. – Im Übrigen gehörte Theiner in der Indexkongregation, der er seit 1840 als Konsultor angehörte, nicht unbedingt zu den „Tauben". Er ist hauptverantwortlich für die 1841 erfolgte Indizierung der Papstgeschichte Rankes. Die Auseinandersetzungen um sie gestalteten sich als ein langes Ringen, in dem es auch um grundsätzliche Fragen geschichtlicher Hermeneutik ging. Im Jahre 1838, als die französische Ausgabe thematisiert wurde, standen sich die Fronten in den beiden kontroversen Gutachten von Zecchinelli und de Luca gegenüber. Zecchinnelli sieht in seinem Gutachten (145–149) auch dort, wo Ranke den Päpsten Gerechtigkeit widerfahren lässt, nur bloße Taktik, um sich den Schein der Objektivität zu geben, während er doch Protestant bleibe und dies auch in seiner Papstgeschichte nicht verhehlen könne. Letzten Endes glaubt Zecchinelli, dass nur ein Katholik eine sachgerechte Papstgeschichte schreiben könne (147). De Luca dagegen, später auf dem 1. Vatikanum jener der Kardinalpräsidenten, der der Minorität am ehesten gerecht wurde, argumentiert in seinem Gutachten (149–152) vom Bewusstseinsstand des Publikums in Frankreich aus: Angesichts der unglaublichen Vorurteile gegen das Papsttum sei das Werk hier sogar von apologetischem Nutzen, und dies gerade deshalb, weil es aus der Feder eines Protestanten stamme und deshalb als unverdächtig gelte (149f.). Damals kam es nicht zur Indizierung Rankes, wohl jedoch drei Jahre später, und dies unter Umgehung der Konsultorenversammlung, also der ganzen normalen Prozedur, bloß aufgrund eines dünnen Gutachten Theiners, und zugleich mit einer Schrift von Ellendorf „Der Primat der römischen Päpste" (Darmstadt 1841). Letzten Endes ging es um die Zurückweisung des Primates: Er sei historisch geworden und folglich ein Produkt der Geschichte. Hinzu kamen freilich bei dem Schlesier Theiner massive anti-preußische Affekte. „Ein knapp vier Seiten langer handschriftlicher, schnell hingeschriebener Brief eines Konsultors, der seine antipreußischen Affkete als vom protestantischen Berlin gedemütigter katholischer Schlesier auslebt und dessen Stellungnahme außerhalb des regulären Geschäftsgangs der Indexkongregation einfach dazwischengeschoben wird, hat also ausgereicht, um Rankes berühmte Papstgeschichte zu indizieren" (136).

Zu einer prinzipiellen Auseinandersetzung innerhalb der Indexkongregation gedieh auch die Frage einer Indizierung des berühmten Anti-Sklaverei-Romans „Onkel Toms Hütte" der amerikanischen (methodistischen) Verf.n Harriet Beecher-Stowe, die 1853 verhandelt wurde. Für eine Indizierung setzte sich der Karmeliter Demartis ein (164–174). Außerstande, das zentrale Anliegen des Romans überhaupt wahrzunehmen, geschweige zu würdigen, argumentiert er einmal mit „protestantischen" Irrtümern (wie „Rechtfertigung aus dem Glauben allein", protestantisches Schriftverständnis), von denen das Buch wimmele, dann vor allem, was im Kirchenstaat nach 1850 seine Wirkung nicht verfehlen konnte, mit einer „revolutionären" Tendenz. Aber die Kardinalskongregation war offensichtlich mit seinem Gutachten unzufrieden oder nicht willens, die römische Autorität vor den Karren der Sklaverei in den amerikanischen Südstaaten zu spannen. Sie forderte ein weiteres Gutachten an („Scribat alter"), welches, von dem Franziskaner Da Rignano verfasst, voll das Anliegen der Sklavenbefreiung begrüßte und unter Verweis auf die Bulle Gregors XVI. „In supremo" (1839) in historisch zweifellos einseitig-idealisierender, jedoch hier wirksamer Weise die Dinge so darstellte, als sei die katholische Kirche „schon immer" gegen die Sklaverei und speziell die „Negersklaverei" gewesen (175–185). Das Gutachten war wirksam: Es unterblieb eine Indizierung, und bis heute wusste überhaupt niemand von einem solchen Versuch. Aber man kann sich nur ausmalen, welch katastrophale Wirkung eine solche Maßnahme gehabt hätte, vor allem durch den unausweichlichen Eindruck, die katholische Kirche sei für die „Negersklaverei".

Dass 1873 versucht wurde, Johann Michael Sailer durch die Inquisition zu indizieren und dass sein eigener Nachfolger auf dem Regensburger Bischofsstuhl Senestrey der Ankläger war, war dagegen in der Forschung nicht unbekannt. Die eigentlichen Spuren weisen freilich, wie bereits von Weiß ermittelt wurde, auf die Redemptoristen und die mit ihnen verbundene „Seherin" Louise Beck. Dabei ging es nicht zuletzt darum, die

Hindernisse einer Seligsprechung Hofbauers (der in einem Gutachten die Orthodoxie Sailers bestritten hatte) auszuräumen (195). Es schien zunächst alles in geplantem Sinne zu verlaufen; sogar dem Wunsch Senestreys, v. Schaezler zum Gutachter zu bestellen, gab man im Hl. Officium nach. Jedoch rief diese Einseitigkeit offensichtlich Widerstand in der Konsultorenversammlung hervor. Vor allem ein Konsultor, hinter dem sich wohl der Jesuit Franzelin verbirgt (198), wandte ein, Schaezler sei als extrem polarisierend und einseitig bekannt; und die Kardinalversammlung folgte seinem Votum.

Ob es dagegen sinnvoll war, ein eigenes Kap. dem Versuch der Indizierung von Karl Mays „Winnetou" im Jahre 1910 zu widmen (203–219), möchte der Rez. bezweifeln. Der Fall ist zweifellos pikant. Aber das einzige Dokument, das sich (wegen vager Vorwürfe des Pantheismus oder eines „dogmenlosen Christentums") für eine Indizierung einsetzte, war eine anonyme Anzeige eines Laien aus Köln-Mülheim, der nach Rom schrieb. Es gab keine kontroverse Diskussion in der Indexkongregation. Die Anzeige wurde auf Betreiben des Dominikaners Esser schnell ohne formelles Verfahren abgewiesen. Der Fall ist nicht mit den ernsthaft und kontrovers in Indexkongregation und Inquisition diskutierten, wie Beecher-Stowe oder Sailer, vergleichbar.

Ein Fall schließlich bewirkte, obgleich es einen Altkatholiken betraf, nicht nur keine Indizierung, sondern im Gegenteil eine Reform des Index selbst. Er betraf die Geschichte des Index des Bonner Professors Franz Heinrich Reusch (220–237). Das Buch sollte 1885 indiziert werden, wurde dann jedoch überraschend infolge des positiven Votums des Redemptoristen Haringer zum Anlass der mit deutschen Kräften bewerkstelligten Indexreform von 1900, die wenigstens in der formalen Zitationsweise modernen bibliographischen Richtlinien nachkam.

Das wichtigste Ergebnis der Indexforschung seit der Öffnung des Archivs dürfte generell und auch in diesem Bändchen dies sein, dass Indexkongregation und Römische Inquisition sich viel pluraler und viel weniger monolithisch darstellen, als man vorher annahm. Und auch wer grundsätzlich geneigt ist, die Arbeit beider Behörden eher negativ zu bewerten, wird sich dem Eindruck nicht verschließen können, dass in nicht wenigen Fällen größeres Übel verhindert wurde. Weiter zeigt sich, dass die Fronten keineswegs eindeutig zwischen einer grundsätzlich „liberaleren" und einer „integralistischen" und in jeder Hinsicht engen Richtung verliefen. Sehr oft waren persönliche Sympathien, Antipathien oder Präferenzen entscheidend, die in diesen Kategorien nicht zu fassen sind. Weder Franzelin, der Sailer vor dem Index rettete, noch Haringer, der für Reusch eine Lanze brach, waren „Liberale" – ganz im Gegenteil. Wer sich mit den römischen Behörden befasst, stößt nicht nur auf gesichtslose Apparate, sondern auf Personen mit ihren ganz persönlichen Anliegen wie auch Grenzen. Kl. Schatz S. J.

Gruber, Hubert, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945*. Ein Bericht in Quellen. Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2006. 534 S., ISBN 3-506-73443-1.

Dies ist die wohl beste und vollständigste bisherige Quellensammlung zum Thema „Katholische Kirche und Nationalsozialismus". Der Autor, Leiter einer Schule in Sachsen, hat in ihr 254 Dokumente gesammelt, angefangen von den Zeugnissen der ersten Konfrontation zwischen katholischer Kirche und NSDAP im Bistum Mainz 1930 bis zum Nachkriegs-Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 23. August 1945. Die Sammlung umfasst Dokumente kirchlicher wie auch staatlicher und NS-Stellen (staatliche Erlasse, Goebbels-Reden, Gestapo-Lageberichte). Eine sehr ausgewogene Einleitung, die die bisherigen Forschungsergebnisse treffend zusammenfasst, bietet auf acht Seiten ein differenziertes Gesamtbild (XIII–XXI). Auch sonst hütet sich der Herausgeber vor jeder Einseitigkeit. Es wird gerade die Pluralität des deutschen Katholizismus deutlich, am meisten natürlich in den Dokumenten des Jahres 1933. Es fehlen keine Zeugnisse bereiten Mitmachens wie die Kundgebung des Katholischen Lehrerverbandes von Ende März 1933 (Nr. 24, 42 f.) oder Erklärungen der Münchener CV-Verbindug „Aenania" (Nr. 37, 69) und des CV-Vorsitzenden Forschbach (Nr. 48, 95 f.; Nr. 63, 132 f.). Nicht uninteressant ist auch der Artikel des Jesuitenpaters und nachmaligen „Widerstandskämpfers" Friedrich Muckermann in der Essener Volkszeitung vom 26. 3. 1933 (Nr. 20, 35–38): Er stellt zwar keine „Kapitulation" dar, wohl jedoch die Bereitschaft zur Mitar-

beit mit dem neuen Regime in einer noch offenen Situation. Auch innerkatholische kritische Stimmen gegenüber dem Episkopat wie der Brief des Dominikanerpaters Stratmann an Faulhaber vom 10.4.1933 (Nr. 31, 55–58) oder ein Auszug aus der Schrift Gurians „St. Ambrosius und die deutschen Bischöfe" (Nr. 87, 190–192) finden Aufnahme in die Sammlung. Vollständig ist das Reichskonkordat abgedruckt (Nr. 49, 97–109), ebenso (abgesehen von der Auslassung weniger wichtiger Stellen) die Galen-Predigten (Nr. 221 f., 435–443; Nr. 225, 444–449). Die nur spärlichen bischöflichen Dokumente zur Judendeportation (ein Brief von Faulhaber an Bertram und die resignierte Antwort Bertrams: Nr. 232, 462 f.; Nr. 234, 465 f.) kann man ebenso finden wie die Proteste gegen die Tötung der Geisteskranken. Die meisten Dokumente sind bereits bekannt; nicht wenige jedoch, da Zeitungen entnommen, schwer zugänglich. Einige sind auch bisher unveröffentlicht; von ihnen sei besonders hingewiesen auf die Ansprache des Rottenburger Bischofs Sproll bei der Don-Bosco-Feier der katholischen Jugend vom 20.11.1934 (Nr. 94, 202–205) und den Bericht der Staatspolizeistelle Wiesbaden vom 4.9.1936 über die „Politisierung" der Wallfahrten nach Marienthal (Nr. 134, 280 f.).

Jeder Text wird durch eine knappe Einführung vorgestellt, die den wesentlichen Inhalt zusammenfasst und den Zusammenhang herstellt. In der Ordnung der Dokumente ist die zeitliche Reihenfolge genau beibehalten, die jeweiligen Zeitabschnitte sind jedoch durch treffende Überschriften charakterisiert, die die wichtigsten Themen, Stimmungen, Tendenzen und Situationen angeben (z. B. für das halbe Jahr nach dem Reichskonkordat: „Die Hoffnung auf Anteil am Dritten Reich", „Staatsmacht gegen katholische Verbände", „Wachsende Distanz", „Neuheidentum und nationalsozialistischer Totalitätsanspruch versus Reichskonkordat"). Die Literatur, sinnvollerweise auf die wichtigsten Publikationen beschränkt, reicht bis 2005.

Der Rez. muss dieser Sammlung das Zeugnis ausstellen, dass ihm kaum ein wichtigeres Dokument bekannt ist, das er hier vermissen würde. Allenfalls – dies sei als Anregung für eine eventuelle spätere Auflage angemerkt – würde die Enzyklika „Mit brennender Sorge" angesichts ihrer Bedeutung verdienen, ebenso wie das Reichskonkordat vollständig und nicht nur auszugsweise (Nr. 146, 308–313) abgedruckt zu werden. Und das Schreiben des Fuldaer Bischofs Dietz an Bertram vom 15.11.1941 bezüglich der Notwendigkeit eines gemeinsamen Hirtenbriefs (Nr. 233, 463 f.) würde an Farbe und Bedeutung gewinnen, wenn auch die Begründung (in: Volk, Akten Faulhabers II, Nr. 845 c, 837 f.) mit abgedruckt würde, die davon spricht, dass es „eines Tages von gewaltiger historischer Bedeutung sein" würde, wenn die katholischen Bischöfe im entscheidenden Moment für die Rechte aller Menschen eintreten würden.

Man kann Heinz Hürten im Vorwort nur zustimmen: „Dem Fachgelehrten ermöglicht dieser Band somit einen schnellen Zugriff auf die zentralen Dokumente, dem Interessierten gibt er Einblick in die Breite der Forschung, erschließt ihm leichten Zugang zu den in der öffentlichen wie in der wissenschaftlichen Diskussion vielfach erörterten Gegenständen und versetzt ihn in die Lage, umlaufende Meinungen auf ihren Realitätsgehalt zu prüfen" (XI). Insbesondere für die Benutzung in historischen und kirchenhistorischen Seminaren wie für den Schulunterricht ist die Sammlung von erstrangiger Bedeutung. Darüber hinaus ist sie auch ein „Lesebuch". Durch die Einführungen ermöglicht sie eine zusammenfassende Lektüre und bietet ein Gesamtbild, in dem kaum ein wesentlicher Aspekt fehlt.

Kl. Schatz S. J.

Bonifatius in Mainz. Herausgegeben von *Barbara Nichtweiß*. Mit Beiträgen von *Stephanie Haarländer, Felicitas Janson, Linda Maria Koldau, Karl Kardinal Lehmann, Michael Ling, Barbara Nichtweiß, Mechthild Schulze-Dörlamm* und einer Quellensammlung. Mainz: Philipp von Zabern 2005. 447 S., ISBN 3-8053-3476-1.

Die Bonifatiustradition ist im allgemeinen mehr mit Fulda verbunden als mit dem Erzbistum und dann Bistum Mainz, das zwar (seit 746) Bischofssitz des Heiligen war, jedoch nicht sein Grab besitzt. Dennoch gibt es auch eine Menge Mainzer Bonifatiustraditionen. Dieser Bd., im Anschluss an das Bonifatiusjubiläum 2004 erschienen, stellt sie dem Leser vor.

Barbara Nichtweiß („Bonifatius in Mainz 2004", 9–36) bietet zu Beginn einen Überblick über die Mainzer Veranstaltungen des Jubiläumsjahres einschließlich der Eröffnung der „Bonifatius-Route". Es folgt der Festvortrag von *Kardinal Lehmann* („Geht hinaus in alle Welt ... Zum historischen Erbe und zur Gegenwartsbedeutung des hl. Bonifatius", 37–54), der historisch vor allem auf den Forschungen von Padberg aufbaut.

Etwa die Hälfte des Gesamtwerkes nimmt dann der zweifellos wichtigste Beitrag dieses Sammelbds. ein, der Aufsatz der Mittelalter-Historikerin *Stephanie Haarländer* „Bonifatius in Mainz. Die Überlieferung vom 8. bis zum 18. Jahrhundert" (55–276). Er bietet sowohl eine Untersuchung der Bonifatius-Überlieferung wie eine kritische Relecture der Quellen über die Mainzer Phase von Bonifatius (= B.), schließlich ein Kap. über B. in der Mainzer Liturgie, über Mainzer B.-Predigten und -Schriften, schließlich die Darstellung von Einzelaspekten (B. als „Apostel der Deutschen", „Erzbischof und Legat", „Coronator des römisch-deutschen Königs", „Patron einer geschwisterlichen Kirche", „Die Mainzer Reliquien des B."). Wirkt von daher die Darstellung etwas heterogen, so ist doch ihr großer Vorzug die Verbindung eines guten Überblickes über den aktuellen Forschungsstand mit einer Darstellungsweise, die sie auch für Nicht-Fachleute lesbar macht: Der Stil ist einfach und gerade das für unser Empfinden Fremde des Frühmittelalters wird gut erklärt und in den historischen Zusammenhang eingefügt. Der Illustration dienen anschauliche Beispiele, so z. B. zur Reliquienverehrung die Berichte der Erhebung der Gebeine des hl. Wynebald und des Triumphes des hl. Remachus (218 f.). In umstrittenen Fragen, zumal für das Leben des historischen Bonifatius, lässt die Verf.n fast durchweg ein „Non liquet" stehen, so auch in der vieldiskutierten (und in der heutigen Forschung meist verneinten) Frage, ob B. bei der Königssalbung Pippins beteiligt war (127–130). Zu Recht warnt sie vor einer vorschnellen Psychologisierung, die der Eigenart frühmittelalterlicher Quellen nicht gerecht wird: „Bonifatius darf nicht auf die Couch gelegt werden" (105), und ob er „so ängstlich und pedantisch" war, wie eine oberflächliche Lektüre seiner Briefe vermuten lässt, muß dahingestellt bleiben. Wie ist es aber mit den Briefen speziell an seine angelsächsischen Vertrauten, in denen er offensichtlich sehr persönlich wird, insbesondere mit Brief 78 von 747 an Erzbischof Cudberth von Canterbury, in dem er in sehr eindringlichen Worten von der Erfahrung seiner Überforderung spricht (110–113)? Auch hier entscheidet sich die Verf.n für ein „Non liquet" und möchte es offenlassen, ob hier B. seine seelische Stimmung offenbart oder nicht – wenngleich sich ihr dann der Vergleich mit Elija nach 1 Kön 18 und 19 aufdrängt (113 f.). Aber auch sie kann nicht umhin einzugestehen, dass insbesondere die Briefe des B. an Frauen „einen ganz anderen Bonifatius als die Briefe aus der Collectio pontificia" zeigen (207), nämlich einen viel persönlicheren! M. E. besteht kein Anlass zu zweifeln, dass er auch im Brief 78 sehr persönlich spricht, und auch die eventuelle Abhängigkeit von Julianus Pomerius bei dem von ihm gebrauchten Bild des Schiffes in den Stürmen (112) ist kein stichhaltiger Gegengrund. Auch in sehr persönlichen Briefen kann man literarische Formen benutzen, die vorgegeben sind, zumal wenn keine anderen zur Verfügung stehen, und dies erst recht in einer Zeit, die sich anders ausdrückte als unsere. – Am Schluss des Beitrages wird die – bisher nur im lateinischen Original in den „Monumenta Germaniae" abgedruckte – Mainzer Bonifatius-Vita IV aus dem 11. Jhdt. in deutscher Übersetzung wiedergegeben (239–249) und kommentiert (250–258). Sie ist zwar voll von Fehlern und von geringem bis gar keinem Wert für den historischen B., jedoch ein interessantes Zeugnis Mainzer mündlicher B.-Überlieferung.

Barbara Nichtweiß bietet einen Überblick über die Mainzer B.-Verehrung im 19. und 20. Jhdt. (277–292). Nicht zuletzt der Traditionsbruch um 1800 hatte zur Folge, dass B. im neuen Mainzer Bistum kaum verehrt wurde. Das eigentliche erste Revival geschah unter Bischof Ketteler, besonders im B.-Jubiläum von 1855, und zwar sowohl im Zeichen des Ultramontanismus wie der (katholisch gedeuteten) deutschen Einheit: B. als der wahre Schöpfer der deutschen Einheit, die umgekehrt die Reformation wieder zerstört habe. – Weitere Aufsätze befassen sich mit spezielleren Themen: den B.-Oratorien im Kontext des deutschen Katholizismus im 19. Jhdt. (von *Linda Maria Koldau*, 293–317), dem Mainzer „Priesterstein" (dem B.-Grabmal des Hrabanus Maurus in der Mai-

enkirche, von *Mechthild Schulze-Dörlamm*, 319–341), den erhaltenen B.-Darstellungen in Mainz (von *Felicitas Janson*, 343–380), schließlich der neuen B.-Stiftung in Mainz (von *Michael Ling*, 381–383). Den Abschluss des Sammelbds. bilden ausgewählte Quellen und Texte zu „B. in Mainz" (385–440): hauptsächlich Gedichte und Lieder vom Hochmittelalter bis zum 20. Jhdt., aber auch eine Predigt von Hrabanus Maurus (395–400), zwei von Johannes Wild im 16. Jhdt. (406 f.), schließlich moderne bischöfliche Ansprachen und Hirtenworte der Jubiläen von 1954 und 2004 (427–440).

So bietet diese auch durch viele Bilder bereicherte Publikation einen lebendigen und vielseitigen Einblick in 1250 Jahre „Mainzer Fortleben" des Bonifatius.

Kl. Schatz S. J.

Brandmüller, Walter, *Briefe um das I. Vaticanum*. Aus der Korrespondenz des Konzilssekretärs Bischof Feßler von St. Pölten 1869–1872 (Konziliengeschichte, Reihe B: Untersuchungen). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2005. 178 S., ISBN 3-506-71359-0.

Der St. Pöltener Bischof Feßler war nicht „irgendein" Konzilsvater, sondern Konzilssekretär. Seine eigentliche geschichtliche Bedeutung errang er aber erst im Anschluss an das Konzil, als er durch seine beiden Schriften gegen den Konzilsgegner Schulte „Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste" und „Das Vaticanische Concilium, dessen äußere Bedeutung und innerer Verlauf" einer gemäßigten Interpretation des Infallibilitätsdogmas den Weg bereitete. Entsprechend nehmen von den 85 hier publizierten Briefen (die meisten an Feßler, nur sechs von ihm), die sich durch den Zeitraum von März 1869 bis April 1872 erstrecken, 64 die Nachkonzilszeit ein.

Die Kenntnis der wichtigsten Briefe ist nicht neu. Auch der Rez. konnte schon in seiner Geschichte des 1. Vatikanums den Nachlass Feßlers auswerten. Dennoch hat es seinen Wert, dass die Briefe jetzt in ihrem ganzen Zusammenhang zugänglich werden. Am häufigsten kommt dabei unter den Absendern mit 15 Briefen der römische Rota-Advokat Montel vor. Seine Briefe sind eine interessante Quelle für die Stimmungen, Erwartungen und Befürchtungen kurialer Kreise nach der Einnahme Roms am 20. 9. 1870, nicht zuletzt auch (so im Brief vom 4. 10. 1871: Nr. 77, S. 152 f.) für die Spekulationen hinsichtlich einer eventuellen Abreise des Papstes aus Rom und eine Neueröffnung des Konzils an einem anderen Ort. Im Übrigen ist der Briefverkehr Feßlers mit Bischöfen sowohl der Konzilsmajorität wie der ehemaligen Minorität eine wichtige Quelle für die Konzilsrezeption. Gasser (Briefe Nr. 35–38, 42) begrüßt einerseits seine Richtigstellungen gegen Schulte, möchte anderseits jedoch, wie der Rez. bereits in seiner Geschichte des 1. Vatikanums hervorgehoben hat (III, 295, 328–330), eine maximalistische Interpretation des Dogmas nicht direkt ausschließen. Von den Minoritätsbischöfen erkennt insbesondere Hefele an, dass seine Interpretation sachlich Brücken baut (Nr. 54); nicht jedoch sieht er seine Einwände gegen Freiheit und ordnungsgemäßen Verlauf des Konzils entkräftet (Nr. 69); und insbesondere Greith (St. Gallen) sieht sich durch das, was das Konzil ausgelöst hat, in seinen Befürchtungen voll bestätigt (Nr. 55, S. 111–113).

Kl. Schatz S. J.

Stenzig, Philipp, *Die Schule des Teufels*. Der Exorzismus in den Glaubenskämpfen der Reformationszeit (Tradition – Reform – Innovation; 13). Frankfurt am Main: Peter Lang 2006. 194 S., ISBN 3-631-55281-5.

Das Thema „Exorzismus" ist nur selten Thema einer theologischen oder theologiegeschichtlichen Abhandlung. Mit der „Schule des Teufels" legt der diplomierte Theologe und Historiker Philipp Stenzig (= S.) nun eine Studie vor, die nicht das Funktionieren des Exorzismus an sich im Blick hat, sondern die Rolle von Exorzismusberichten „in der antiprotestantischen Argumentation" in der zweiten Hälfte des 16. und ersten Hälfte des 17. Jhdts. (11), bis zum Erscheinen des tridentinischen Rituale Romanum. Gezeigt werden soll, dass als in Folge der konfessionelle Spaltung „das Wahrheitsmonopol der traditionellen Autoritäten relativiert wurde" (7) die „unmittelbare sinnliche Wahrnehmbarkeit" einer Dämonenaustreibung die richtige Konfession demonstrieren

konnte (8). In der Formulierung der „Trois discours pour la réligion catholique" des Jesuiten Louis Richeome von 1598: „Wenn ihr keine Dämonen austreiben könnt, so wie wir sie austreiben, so ist eure Religion vergebens. ... Erkennt die Wahrheit unserer Religion anhand der Austreibung der Teufel!" (46).

S. erschließt für seine Arbeit eine wenig beachtete Quellengattung: Aus dem deutsch- und französischsprachigen Raum werden Florilegiensammlungen und Exorzismushandbücher herangezogen, deren weiter Adressatenkreis „Prediger", „wissenschaftlich aktive Laie[n]", den „Familienvater" (13) bis hin zum „Kleriker" und „Juristen" umfasste (21). Er tut dies für eine Gesellschaft, die mit der Anwesenheit dämonischer Mächte in der eigenen Lebenswelt unbedingt rechnete (99).

Nach der Einleitung (7–12) stellt S. in seinen ersten beiden Kap. die Quellen und ihre Autoren sowie den Forschungsstand vor (13–40), um anschließend in zwei Kap. seine These von der Bedeutung eines gelungenen Exorzismus für die „richtige" Konfession zu untermauern. So wurde von katholischer Seite nicht nur die Fruchtlosigkeit protestantischer Exorzismusversuche dargestellt, sondern die Verbreitung der protestantischen, reformatorischen und wiedertäuferischen Konfessionen gar dem Werk von Dämonen zugeschrieben (41–100): Der „Herrschaftsbereich der Ketzer" wurde mit dem „Wirkungsraum der Dämonen" gleichgesetzt (92).

Demgegenüber steht eine scharfe protestantische Polemik gegen die „superstitiösen Praktiken" der „einfältigen Papisten" (133), die – auch hier der gleiche Vorwurf wie auf katholischer Seite – mit dem Teufel selbst im Bunde stünden (134). Dabei bewegte sich die protestantische Reaktion zwischen den Polen einer Aufforderung zum geduldigen Ertragen der gottgewollten Heimsuchungen bis zu Versuchen, es den Katholiken erfolgreich gleichzutun (150).

Abschließend wird auf Anweisungen für die Art der Befragung des auszutreibenden Dämons (165–181) sowie Ratschläge zur Vordringlichkeit der moralischen Integrität des Exorzisten eingegangen. Neben der Disziplinierung des Exorzisten war aber auch die der Betroffenen von Bedeutung, also die Frage, ob die Besessenheit auf eigenes Fehlverhalten zurückzuführen sei (183–187). Die Problematik der nicht nachweisbaren Wirksamkeit dieser Propagandaschriften beider Konfessionen kann S. verständlicherweise aus der Quellenlage nicht feststellen, auch wenn er die Berichte von Exorzismen auf wirklich stattgefundene Ereignisse zurückführt (99–100).

Ein vergleichender Blick auf die Situation in Frankreich (101–120) ergänzt die Darstellung S.s für den deutschsprachigen Raum, eine kurze Schlussbetrachtung (188–190) sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis (191–194) runden die Darstellung ab.

Aufgrund der fehlenden Eindeutigkeit in der Auslegung der Hl. Schrift, die beide Konfessionen mit gleicher Gelehrsamkeit zum Maßstab ihrer Argumentation machten, musste ein anderes Kriterium der Wahrheitsfindung dienen: Dieses konnte ein gelungener Exorzismus sein (48). Der Exorzismus diente als „Quelle experimentellen Wissens" mit geradezu modernen, naturwissenschaftlichen Aspekten. In seiner spektakulären Inszenierung (36) sind die Exorzismen des späten 16. und frühen 17. Jhdts. ein Beleg für die Hinwendung zu den Idealen der Rationalität im neuzeitlichen Denken (11). S. stellt diese Sachverhalte prägnant und sprachlich gelungen anhand der Originalquellen dar, die im Verlauf seiner Arbeit dankenswerterweise ausgiebig zitiert werden – allerdings hätte eine Übersetzung bzw. Paraphrasierung der langen lateinischen Zitate die Lesefreundlichkeit deutlich erhöht. Neben diesem kleinen Kritikpunkt stünde für den Mediävisten auch noch die zu beantwortende Frage nach der Definition von Begriffen wie „Volksreligiosität" und „Aberglaube" (7; 37; 39).

Beide Punkte stehen aber nicht im Vordergrund der Studie. S. erschließt für die Mentalitätsgeschichte des konfessionellen Zeitalters eine neue Quellengattung und ergänzt so unser Bild dieser Epoche auf gelungene und lesenwerte Weise. A. Matena

3. Systematische Theologie

Meir, Ephraim, *Letters of Love*. Franz Rosenzweig's Spiritual Biography and Œuvre in Light of the Gritli Letters (Studies in Judaism; Band 2). New York: Peter Lang 2006. XV/200 S., ISBN 0-8204-7624-2.

Etwa vier Jahre nach dem Erscheinen der *Gritli-Briefe* (Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy. Tübingen 2002 = GB) veröffentlicht Ephraim Meir (= M.) dieses Buch, dem in der Literatur zu Franz Rosenzweig (= R.) ohne Zweifel ein besonderer Platz zukommt. Absicht M.s ist eine kritische Auseinandersetzung mit den GB, um einige für den spirituellen Werdegang und das Gesamtwerk des Kasseler Philosophen wichtige Aspekte herauszustellen. Ein mutiges Unterfangen angesichts der über tausend Briefe aus der Feder R.s, der damals ganz sicher nicht an deren zukünftige Veröffentlichung dachte (auch wenn er sagt, die Briefe seien „für die ‚Nachwelt'" bestimmt [GB, 115]). Briefe aus den Jahren 1917 bis 1929 an seine Freunde Gritli (= G.; die in der Familie gebräuchliche Form von Margrit, eine Schweizerin, die R. 1917 während eines Fronturlaubs aus dem Balkankrieg kennengelernt hatte) und Eugen Rosenstock (= E.; jüdischer Herkunft, der 1904 zum Christentum übergetreten war und 1915 G. geheiratet hatte), Briefe, in denen sich Gedanken, Gefühle, Personen und Ereignisse verflechten. „Beruf: Briefschreiber", so wurde R. von seiner Mutter definiert (GB, 472). Für ihn sind Briefe, die man von jemandem erhält – in diesem Falle von seiner Korrespondentin G., die allem Anschein nach vernichtet wurden –, „wie ein Stück seines Lebens", das sorgfältig zu bewahren ist (GB, 141). M. schreibt in großer intellektueller Ehrlichkeit, dass sein Buch angesichts der zahlreichen und komplexen GB eine Einladung sein möchte, den Reichtum „in this extraordinary *document humain*" zu entdecken (182). In flüssigem, mitreißendem Stil geschrieben, enthalten die sechs Kap. des Buches eine kritische, stets scharfsichtige und treffende Analyse der Rosenzweigschen Texte.

Von Anfang an weist der Autor zu Recht darauf hin, dass die Briefe R.s an G. nicht als „sentimental writing" (1) zu lesen sind: Dies wäre ein schweres Missverständnis. Unter welchem Gesichtspunkt ist dieser Schriftwechsel dann aber zu lesen? Zum ersten im Bewusstsein dessen, dass R. ein Philosoph ist und sein will, ja sogar ein „neuer" Philosoph, so, wie sein Hauptwerk, der *Stern der Erlösung* (Gesammelte Schriften II. Den Haag 1976 = GS II), „ein System der Philosophie" (und zudem ein „jüdisches Buch") ist und sein will, einer Philosophie, die die „vollkommene Erneuerung" des Denkens „herbeiführen möchte" (Gesammelte Schriften III. Dordrecht 1984 = GS III, 140 u. 155). Eben aus diesem Verständnis seiner selbst als „philosophierender" Mensch (GS III, 129) heraus spricht R. auch in diesen Briefen über das konkrete Leben, über die Sprache, den Dialog, die Liebe und die Erfahrung der Zeit. Diese Inhalte, die das (in der Philosophie Hegels gipfelnde) in sich verschlossene und somit monologische „alte Denken" systematisch ausklammerte, sind seit jeher die Themen des „unphilosophischen" Denkens „des gesunden Menschenverstands", da sie vom Menschen „als ‚Ich, der ich doch Staub und Asche bin'" ausgehen (GS III, 143 u. 127). Zum zweiten sind die GB unbestreitbar *auch* Zeugnis der Liebe R.s für G. Er liebte G., in der er eine wahre „Schwester Seele" sah (so schließt das „Gritlianum", ein kurzes, auf einer Bahnfahrt im Januar 1918 verfasstes Gespräch, zwischen Leib und Seele über die Themen der Einheit und Ewigkeit. Wie der Name besagt, war die Schrift G. gewidmet und am 21.8.1918 mit der Post an die Empfängerin gegangen [GB, 826–831]): Sie waren eins miteinander, und er fühlte, dass dies allein ihrer beider „Geheimnis" war (GB, 509).

Das erste Kap. beginnt mit der Bemerkung, dass bei Betrachtung des monumentalen Werks R.s unter Zuhilfenahme der GB dessen dialogische Dimension klar hervortritt. Diese Briefe wurden verfasst, nicht weil R. seiner Geliebten etwas erzählen wollte, sondern weil er glaubte, dass ein Wort „*Ant*wort sein" muss, „um Wort sein zu können" (GB, 648). Im Übrigen spielt auch im *Stern* der existentielle Dialog eine zentrale Rolle. Die GB zeigen nicht nur das konkrete Denken R.s als Sprachdenken, sondern sprechen auch von dem Wunder der Liebe in der Erfahrung R.s und G.s. Und dieser konkreten Erfahrung der Liebe maß er eine außerordentliche religiöse Dimension bei (8). So zeigen

die GB eine andere, existentielle Möglichkeit gegen den Antisemitismus auf: Das wirkliche Verständnis mit Hilfe des Dialogs. Der Dialog ist möglich, da die beiden Glaubensgemeinschaften, die jüdische und die christliche, Teil haben an der Wahrheit, die Gottes ist, und sie somit wesentlich *mehr* sind als „Institutionen". Diese Möglichkeit wurde gerade in der Liebesbeziehung zwischen R. und G. wahr, die unaufhörlich (zumindest bis zu einem bestimmten Zeitpunkt) den Dialog suchten, einen lebendigen, nicht formalen Dialog, ungeachtet ihrer Unterschiede: Der Jude Franz – der 1913 beschlossen hatte, „Jude zu bleiben" (das zweifellos entscheidendste Ereignis im Leben R.s) – und die Christin Margrit. Im Einklang mit dem Gedanken im *Stern* begegneten sich R. und G. auf der Ebene des göttlichen Gebots der Liebe: „Du sollst lieben" (GS II, 196).

Das zweite Kap. ist besonders wichtig, da es einige grundsätzliche Aspekte des *Sterns* im Licht der GB behandelt, konkret: im Licht der während der Niederschrift des *opus magnum* (23.8.1918–16.2.1919) verfassten Briefe. Die hier aufgestellte grundlegende These ist, dass die GB „explain the *Star* and vice versa" (27). Im Übrigen befasst sich R. selbst im zentralen Teil des *Stern* damit, was er als sein und G.s Lied ansah (GB, 576): Das Hohelied, „Kernbuch der Offenbarung" (GS II, 225). M. bemerkt zu Recht, dass die Tatsache, dass der *Stern* während der Liebesbeziehung zwischen R. und G. geschrieben wurde, seine Bedeutung nicht im Geringsten schmälert. Im Gegenteil – in diesem Werk, dessen beherrschendes Thema gerade die Liebe als „*locus theologicus* of revelation", „the ‚thou' of G. resonates within the ‚I' of R." (29). Ganz sicher waren es die Offenheit G.s, ihre unermüdlichen Ermunterungen und ihre Liebe zu R. (sie schrieben sich beinahe täglich), die den *Stern* ermöglichten.

Weitere Themen, wie die Einflüsse auf die Entwicklung des Rosenzweigschen Sprachdenkens (z.B. der Einfluss von H. Cohen – Autor der *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, seines letzten Buches, das R. bereits gelesen hatte, als er mit dem *Stern* begann – vor allem mit seinen Begriffen der „Korrelation" und der Offenbarung als Schöpfung der Vernunft, als neue Schöpfung, auch wenn später R. dieses letzte Konzept großzügig G. zuschrieb [GB, 164]), werden von dem Autor ins Licht gerückt, um zu unterstreichen, dass das Denken R.s „highly personal" (39) ist. Ein Denken, das das „Ich" in seiner konkreten Einheit von Seele und Körper sieht, immer „in-relation-with-others" (40). Diese Themen, auf die M. in den Kap. IV und V zurückkommt (98–101 u. 147), sind die Furcht des Todes und der Selbstmord. Dass R. Selbstmordgedanken hegte, geht aus einigen Briefen eindeutig hervor (GB, 22 u. 29–30); und es ist auch kein Zufall, dass der *Stern* mit diesen Problemen anhebt, mit der Behauptung, dass der Selbstmord der „widernatürliche" Tod „schlechtweg" ist, und dem Vorschlag einer „Therapie": Der Mensch „soll in der Furcht des Todes – bleiben" (GS II, 4). Weshalb? Weil die Liebe – die dem Menschen in der Offenbarung befohlen wird, damit er diese auf das richte, was „noch nicht fertig" ist, auf die Welt (GS II, 244) – „stark wie der Tod" ist (*Hohelied* 8, 6). Weil mit dem Selbstmord die von Gott, ihrem Herrn, ausgeteilte Wahrheit, „die noch nicht unser Teil" ist, vorweggenommen wird (GB, 248). Das ist der Grund, weshalb der *Stern*, der mit Überlegungen zum Tod und zum Selbstmord beginnt, mit dem „Leben" schließt: „R. wrote himself *‚ins Leben'*" (98). Ebenfalls im zweiten Kap. wird Bezug genommen auf im theoretischen Sinne höchst bedeutende Briefe, da sie die Genesis der Konzepte und Motive aufzeigen, die das Gerüst für das Hauptwerk von R. bilden (31 u. 62).

Im dritten Kap. geht der Autor einigen Besonderheiten in den Briefen an G. aus der Zeit vor 1920 nach, als die Liebesbeziehung auf ihrem Höhepunkt war. Die Briefe erläutern die feste jüdische Haltung von R. und sein konkretes Sprachdenken, das Brücken schafft zu der Welt G.s. Während G. auch das *Anderssein* ihres Geliebten zutiefst respektierte, lässt sich dies von ihrem Ehemann E. allerdings nicht behaupten, dem es, nach seinem erfolglosen Bemühen 1913, den Freund zur Taufe zu bewegen, niemals gelang, den Juden in R. zu lieben (GB, 400 u. 403). Der Briefwechsel zwischen R. und G. ist dagegen ein klares Beispiel für dialogisches, „bewährendes" Denken, in derselben Art wie der Gedanken in Teil III des *Sterns*, wo die Antwort auf den Imperativ der Offenbarung nicht anders als im Plural lauten kann (85). Dennoch weist M. richtig darauf hin, dass R., selbst wenn er das Bindewort „und" respektierte, das Juden und Christen verbindet, ohne sie miteinander zu verschmelzen, im *Stern* eine gewisse Überlegenheit des Judentums gegenüber dem Christentum formuliert hat (86 u. 88).

Die Analyse der Liebesbriefe von vor 1920, dieses Mal allerdings in Beziehung mit den Schlüsselbegriffen und Leitideen des *Sterns*, setzt sich im vierten Kap. fort. Im Grunde genommen hat R. gegen den Idealismus nichts weiter aufstellen und behaupten wollen als ein Konzept, nämlich das der „Tatsächlichkeit": das Faktum, befreit von der Idee (101). M. kehrt anschließend zu einem weiteren zentralen Punkt zurück: Die Auffassung R.s von der Beziehung zwischen Judentum und Christentum (116). Für R. liegen die Grenzen dieser beiden „historischen Gestalten der Offenbarung" (GS III, 153) nicht auf derselben Ebene (Wir – sagt R. – haben die Wahrheit [GB, 386]). Dennoch zeigt der Brief an G. und E. vom 30.12.1919 (GB, 512), wie sich die Vorstellungen R.s über die Beziehung zwischen Judentum und Christentum im Laufe der Zeit änderten (130). Unter dem Einfluss Lessings entwickelte er eine weniger antithetische und egalitärere Sicht als diejenige, die sich noch im *Stern* findet (vgl. GS III, 450).

Dass die GB zum Verständnis der Teile des *Sterns* mittels Analyse der drei „Übergangskapitelchen" beitragen (GB, 338), zeigt das fünfte Kap. „Übergang", „Schwelle" und „Tor" sind für R. „methodologische Rechtfertigungen", die sich nicht nur auf verschiedene Aktivitäten des Menschen beziehen (erkennen, erleben, erbeten), sondern auch auf drei Ereignisse (Erklärung, Wunder und Ergebnis) (GB, 344, 196 u. 127). M. geht dann unter Bezugnahme auf einige Briefe kurz ein auf die im *Stern* formulierte Sprachtheorie (145). Dieser nach gibt es „Sprache *vor* der Sprache" (d.h., die Mathematik: Teil I), „Sprache" (d.h., „das Organon der Offenbarung": Teil II) und das „jenseits aller Sprache" (d.h., der Chorgesang und die Liturgie: Teil III) (GB, 124, 156 u. 165).

Das letzte Kap. handelt von den Informationen, die sich aus den GB über die letzten fünf Jahren (1920–1925) des Briefwechsels zwischen R. und G. ergeben. Sie belegen die Liebe R.s zu G., berichten uns aber auch von seiner tiefen Depression, seiner furchtbaren Krankheit (amyotrophe Lateralsklerose, die Mitte Januar 1922 ausbrach) und seiner brennenden Liebe für die jüdische Lebensweise. Der Autor erinnert daran, dass R. am 28.3.1920 eine Jüdin ehelichte und im gleichen Jahr nach Frankfurt umzog, wo er das *Freie Jüdische Lehrhaus* leitete (149). Die Briefe zeigen auf, dass R. in diesen Jahren eine tiefe Lebenskrise durchlebte, so tief, dass er sogar bekannte, Edith geheiratet zu haben „ohne sie zu lieben" (GB, 721). Kurz darauf wurde er sich aber bewusst, dass „das Gesetz eine Lebensrettung" werden konnte, nicht für ihn, aber für seine Ehe (GB, 729). Aus den Überlegungen über den Sinn des Ausdrucks „neues Gesetz" (GB, 723) heraus sagt M. – auch wenn er zugibt, nicht genau zu wissen, was R. damit meint –, dass das „neue Gesetz" ganz sicher nicht eine bestimmte Anzahl passiv zu befolgender Regeln sei, sondern das objektive *Gesetz*, das R. auf das subjektive und persönliche *Gebot* der Liebe gründete: „He outlined the conditions of living the Law today for his contemporaries" (156; vgl. 171).

Nach allem, was bekannt ist, gibt es für das gesamte Jahr 1923 keine Briefe von R. an G., mit Ausnahme eines einzigen (GB, 796), in dem bezeichnenderweise nur jüdische Themen angesprochen werden (164). 1923 – schreibt R. – war etwas geschehen, das „wirklich den Himmel" verschlossen hatte. Einmal hatte er das Wort „Ewigkeit" für seine Beziehung mit G. gebraucht, aber eine Ewigkeit, „die aufhört, ist nie eine gewesen" (GB, 803). Die Beziehung war zu Ende. Die Vergangenheit war Illusion geworden.

In der Überschrift des Schlussworts – „Beyond the Book" (175–182) – dieses wichtigen und hochinteressanten Buches klingt offen das an, was R. von *seinem* Buch gesagt hatte, das, weder ein „erreichtes" noch ein „vorläufiges" Ziel darstellend, sich selbst hätte „transzendieren" sollen, um „mitten in den Alltag des Lebens" hinein zu treten. Dieser Schritt aus dem Buch heraus „ins Nichtmehrbuch" (GS III, 160) bedeutet nun nichts anderes als das Engagement, dem Anderen als meinem Nächsten konkret zu *antworten*, Recht zu tun und „von Herzen gut" zu sein. Und vor allem bedeutet es: einfältig zu wandeln mit Gott. Aber dieses Letzte, „das ist kein Ziel mehr", das ist „das Schwerste", weil es absolutes, unbedingtes Vertrauen ist. Es ist „das Erste" (GS II, 471). R. Bertoldi

Henrix, Hans Hermann, *Judentum und Christentum.* Gemeinschaft wider Willen (Topos plus Taschenbücher; 525). Regensburg: Pustet 2004. 227 S., ISBN 3-7867-8525-2.

Der Verf. (= H.) ist der Mitherausgeber der zweibändigen Dokumentensammlung von 1945–2000 mit dem Titel *Die Kirchen und das Judentum* und einer der besten Ken-

ner des jüdisch-christlichen Dialogs im deutschsprachigen Raum. Er thematisiert in seinem Buch profund und weitsichtig das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum als „Gemeinschaft wider Willen". Für eine bessere Beziehung der beiden Weltreligionen als Mutter- und Tochter-, als Bruder- oder als Zwillingsreligion beschreibt H. den fast 2000 Jahre bestehende Dialog der jüdischen und christlichen Gesprächspartner im Guten wie im Schlechten, da beide Partner trotz der dunklen Vorgeschichte in einer besonderen ursprünglichen Verbindung zueinander stehen und einander Wesentliches verdanken.

Nach einem Vorwort von W. Beinert (9–12) und einer kurzen Hinführung (13–20) stellt H. das Verhältnis der beiden Weltreligionen zunächst aus historischer (21–82) und dann aus theologischer Perspektive (83–174) dar. Er rundet sein Werk mit einem Ausblick (175–192) ab.

Im geschichtlichen Teil versucht der Verf. in vier Entwicklungsstufen die spannungs- und leidvolle Geschichte hintergründig zu rekonstruieren. Erst durch die Zerstörung des Jerusalemer Tempels 70 n. Chr. wurde das Mit- bzw. Nebeneinander der Juden und Christen nachhaltig gestört. Aufgrund des strukturellen Selbstfindungsprozesses des Judentums durch das sich neu herausbildende Rabbinertum wurden die Christen mit der Ketzerformel im Achtzehngebet nicht mehr toleriert. Dies führte zu innerjüdischen Spannungen, Enttäuschungen und Verletzungen zwischen der Synagoge und der Ekklesia (22–27). So werden die Differenzen sowohl in den neutestamentlichen Schriften samt ihren Entgleisungen in Joh 8,44 und Mt 27,25 in die Konflikte Jesu mit der jüdischen Aristokratie zur Zeit Jesu als auch in den apologetischen Schriften zurückprojiziert.

Durch die Aufhebung der jüdischen Eigenstaatlichkeit durch die Römer und durch das Verbot des Betretens Jerusalems infolge des niedergeschlagenen jüdischen Bar-Kochba-Aufstands von 132–135 n. Chr. nahm die „Kontrahentensituation" (27) zwischen den traumatisierten Juden und Christen zu. Dies hatte eine „grundlegende und allgemeine Strukturveränderung" (27–28) und eine damit einhergehende bis um 600 anhaltende Genese der Mischna und der Gemara als Palästinischer oder Babylonischer Talmud zur Folge (27–34).

Durch die Aufwertung des Christentums als staatsrechtlich anerkannte Religion durch Kaiser Konstantin kam es zum asymmetrischen Verhältnis zwischen Christentum und Judentum. Mit den rühmlichen Ausnahmen eines Gilbert Crispinus (1046–1117), Hugo von St. Victor († 1141) oder Rabbiner Salomon Alami (39) schlug die Polemik immer wieder in Gewalt um und wirkte sich langfristig durch Repression gegenüber jüdischen Menschen aus. Diese Repressalien hatten mitunter den kirchlichen Segen. Dies führte entweder zur Gettoisierung der jüdischen Bevölkerung oder (Zwangs-)Bekehrung zu „Neuchristen" (49) in Spanien oder sogar sowohl in kleinem wie in großem Umfang zu Menschenopfern (35–57).

Der bis dahin in der menschlichen Zivilisation nie da gewesene schreckliche Höhepunkt dieses leidvollen Miteinanders von Juden und Christen wurde mit dem Holocaust bzw. der Schoa (= Verwüstung, Vernichtung) während des NS-Regimes von 1933–1945 erreicht, wobei sechs Millionen jüdischer Männer, Frauen und Kinder in den Konzentrationslagern ihr Leben lassen mussten. Hierbei griffen die Nationalsozialisten auf die antijüdischen und verhängnisvollen Legenden mit religiösem (die Anschuldigung, die „Juden" seien „Gottesmörder"), wirtschaftlichem, sozialem oder sozialdarwinistisch begründetem rassistischem Hintergrund für ihr Programm der Verachtung der jüdischen Bevölkerung als „Nichtarier" und somit „der Minderwertigkeit der ‚jüdischen Rasse'" (59) zurück. Diese „Leidenserfahrungen" werden stets als „schwere Last" im „Langzeitgedächtnis" (21) in Erinnerung (vgl. Dtn 25,17) bleiben (müssen).

Erst einige Jahrzehnte nach Kriegsende folgten nach einer Zeit der selbstkritischen „Gewissenserforschung" (69) auf die Frage nach der Mitverantwortung und Schuld der Kirchen und Christen durch ihr Schweigen aus Opportunismus (60–68) die Schuldbekenntnisse und das Eingeständnis vom Versagen seitens des Vatikans und der Kirchen Deutschlands und Europas. Ganz im Geiste des Konzilstextes *Nostra Aetate* vom 28.10.1965 verstand es Papst Johannes Paul II. sowohl bei seinem Besuch der Synagoge in Rom 1986 als auch beim Aussprechen seines Mea Culpa der Christenheit gegenüber dem Judentum in St. Peter an Karfreitag 2000 die verletzten Herzen vieler Juden zu be-

rühren. Diese Vergebungsbitte hinterlegte er nur zwei Wochen später im Rahmen seiner Pilgerreise an der so genannten Klagemauer in Jerusalem. Die Gesten bei seinen Besuchen in der Synagoge in Rom und während seiner Pilgerreise im Heiligen Land haben entscheidend die jüdischen Menschen emotional erreicht und wurden als aufrichtige Anteilnahme und Akt der Umkehr und Reue (teschuwa) (73) mit Wertschätzung anerkannt.

Im theologischen Abschnitt referiert und kommentiert der Verf. zum Teil die kontrovers diskutierten „Reibungspunkte" (84) wie die Frage des Alten und Neuen Bundes, die Gottesfrage im Hinblick auf die Messianität Jesu und die Inkarnation Christi als Menschwerdung des Sohnes Gottes im Juden Jesus von Nazaret im trinitarischen Credo der Christen. Auf diese Weise wird der „Doppelaspekt" (20) von Einheit und Nähe sowie von Spaltung bzw. Andersheit (13–14) und Distanz ausgewogen reflektiert, indem das Gemeinsame und somit Verbindende beider Weltreligionen besonders für die Ekklesiologie und das Andere und Unterscheidende und somit Trennende für die Christologie sowohl aus christlicher als auch aus jüdischer Sicht differenziert wird. So durchleuchtet H. kritisch die Bundesthematik (85–109) und verwirft die „bis in progressive Theologien der Nachkonzilszeit hinein" (91) vertretene Enterbungs-, Aufkündigungs- oder Substitutionstheorie als „‚Absolutheitsanspruch' der Kirche" (93). Nie wurde der so genannte Alte Bund (2 Kor 3,4–18; Hebr 8,7.13) durch den so genannten Neuen Bund gekündigt. „Beide stehen im Bund" (107), und beide befinden sich auf gleicher Augenhöhe mit unterschiedlichen Heilswegen. So besteht ein „besondere[s] Band der Verbundenheit der Kirche mit dem jüdischen Volk" (93–94).

Hingegen besteht eine Kontroverse im Hinblick auf die Christologie mit den zwei Hoheitstiteln „Messias" und „Sohn Gottes" für Jesus von Nazaret. Wegen der Monotheismusüberzeugung aus jüdischer Sicht stehen sich so zwei unterschiedliche, unüberbrückbare Glaubensüberzeugungen von der Messiashoffnung (134–156) und Gottessohnschaft als Menschwerdung Gottes (156–174) absolut konträr gegenüber.

Nicht in allen jüdischen religiösen Strömungen ist die messianische Hoffnung ein zentrales Thema. Mit Blick auf messianische Vorstellungen ist dieser Befund diffus, da zweimal eine „Hoffnungs- und Enttäuschungsgeschichte" (150) im Hinblick auf eine Hoffnung auf die beiden Messiasse Bar Kochba im 2. Jhdt. und Sabbatai Zwi im 17. Jhdt. seitens der Juden durchlebt wurde. So gibt es weder in der „Hebräischen Bibel" noch in der Gemara eine zusammenhängende (nach-)biblische Messianologie. Aufgrund der Erfahrungen von Auschwitz können viele Juden nicht an eine – und erst recht nicht an eine jesuanische – Messianität glauben.

Im Hinblick auf die sensible Frage nach der Inkarnation der Gottessohnschaft im Juden Jesus von Nazaret wird eine monophysische Tendenz von Seiten des Judentums berechtigterweise kritisiert. J. Wohlmuth versucht mit Hilfe des Schittuf-Begriffs der Halachisch eine Christologie auf der Grundlage der so genannten Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon (451 n. Chr.) als kompatible Hermeneutik beider Seiten zu erzielen, indem das Konzil nicht bloß die Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus zum Ausdruck gebracht, sondern zugleich auch auf deren Unterscheidung und Getrenntheit entschieden beharrt habe (DH 301–302). Letztlich gelte es, die Dialektik von Transzendenz und Immanenz unter Berücksichtigung der Doppelaussage in Joh 1,14 im Hinblick auf die Gottes- und Inkarnationsfrage als Fleischwerdung des Wortes reflektierend zu klären.

Beim Lesen des gehaltvollen Buches wurde dem Rez. bewusst, dass beim jüdisch-christlichen Dialog zwischen Israel und der/den Kirche(n) stets sowohl das rationale als auch das emotionale Element eines verbindenden und verbindlichen Miteinander, so wie es Papst Johannes Paul II. bei seinen respektvollen und warmherzigen Begegnungen mit Juden gekonnt demonstriert bzw. vorgelebt hat, zu beherzigen ist. Eine Einsicht, die nicht nur für den Rez. ein Gewinn sein sollte, sondern auch allen Gesprächsteilnehmern am Dialog der zwei Weltreligionen. Aus diesem Grund ist das Lesen des Buches empfehlens- und lohnenswert. So ist dem Wunsch von W. Beinert in seinem Vorwort beizupflichten, dass die Denkanstöße des Verf. „zur echten Wirklichkeit und zur helfenden Wirksamkeit" (12) für den jüdisch-christlichen Dialog und für das Miteinander beider Weltreligionen – Judentum und Christentum – gelangen mögen. M. Diefenbach

Knapp, Markus: *Verantwortetes Christsein heute.* Theologie zwischen Metaphysik und Postmoderne. Freiburg i. Br.: Herder 2006. 256 S., ISBN-13: 978-3-451-28713-8.

Knapps Buch befasst sich mit der für die Fundamentaltheologie klassischen Frage rationaler Glaubensbegründung. Im ersten, einleitenden Abschnitt skizziert der Autor sein Anliegen wie folgt: Die Theologie sieht sich heute mit der fundamentalen Schwierigkeit konfrontiert, wie sie theologische Aussagen im Kontext modernen Wissens und moderner Lebenszusammenhänge überzeugend begründen soll. Unsere fortgeschrittene Moderne ist nicht religionsfeindlich; kennzeichnend für ihre Religiosität sind jedoch die weitgehende Privatisierung und starke Subjektivierung von Religion. Damit aber tut sich ein Graben zwischen modernem Religionsempfinden und Theologie auf, denn der Anspruch der Theologie ist per se universal. Zudem gibt es für den postmodern-modernen Menschen von heute – der Einfluss Nietzsches wird ausführlich aufgewiesen – Sinn oft nur noch als Plural einer Vielzahl möglicher Sinnperspektiven. Anspruch auf letzte Gewissheit und Letztgültigkeit wird als suspekt und obsolet empfunden. Die christliche Theologie aber beruft sich auf eine göttliche Offenbarung, die für sie letztgültig und unüberbietbar ist, und erhebt damit Anspruch auf einen letztgültigen Sinn. Knapp geht es nicht darum, die Wirklichkeit einer diesen Sinn gewährleistenden Instanz aufzuweisen; die Theologie aber kann seiner Auffassung nach die *Möglichkeit* eines letztgültigen Sinnes vernünftig begründen. Andere Theologen gehen der Spannung der Theologie zur Moderne aus dem Weg: Sie lassen die Theologie in Religionswissenschaft aufgehen und eliminieren so das Begründungsproblem der Theologie, oder sie stellen – im Sinne etwa des Ansatzes von Gräb – die christliche Religion als eine Sinnperspektive unter anderen dar, oder sie sprechen mit Ruster im Namen einer von allem menschlichen Sinnentwurf losgelösten göttlichen Offenbarung einen Generalverdacht gegen alle Sinnerfahrungen des Menschen aus, aber sie vertreten die Theologie losgelöst von allen Geltungsansprüchen bzw. Begründungsfragen als „Kulturgeschichte des Christentums" innerhalb der Kulturwissenschaften. Knapp (= K.) setzt all dem als einzig sinnvolle Vorgehensweise entgegen, sich der Spannung zu stellen und zu prüfen „ob nicht auch unter den Bedingungen eines scheinbar unhintergehbaren Pluralismus ein letztgültiger Sinn faktisch in Anspruch genommen wird und in Anspruch genommen werden muss, wenn Menschen ihr Leben in Freiheit und Selbstverantwortung gestalten" (32).

Erschwert wird diese Aufgabe K.s Auffassung nach allerdings dadurch, dass die Theologie heute nicht mehr auf eine philosophische Metaphysik zurückgreifen kann. K. stellt sich von daher die Frage, ob die erforderte Begründung auch unter „nachmetaphysischen" Bedingungen erfüllt werden kann. Leider fehlt hier eine klare Abgrenzung von „metaphysisch" und „nachmetaphysisch", denn K. hält einerseits die – grundsätzlich metaphysische – Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit für unumgehbar, setzt aber zugleich mit Dilthey und Habermas Metaphysik gleich mit einer Darstellung der Wirklichkeit im Ganzen als einem allgemein gültigen logischen System (was nur eine neuzeitliche, von Hegel her gedachte Variante abendländischen Metaphysikverständnisses ist) und ist deshalb der Meinung, sich in Anlehnung an Habermas einem „nachmetaphysischen" Denken verschreiben zu müssen. Gemeint ist ein philosophisches Denken, das sich, wie Knapp darstellt, im Sinne Habermas' auf die Verfahrensrationalität einlässt, die geschichtliche Situiertheit der einzelmenschlichen Existenz berücksichtigt, die Sprachanalyse als Voraussetzung für ein angemessenes Verständnis von Welt versteht, und die Einbettung theoretischer Erkenntnisse in praktische Entstehungs- und Verwendungszusammenhänge akzeptiert. Doch ist ein solches Denken, soweit es die Welt als Ganze thematisiert, entgegen Habermas und K. nicht auch als metaphysisch zu bezeichnen? Es sei denn, man projiziert – philosophiegeschichtlich etwas kurzsichtig – ein primär neuzeitliches Verständnis von Metaphysik als überzeitliches logisches System auf die abendländische Metaphysik insgesamt. Ohne diese Engführung wäre jedenfalls die anschließende kritische Auseinandersetzung K.s mit der Enzyklika „Fides et ratio" (58–66) z.T. überflüssig. Zudem verbleibt der Autor umso mehr im Rahmen eines metaphysischen Denkens, als er, wie sich im Weiteren noch zeigen wird, über Habermas hinaus den Sinn des Unbedingten nicht auf ein formales Moment im Prozess der kommunika-

tiven Verständigung reduziert und auch Philosophie und Religion nicht so trennt, dass er die Bezugnahme der Philosophie auf Gott oder ein religiös-theologisch Absolutes für völlig unmöglich hält (50f.).

Im zweiten Abschnitt grenzt K. sich zunächst von drei zeitgenössischen Ansätzen ab (Pannenberg, Verweyen und Pröpper), die seiner Ansicht nach noch der Metaphysik verhaftet bleiben. Die Auseinandersetzung mit diesen Autoren ist insofern unbefriedigend, als K. sie wohl nur wegen des Kontrastes zu seinem eigenen „nachmetaphysischen" Entwurf darstellt und nicht um eine ernsthafte argumentative Widerlegung bemüht ist. Pannenbergs Ansatz, wonach die metaphysischen Begriffe als Antizipationen der Einheit der Wirklichkeit zu verstehen sind und womit er sich ja gerade von einem Verständnis von Metaphysik als geschlossenem System absetzt und die Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit metaphysischer Aussagen betont, wird von Knapp in Anlehnung an Jüngel mit der doch wohl etwas verfehlten Bemerkung abgetan, Pannenbergs Metaphysik sei damit nichts als eine willkürliche subjektive Setzung. Auch Verweyen, der einen letztgültigen Sinn darin sieht, dass die endliche Freiheit, die sich von sich aus zum Absoluten, zur Einheit, nach der sie strebt, nicht erheben kann, in der Anerkennung endlicher Freiheiten als Bild des Absoluten zum Bild des Absoluten und damit zur ersehnten Einheit mit dem Absoluten gelangt, wird entgegengesetzt, dass auch das Verständnis der Ausrichtung des Ich bzw. der Vernunft auf Einheit bzw. auf ein Absolutes noch dem metaphysischen Denken verpflichtet sei. Hierbei wird ohne weitere Begründung Nietzsches Destruktion bzw. Adornos Kritik des Einheitsgedankens herangezogen und die systematische Frage, inwiefern man sich die menschliche Vernunft anders als auf Einheit ausgerichtet denken soll, erst gar nicht berührt. Pröpper schließlich, für den es der Gedanke der unbedingten Freiheit bzw. der wechselseitigen Anerkennung unbedingter Freiheiten ist, der die Hinordnung des Menschen auf die Offenbarung Gottes als vollkommene Freiheit rechtfertigt, bzw. wo der Begriff eines möglichen, letztgültigen Sinns für den Menschen erst durch die Idee der vollkommenen Freiheit Gottes gewährleistet ist, wird einfach Bieris These der durchgängigen Bedingtheit menschlicher Freiheit entgegengehalten (96–98). Nicht einmal ansatzweise wird die doch wohl immer noch berechtigte Frage gestellt, ob man bei aller Bedingtheit der Entscheidungsfindung um ein Moment der Unbedingtheit im Augenblick der Entscheidung selbst herumkommt, wenn die Entscheidung wirklich sinnvoll als frei bezeichnet werden soll.

Im dritten Abschnitt stellt K. die strikt „nachmetaphysische" Anerkennungstheorie von Axel Honneth als Bezugspunkt für seinen eigenen Ansatz ins Zentrum. K. weist zunächst – dieser Teil ist womöglich ein wenig lang geraten – die Genesis des Anerkennungsgedankens in der Neuzeit anhand von Macchiavelli, Luther, Hobbes und Kant bis hin zu den Anerkennungstheorien von Fichte und Hegel auf, wobei er vor allem auf die Anerkennungstheorie von Hegels Jenaer Realphilosophie (1805/1806) eingeht, wo – im Sinne der Terminologie Habermas' – Hegels bewusstseinsphilosophische Konzeption von Sittlichkeit hinter einer intersubjektivischen zurücktritt und sich damit für Honneths Versuch der Herauslösung einer intersubjektivistischen Anerkennungstheorie aus jeglicher bewusstseinsphilosophischen Einbindung ein Anknüpfungspunkt bietet. Honneth selbst sieht in der „inneren Reibung zwischen ‚Ich' und ‚Mich'" bei Mead die Grundlage für den „Kampf um Anerkennung" und unterscheidet mit Rückgriff auf die Jenaer Entwürfe von Hegel drei verschiedene Anerkennungsformen: Liebe, Recht und Solidarität. Mit der Liebe ist ein intersubjektives Verhältnis wechselseitiger Zuwendung gemeint, das den Subjekten zu einem elementaren Selbstvertrauen verhilft und die unerlässliche Voraussetzung für ein selbstbewusstes und autonomes Auftreten des Menschen im öffentlichen Raum der Gesellschaft darstellt. D. h., ursprüngliche Erfahrung von Geborgenheit und die Entfaltung autonomer Selbstbestimmung bedingen einander. Honneth untermauert diese These durch den psychoanalytischen Ansatz Winnicotts, wonach das fortwährende Vertrauen in die Existenz einer zuverlässigen Mutter auch nach der schmerzhaften Trennung von der symbiotischen Einheit mit der Mutter dem Kind die Ausbildung eines eigenständigen Ich erlaubt. Die Liebe bildet dabei die unverzichtbare Basis für die zwei anderen Formen von Anerkennung: die wechselseitige Anerkennung als Personen, die in individueller Autonomie über moralische Normen vernünftig

zu entscheiden vermögen (Recht), und die Anerkennung des Anderen in seinen besonderen Fähigkeiten und Leistungen (Solidarität).

Im entscheidenden vierten Abschnitt geht es K. dann darum, in Anlehnung an diese Anerkennungstheorie die Denkmöglichkeit eines letztgültigen Sinnes zu begründen. Auch die Theologie handelt von einem Anerkennungsgeschehen, wie Knapp zunächst mit Bezug auf Karl Barth herausstellt. Barth verwendet den Begriff der Anerkennung in Verbindung mit der Erfahrung des Wortes Gottes. Das Wort Gottes nötigt den Menschen zur Anerkennung Gottes, zu einem Akt der Anerkennung, der im Glauben seinen Ausdruck findet, der aber zugleich im Sinne der Rechtfertigungslehre eine an keine menschlichen Vorleistungen geknüpfte, unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott voraussetzt. Dabei ist die Anerkennung Gottes die vorbehaltlose Liebe Gottes, die den Menschen seinerseits zur Liebe befähigt. Der von der symbiotischen Einheit mit der Mutter getrennte Mensch sehnt sich nach vorbehaltloser Liebe und Geborgenheit, wie er sie in der Einheit mit der Mutter zunächst erfahren hat; die im Wort Gottes erfolgende Zusage eines unbedingten Anerkanntseins des Menschen durch Gott entspricht dieser Sehnsucht. Aufgrund ihrer Unbedingtheit begründet sie über Honneths drei Formen der Anerkennung hinaus die Möglichkeit einer uneingeschränkten Selbstannahme. Diese unbedingte Anerkennung ist für K. der gesuchte letztgültige Sinn. Doch kann die frühkindliche Geborgenheitserfahrung wirklich als unbedingt angesehen werden? K. will die Erfahrung des Säuglings nicht mit einer tatsächlichen unbedingten Geborgenheit des Menschen gleichsetzen, denn damit würde sein Ansatz entgegen seinen Absichten in einer metaphysischen Behauptung gründen (196). Es wird aber zugleich nicht klar, welchen Status er ihr dann zuschreibt. An anderer Stelle wird die frühkindliche Erfahrung einer unbedingten Geborgenheit und Anerkennung nur als ein Versprechen angesehen, das aus Sicht des christlichen Glaubens durch Gottes Wort eingelöst wird (201). Dann ist jedoch zu fragen, woher denn die Sehnsucht nach einer unbedingten Anerkennung kommt, wenn die frühkindliche Anerkennung nicht schon selbst unbedingt ist. Dann bliebe die Verfasstheit des Menschen als auf ein Unbedingtes ausgerichtet jenseits aller frühkindlichen Erfahrungen, aber das wäre ja Metaphysik …

Gegen Ende des vierten Abschnitts präzisiert K. seinen Entwurf noch. Der nachmetaphysische Aufweis letztgültigen Sinns ist immer hinterfragbar. Diese Hinterfragbarkeit führt jedoch – entgegen dem Einwand Verweyens – nicht dazu, dass auch die Glaubenszustimmung nur ein hypothetischer Akt ist, denn die der Glaubenszustimmung inhärente Glaubensgewissheit ist eine personale Gewissheit im Sinne eines vorbehaltlosen Vertrauens in Gottes Wort. Weiter macht K. darauf aufmerksam, dass unbedingte Anerkennung als letztgültiger Sinn theologisch gesehen im Modus der Zusage und der Verheißung und in dieser Welt nur in fragmentarischer Realisierung gegeben ist, eine Tatsache, der wiederum Verweyen mit seiner Auffassung von einem Prozess fortschreitender Anerkennung als Erscheinung des Absoluten in dieser Welt nicht genügend Rechnung trägt. Weniger plausibel erscheint mir die Auffassung, Pröppers Annahme einer formal unbedingten Freiheit sei überflüssig, um die Verwiesenheit des Menschen auf etwas Unbedingtes zu erweisen. Es genüge dazu, auf die Grundsituation menschlicher Existenz – die frühkindliche Erfahrung – Bezug zu nehmen, wie sie sich mittels einzelwissenschaftlicher Erkenntnisse aufweisen lässt. Es wurde schon darauf hingewiesen, wie unbestimmt diese Bezugnahme auch bei K. bleibt. Problematisch ist aber vor allem die Aussage, unter den Prämissen eines nachmetaphysischen Denkens bleibe die Dimension der Transzendenz erreichbar, weil man das von K. gemeinte Unbedingte als transzendente Wirklichkeit denken müsse. Mit einer transzendenten Wirklichkeit kann doch nur eine Wirklichkeit gemeint sein, die sich von der lebensweltlichen Wirklichkeit radikal unterscheidet. Wer aber in diesem Sinne einen ontologischen Dualismus setzt, kann seinen Ansatz nur um den Preis einer unnötigen Begriffsverwirrung als „nachmetaphysisch" bezeichnen. Auch wenn K. die Frage der Tatsächlichkeit dieser transzendenten Wirklichkeit außen vor lässt, wird mit der Rede von Gott als einer „aus innerweltlichen Zusammenhängen unableitbaren" Wirklichkeit (219) ein metaphysischer Diskurs begonnen (und es ist auch nicht einzusehen, wie man anders vom geoffenbarten Gott reden soll). Die Tatsächlichkeit der Wirklichkeit Gottes erschließt sich für K. zwar

allein dadurch, dass die Wahrheit des dem Menschen zugesprochenen Wortes Gottes sich im Sinne der Wort-Gottes-Theologie Ebelings aus sich selbst erweist. Was die autonome Vernunft zu begründen vermag, ist allein die Möglichkeit eines letztgültigen Sinnes als unbedingte Anerkennung des Menschen durch Gott. Auch eine solche Rede ist jedoch metaphysisch, wenn dieses Unbedingte als eine transzendente Wirklichkeit gedacht wird.

Im letzten Abschnitt wird noch einmal ausführlicher darauf eingegangen, dass die Religion (oder besser: eine bestimmte Religion?) nicht mehr die sozialintegrative Kraft für eine moderne Gesellschaft sein kann. Auffallend ist hier vor allem, dass im Zusammenhang mit dieser Aussage recht klischeehaft suggeriert wird, Metaphysik bzw. ein durch Metaphysik untermauerter christlicher Glaube hänge mit der konstantinischen Wende und der daraus resultierenden kulturellen bzw. gesellschaftlichen und politischen Dominanz des Christentums notwendig zusammen. Das Christentum müsse sich von dem Anspruch lösen, ein für alle verbindliches Weltbild zu beinhalten. Doch tritt nicht jedes Weltbild mit dem Anspruch auf, wahr und damit im Grunde für alle verbindlich zu sein, ohne dass damit gleich ein Anspruch auf kulturelle oder gesellschaftliche Dominanz ausgesprochen wäre? K. ist der Auffassung, im Rahmen in unserer heutigen Zeit könne die Theologie ihre letztgültige Sinnperspektive nur noch in einer dialogischen Weise verdeutlichen, jedoch nicht mehr mittels eines umfassenden und integrierenden Weltbildes (248). Der Gegensatz, der mit dieser Aussage konstruiert wird, ist mir unverständlich. Jede Deutung der Wirklichkeit im Ganzen – und an der Notwendigkeit solcher Deutungen hält ja auch K. fest – ist doch der Versuch, ein möglichst umfassendes Weltbild zu entwerfen, das auch Wahrheitsanspruch erhebt, wobei dieses umfassende Weltbild in einem (philosophischen) Vernunftdiskurs selbstverständlich im Dialog mit anderen, Wahrheitsanspruch erhebenden Weltbildern steht.

Wie dem auch sei, K. leistet mit seinem Entwurf einen beachtenswerten und anregenden Beitrag zur fundamentaltheologischen Diskussion um die Frage der Glaubensbegründung. Das Buch besticht vor allem dadurch, dass es die verschiedenen philosophischen Positionen, mit denen es sich auseinandersetzt, mit Blick auf die anvisierte Fragestellung sehr klar auf den Punkt bringt. Aufgrund der ständigen Aneinanderreihung verschiedener philosophisch-theologischer Denkansätze ist es vielleicht ein wenig eklektisch geraten, im Durchgang durch all diese Ansätze nimmt K.s eigener Ansatz aber zugleich deutliche Konturen an. Sein nachmetaphysisches Denken entkommt allerdings entgegen dem, was er anstrebt, der Metaphysik nicht. K.s Verständnis eines „nachmetaphysischen" Denkens ist eine Bestätigung für den schon mit Bezug auf Habermas gewonnenen Eindruck, dass so genannte „nachmetaphysische" Denker sich bezüglich ihrer Verwendung des Metaphysikbegriffs nicht so richtig im Klaren sind. Das mag damit zusammenhängen, dass die oft unreflektierte und unglückliche, im 20. Jhdt. verbreitete Verwendung dieses Begriffs als philosophisches Schimpfwort einer unvoreingenommenen Inblicknahme im Wege steht. J. Disse

Genz, Henning, *War es ein Gott?* Zufall, Notwendigkeit und Kreativität in der Entwicklung des Universums. München: Carl Hanser Verlag 2006. 216 S., ISBN 3-446-20740-6.

In der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanums wird die katholische Tradition bestätigt, derzufolge die menschliche Vernunft imstande ist, Gott als den Ursprung und das Ziel der Schöpfung aus den geschaffenen Dingen zu erkennen – und zwar in einer sicheren Art und Weise. Zugleich betont das Konzil in Abschwächung eines szientistisch missverstandenen Programms der Gottesbeweise, dass diese Gewissheit in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts jedoch ebenfalls der Offenbarung zuzuschreiben ist. Gott gilt dem christlichen Glauben also gewiss als der Schöpfer der Welt. Sein Schöpfungshandeln wird dabei theologisch so umschrieben, dass er die Welt aus dem Nichts geschaffen hat *(creatio ex nihilo)* und sie im Sein erhält *(creatio continua)*. Hier werden metaphysische Aussagen getroffen, deren gewisser Erkenntniswert als Glaubensbekenntnis Offenbarungsgut darstellt. Metaphysische Aussagen sind keine naturwissenschaftlichen Aussagen, umso verwunderlicher, wenn naturwissenschaftliche

Methoden in Anschlag gebracht werden sollen, um diese Aussagen in ihrer religiösen Bedeutung zu bestätigen. Genau das wird versucht seitens der Vertreter des *Intelligent Design*. Ihre größte Plausibilität ziehen sie dabei aus einem Analogieschluss: Genauso wie die Existenz einer perfekt konstruierten Uhr auf einen Uhrmacher verweist, so soll die perfekt konstruierte Natur auf Gott verweisen. Das lässt sich auf zweifache Weise verstehen: (1) Gott schafft Anfangszustände plus Naturgesetze und lässt dann der Entfaltung freien Lauf (Deismus); (2) Gott schafft stets den aktuellen Weltzustand (Theismus). Die letzte der beiden Verständnisweisen scheint zunächst wenig anstößig, könnte man doch meinen, dies sei einfach so zu verstehen, dass Gott durch die jeweiligen naturgesetzlichen Vorgänge das bewirkt, was seinem Willen entspricht. Für die Augen des Glaubens kein Problem, für die Naturwissenschaft jedoch schon: Aus der naturwissenschaftlichen Sicht wäre eine solche Interpretation dieser zweiten Verständnisweise deswegen inakzeptabel, weil mit dem göttlichen Wirken mehr erklärt wird, als zu erklären ist. Die Naturgesetze genügen, um das Auftreten eines bestimmten natürlichen Phänomens zu erklären. Der Verweis auf Gott hat keinen naturwissenschaftlichen Erklärungswert; hier greift das Prinzip der epistemischen Parsimonität. Der Erklärungswert der Gottesidee bleibt den Lücken reserviert, was jedoch den theologisch faden Beigeschmack hat, dass Gott im Moment der Füllung der Lücke seitens der Naturwissenschaft verlorengeht. Es verwundert daher den Theologen nicht, wenn der Physiker Henning Genz (= G.) für die erste Verständnisweise argumentiert (vgl. 186), sofern die angezeigte Interpretation der zweiten Verständnisweise diese erschöpfen soll. Der Deismus gilt ihm als die naturwissenschaftlich einzig vertretbare Position, der ein Mitspracherecht im Kreis der Naturwissenschaftler eingeräumt werden kann (vgl. 152; 187); alle anderen Positionen bringen das etablierte und bewährte Nebeneinander von Theologie und Naturwissenschaft aus dem Gleichgewicht (vgl. 191–192). Für diese doch philosophisch und theologisch eher magere Erkenntnis belastet G. in seinem populärwissenschaftlichen Buch den Leser über zwölf Kap. hinweg mit einer Fülle von komplizierten Darstellungen zum gegenwärtigen Erkenntnisstand der Physik in Bezug auf die Erklärbarkeit des lebensfreundlichen Werts der Naturkonstanten. Die Frage, die also im Zentrum der Ausführungen steht, ist die, warum es Leben, ja gerade intelligentes Leben wie uns gibt (vgl. 35, 48–49, 52, 98, 113, 173, 178, 189). G. eilt den Biologen zu Hilfe und möchte neben der evolutionstheoretischen Antwort auf diese Frage eine Skizze von dem liefern, was die Physik heute zu den lebensfreundlichen Umständen der Natur zu sagen hat, um das Krebsgeschwür des *Intelligent Design* aus der Welt zu schaffen. Als Erklärungsprinzip drängt sich dabei in zunehmender Dramatik der ermüdenden und vielfach schwer nachvollziehbaren Darstellungen das Multiversum auf (vgl. 166; 179), nicht eine Vernunft, nicht eine Zeugung, nicht Glück, nicht Schummelei, nicht eine gute Fee, nicht Zufall, nein ein Multiversum.

Einmal unabhängig von der Debatte um anthropische Erklärungen, die in religiöser Ausrichtung die Lebensfreundlichkeit der natürlichen Bedingungen teleologisch auf den Menschen als Geschöpf Gottes hingeordnet erklären wollen, sei die wissenschaftstheoretische Bemerkung erlaubt, dass es den Außenstehenden schon verwundert, wie zwar das Prinzip der epistemischen Parsimonität in Anschlag gebracht wird, um die Gottesidee aus der Naturwissenschaft herauszuhalten, andererseits aber zur Erklärung der Lebensfreundlichkeit unseres Universums das Prinzip der ontologischen Parsimonität verletzt wird, und zwar mit demselben Ziel, nämlich die Gottesidee außen vor zu lassen. Hier lässt sich schon ein weltanschauliches Interesse als Triebfeder identifizieren, was aus wissenschaftstheoretischer Sicht keineswegs problematisch ist. G. selbst bezeichnet sich als Deterministen (101), als Reduktionisten (28), ja als jemanden, der als Naturwissenschaftler religiös nicht vorbelastet ist (94) und deswegen die Fehler der Vertreter des *Intelligent Design* vermeidet. Deren Fehler (vgl. 14–16), die sich gebündelt mit dem Schlagwort vom Deckmantel der Wissenschaftlichkeit angeben lassen, sind unstrittig. Um das zu sehen, hätte das Buch nicht geschrieben werden müssen. Es bedarf wohl mehr Bücher darüber, was es denn bedeuten kann, wenn die christliche Glaubensgemeinschaft bekennt, dass Gott die Welt schafft und es seinem gütigen Willen entspricht, den Menschen als sein Bild geschaffen zu haben. Zu solch philosophischer Tiefe findet G. nicht, was seine Option für den Deismus erkennen lässt, die sich nicht die Mühe um

einen Abgleich mit einem Theismus macht, der der Versuchung des *Intelligent Design* nicht erliegt, aber in Gott dennoch auf begründete Weise den Schöpfer der Welt sieht.

J. H. Y. Fehige

Der christliche Glaube vor dem Anspruch des Wissens. Herausgegeben von *Tobias Kampmann* und *Thomas Schärtl.* Münster: Aschendorff Verlag 2006. VI/170 S., ISBN 3-402-00410-0.

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um einen Tagungsbd., der die sechs Vorträge einer Tagung zum Thema „Glaube ohne Begründung?" in sich versammelt. In ihrem Vorwort schreiben die beiden Herausgeber: „Die Beiträge dieses Bandes thematisieren in historisch-systematischer Perspektive einige der herausragenden Bestimmungen des Verhältnisses von Glauben und Erkennen in der langen Tradition intellektueller Selbstvergewisserung des christlichen Glaubens" (V). Wie schon der Titel des Buches anzeigt, konzentrieren sich die Beiträge somit auf ein zentrales Gebiet der Religionsphilosophie und der Fundamentaltheologie: die Epistemologie des religiösen Glaubens bzw. die theologische Erkenntnislehre.

Im ersten Beitrag schildert *Michael Fiedrowicz* (= F.), wie sich das frühe Christentum unter dem Eindruck der spätantiken Religionskritik zentrale Begriffe des griechischen Denkens angeeignet hat und zur „einzig rationalen Religion der Spätantike" (24) wurde. Diese These ist für den Laien zunächst verwunderlich. Doch F. arbeitet überzeugend eine Gegenbewegung von der Entwicklung einer rationalen christlichen Theologie im 3. Jhdt. einerseits und der Entwicklung des spätantiken paganen Denkens andererseits heraus. Erstmals bei Clemens von Alexandrien am Ende des 2. Jhdts. (und später u. a. bei Origenes und Augustinus) findet sich der Versuch, den christlichen Glauben angesichts des Vorwurfs, der christliche Glaube sei irrational, mit den Kategorien der antiken Erkenntnistheorie zu erläutern. U. a. dadurch habe man versucht, die Unverzichtbarkeit der Erkenntnisform des Glaubens gegenüber dem Wissen einsichtig zu machen. Die Gegenbewegung dazu beginnt F. zufolge mit dem 3. Jhdt. Verschiedene Formen spätantiker Religiosität wie Mysterienkulte stehen für eine Neuentdeckung von nicht-rationalen Erkenntnisformen. Auch die pagane Philosophie sei immer mehr in diesen Sog des Irrationalen geraten.

Volker Leppin (= L.) macht sich in seinem Beitrag zum Ziel, die Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft bei Wilhelm von Ockham aufzuschlüsseln. Bei Ockham werden L. zufolge zwei Fragen miteinander verknüpft: 1. Welchen Gewissheitsgrad hat der Glaube, wenn er – dem aristotelischen Denken zufolge – nicht evident ist? 2. Wie lässt sich der Wahrheitsanspruch des Glaubens mit den fünf Vernunfttugenden des Aristoteles zusammenbringen? Ockhams Antwort bestehe darin, den fünf Vernunfttugenden des Aristoteles eine Tugend, nämlich den Glauben als in der Taufe eingegossene theologische Tugend, hinzuzufügen. Diese eingegossene Tugend erzeuge nach Ockham durch das Anhangen an Gott eine größere Gewissheit als die Evidenz. „Mit aristotelischer Begrifflichkeit und in Ergänzung des aristotelischen Denkschemas also sprengt Ockham letztlich dieses selbst" (32–33). Auf diese Weise habe Ockham die Theologie als Wissenschaft rehabilitiert. Denn der Glaube könne als wahr angenommen werden, allerdings nicht auf der Grundlage einer materialen Evidenz der Glaubensinhalte, sondern auf der Grundlage der Logik, welche die formale Evidenz und damit die Rationalität der Theologie sichere. Dabei markiert, wie L. ausführt, die Gültigkeit der Logik auch die Grenze für Philosophie und Theologie: Die Logik gilt für die Schöpfung und das Handeln Gottes im Bereich der Schöpfung und ermöglicht so wissenschaftliche Erkenntnis. Das Sein Gottes entziehe sich jedoch dieser Erkenntnis, wie L. am Beispiel von Ockhams Trinitätstheologie ausführt. Der Glaube ist, wie L. zeigt, eine Größe *sui generis*, die sich nicht letztbegründen lässt. Trotzdem stehe der Glaube in einem Verhältnis zur Philosophie, was die Einbindung des Glaubens in das Schema der Vernunfttugenden und die in der Theologie möglichen logischen Reflexionen zeigten.

Unter dem Titel „Athen versus Jerusalem, via Jena" folgt eine Abhandlung von *Klaus Müller* (= M.), in welcher er auf originelle und überraschende Weise neuzeitliche Weichenstellungen im Verhältnis von Glaube und Vernunft beleuchtet. M. greift mit

dem Titel eine Debatte zwischen Habermas und Metz auf und will zeigen, dass der vermeintliche Gegensatz von hellenistischer und jüdisch-christlicher Tradition seit der Neuzeit durch einen dritten ‚Denkraum' überwunden ist: durch Jena, das symbolisch für den deutschen Frühidealismus steht. M. zufolge müssen alle grundlegenden Fragen, die seit dieser „Sattelzeit der modernen Philosophie" (48) auf der Agenda der Theologie stehen, im Horizont dieser Sattelzeit verstanden werden. Dieser Horizont besteht für M. in der Konfrontation des biblischen Monotheismus mit dem (u. a. von Spinoza überkommenen) Monismus und den entsprechenden Versuchen, die jüdisch-christliche Tradition vom Monismus her neu zu verstehen. M. führt diese Konfrontation und Verbindung von Monotheismus und Monismus an drei Beispielen (Lessing und der Pantheismusstreit, Reinhold, Heine) vor. Schiller habe den Antagonismus von Mysterien- und Gesetzesreligion bzw. von Monismus und Monotheismus als Antagonismus von Vernunft und Glaube interpretiert. Reinhold habe daraufhin mit seiner Schrift „Die hebräischen Mysterien" und der These, die Offenbarung Gottes am Sinai (Ex 3,14) sei deckungsgleich mit einer Inschrift am Isis-Tempel von Sais („Ich bin, was da ist"), das religionshermeneutische Interesse verfolgt, diesen Antagonismus zu überwinden. Demnach seien die biblische Offenbarung und die ägyptische Religion Einkleidungen der einen Wahrheit. Die Philosophie hat M. zufolge die Aufgabe, diese kritisch-aufklärende Ursprungsbestimmung zu leisten. M. diagnostiziert deswegen als ein zentrales Problem des westlichen Christentums den Mangel an einer dieser Aufgabe adäquaten Metaphysik. M.s Fazit lautet, „dass ein konsistentes Zusammenhalten von Vernunft und Glaube ohne Einbezug der monistischen Denkform nicht möglich sein wird" (68).

Der Beitrag *Andreas Koritenskys* (= Ko.) beschäftigt sich mit dem Denken Wittgensteins, der sich in vielerlei Hinsicht, wie Ko. betont, von den anderen im Buch behandelten Denkern deutlich unterscheidet. Ko. arbeitet anhand verschiedener Texte Wittgensteins den Unterschied zwischen einer rationalen Begründung des Glaubens und der Suche nach Gründen für den Glauben heraus. Wittgenstein gehe es um die Suche nach Gründen im Sinne des therapeutischen Zwecks von Philosophie, unsere sprachliche Ausdrucksweise daraufhin zu überprüfen, ob sie sinnvoll ist. Wittgensteins Ansicht nach sind die Gründe für den Glauben mit dem Glauben selbst verwoben und entwickeln sich mit ihm: „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen" (75). Wittgenstein nähert sich der Religion mit dem Anliegen, eine Antwort auf die Sinnfrage zu erhalten. Im Horizont der Sinnfrage liegen somit auch die Gründe für den Glauben. Geht den Gründen für den religiösen Glauben also jegliche Rationalität ab? Ko. reflektiert seine Wittgenstein-Interpretation abschließend auch systematisch. Er ist der Überzeugung, dass sich Wittgensteins Religionsphilosophie mit moderaten rationalen Glaubensbegründungen verbinden ließe. Allerdings würde Wittgenstein wohl an den aktuellen Debatten in der Theologie monieren, dass sie sich „allzu sehr auf die Frage nach dem epistemischen Aspekt der Rechtfertigung der Gewissheit von Aussagen oder Aussagesystemen" (85) beschränken. Im Anschluss an Wittgenstein könne die Fundamentaltheologie überlegen, die Betrachtung aller Gründe, die zum Glauben führen, in der *demonstratio catholica* auszudehnen und dadurch die Stellung des rationalen Moments im Glauben in seinen natürlichen Kontext einzubinden.

Der mit Abstand längste Beitrag (fast 60 Seiten) von *Thomas Schärtl* (= S.) geht auf einen der Protagonisten der gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatten ein: Alvin Plantinga. S. stellt die religiöse Epistemologie Plantingas ausführlich und auf gut nachvollziehbare Weise dar. Dabei bettet er Plantingas Theorie, den religiösen Glauben als einen „warranted properly basic belief" aufzufassen, auch in die mit dem Konzept des „Warrant" (im Deutschen nur schwer zu übersetzen; es bedeutet so viel wie „Gewährleistung") verbundene epistemologische Fachdiskussion ein, die als Hintergrund zum Verständnis von Plantingas Theorie unverzichtbar ist. S. zufolge entwickelt Plantinga seine Auffassung des religiösen Glaubens im „Windschatten", so S., seiner Kritik an dem herkömmlichen Wissensbegriff des Evidentialismus. Durch eine Liberalisierung des Evidentialismus gelangt Plantinga laut S. zu einem externalistischen (epistemischen) Fundamentalismus, der es ihm ermöglichen soll, einige religiöse Glaubenssätze als eine besondere Form des Wissens aufzufassen. Demnach kann ein Glaubenssatz dann als

„warranted" und basal gelten, wenn der Erkenntnisapparat einer Person, welche diesen Glaubenssatz erzeugt hat, entsprechend einem bestimmten Design-Plan in der angemessenen Umgebung korrekt funktioniert. Plantinga geht von einem *Sensus Divinitatis* aus, der analog zu unseren Sinnesorganen auf der Grundlage von Ausgangsstimuli Überzeugungen über die Wirklichkeit erzeugt. Religiöse Erkenntnis und Sinneswahrnehmung sitzen epistemisch gewissermaßen im selben Boot. Nach einer Diskussion verschiedener Einwände gegen Plantingas Theorie (wobei der Vorwurf der Zirkularität am schwersten wiegt), liefert S. zunächst einen Korrekturvorschlag für Plantingas Theorie, bevor S. seine eigene alternative Konzeption einer religiösen Epistemologie und basaler religiöser Glaubenssätze ausführt. Zentral sind für S. dabei ein hermeneutischer Begriff von religiöser Erfahrung sowie ein von Wittgenstein inspirierter Begriff der religiösen Überzeugung und des Weltbildes. Übrigens liefert S. dem Leser als eine Art Nebenprodukt seiner Überlegungen zu Plantinga ein sehr interessantes Schema zur Einordnung fundamentaltheologischer Positionen (91–96).

Tobias Kampmann (= Ka.) beschließt den Bd. mit einem *prima facie* sehr ausgefallenen Aufsatz zur sapientialen Vermittlung von Glauben und Wissen in den „Geistlichen Übungen" (= GÜ) des Ignatius von Loyola. Im Mittelpunkt steht dabei eine religionsphilosophische Interpretation der zentralen Begriffe „Wahl" und „Unterscheidung der Geister" in den GÜ. In der „Wahl" geht es um die richtige Entscheidung in Bezug auf das eigene Leben des Exerzitanten und grundlegender um die Entscheidung zugunsten einer Lebensform. Diese Entscheidung sei bei Ignatius nicht beliebig, sondern habe ein rationales Element. Dieses sieht Ka. mit Rahner in den Wahlregeln der Unterscheidung der Geister. Ka. interpretiert die Regeln der Unterscheidung der Geister bzw. der Regungen „Trost" und „Trostlosigkeit" des menschlichen Geistes als eine Form der experimentellen Erkenntnis Gottes. Die Erfahrung des Trostes, die eine Art Wahrnehmung des Willens Gottes im eigenen Leben darstelle, sei die entscheidende Orientierung für das menschliche Leben. Dies impliziere eine gegenseitige Verwiesenheit von Glauben und Vernunft. Denn der Trost ist Ergebnis einer nicht verfügbaren Beziehung des Exerzitanten zu Gott, eines freien Entgegenkommens Gottes, das aber von der menschlichen Vernunft kritisch untersucht werden muss. Diese Überlegungen sind Grundlage des letzten Abschnitts des Beitrags, in dem Ka. die Frage nach den systematischen, religionsphilosophischen Implikationen der GÜ stellt. Ka. interpretiert die GÜ als eine sapientiale Denkform. Typisch für solche Denkformen sei, dass sie die Reflexion einer Lebensform und existentieller Entscheidungen zum Ziel hätten und damit auf eine Form von Erkenntnis ausgerichtet seien, die durch wissenschaftliche Vernunft nicht einzuholen sei. Für die Fundamentaltheologie folge daraus, dass der Glaube nicht auf seinen propositionalen Gehalt eingeengt werde solle. Für eine ignatianische Rechtfertigungsstrategie zugunsten der Rationalität des Glaubens spiele zunächst die personal-fiduzielle Dimension des Glaubens eine entscheidende Rolle. Ka. hebt noch ein weiteres Kriterium für die Rationalität des Glaubens auf dem Hintergrund der GÜ hervor: die Dimension der Bewährung. Demnach werde die Rationalität der Entscheidung für die Lebensform des Glaubens erst unter dem Blickwinkel der Bewährung im Alltag erkennbar.

Alle Beiträge sind auf einem hohen Niveau und trotzdem verständlich geschrieben. Es handelt sich um Forschungsliteratur. Für einen Leser, der eine erste Einführung in das Thema sucht – was allerdings auch nicht die Absicht des Buches ist –, sind die Ausführungen zu anspruchsvoll und voraussetzungsreich. Der gute Gesamteindruck, den das Buch hinterlässt, wird nur von zwei Kritikpunkten ein wenig geschmälert. Leider fehlt dem Bd. jegliches Register. Und leider hält das Buch nicht ganz das, was im Vorwort versprochen wird: Die Reflexion auf die systematischen Probleme der religiösen Epistemologie kommt insgesamt zu kurz. Während die letzten drei Beiträge ausdrücklich und z.T. sehr ausführlich auf die systematischen Implikationen ihrer Interpretationen eingehen, lassen die ersten drei Beiträge eine systematische Reflexion mehr oder weniger ganz vermissen. Diese Kritikpunkte ändern aber nichts daran, dass die Beiträge des Bds. dem Leser einen informativen Überblick über die jeweiligen Denker oder Traditionen geben und sich die in diesem Feld gesetzten Impulse für die Forschung systematisch weiter auswerten lassen. Jedenfalls wäre diese Rezeption dem Buch zu wünschen. S. Maly

Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I: Grundlagen und Grundfragen. Herausgegeben von *Theodor Schneider* und *Gunther Wenz* (Dialog der Kirchen; 12/I). Freiburg i. Br./Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 486 S., ISBN 3-451-28320-4.

Zu den nach wie vor strittigsten Fragen, die im ökumenischen Dialog erörtert werden, gehört die nach der Stellung und der Gestalt des geistlichen Amtes in der Kirche. Sie spitzt sich in der weiteren Frage nach der Deutung seiner Apostolizität zu. Seit einigen Jahrzehnten stand die Debatte über diese Fragen auf der Tagesordnung vieler ökumenischer Gespräche. Und doch hat sich bei allen Übereinkünften, die sich dabei erzielen ließen, eine letzte Einigung (noch) nicht ergeben. Da es sich jedoch bei der Theologie des kirchlichen Amtes um kein belangloses Stück handelt, können die Kirchen und ihre Theologen das Gespräch darüber auch nicht auf sich beruhen lassen. Und so war es nur folgerichtig, dass sich der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen", nachdem er einige Jahre hindurch am Thema Rechtfertigungslehre gearbeitet hatte, nun wieder der Thematik „Das kirchliche Amt" zugewandt hat. Zwei Jahrestagungen, die 2002 und 2003 stattgefunden haben, galten den „Grundlagen und Grundfragen". Die Referate, die dort gehalten wurden, sind in den vorliegenden Bd. aufgenommen worden. Der Arbeitskreis beabsichtigte, in weiteren Arbeitstreffen schließlich eine „Gemeinsame Erklärung" zur Theologie des kirchlichen Amtes erarbeiten und vorlegen zu können.

Der vorliegende Bd. wird mit einer ausführlichen Bestandsaufnahme eröffnet. *Dorothea Sattler* hat sie beigesteuert – „Überlieferung des apostolischen Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft" (13–37). Sie erinnert an die Bemühungen, die die Kirchen und ihre Theologen in den letzten Jahrzehnten in Deutschland, aber auch weltweit unternommen haben, um den Begriff der Apostolizität zu klären und für ein gemeinsames Verständnis des kirchlichen Amtes aufzubereiten. Was sich dabei zeigt, gibt einen „differenzierten Konsens" durchaus wieder. Dies ist freilich dadurch zu erklären, dass die Dialoge, auf die sie verweist, unter den Prämissen der sog. Konsensökumene geführt wurden. Das heißt in diesem Fall: die katholischen Gesprächspartner ließen es weitgehend damit genug sein, dass sie die Apostolizität des Amtes der Apostolizität der der Kirche anvertrauten Verkündigung des Evangeliums und der Spendung der Sakramente zu- und unterordneten. Umgekehrt waren die evangelischen Gesprächspartner bereit, das kirchliche Amt als eine für die Kirche und die Wahrnehmung ihrer Aufgaben gottgewollte Institution *sui generis* anzusehen.

Es folgt ein großer Beitrag von *Gunther Wenz* „Episkope im Dienst der Apostolizität der Kirche" (38–67). Der Verf. lotet hier die Möglichkeiten einer lutherischen Theologie des kirchlichen Amtes aus, indem er an die lutherisch-anglikanischen Gespräche über das Bischofsamt erinnert. Ausgehend von den biblischen Befunden zum Thema Apostel, apostolischer Dienst, apostolische Sendung bietet er eine alle wichtigen Aspekte berührende Lehre vom kirchlichen Amt, wie sie sich auf der Basis der lutherischen Bekenntnisschriften und aus der Bereitschaft, den nordeuropäischen lutherischen und den anglikanischen Kirchen mit ihrem Festhalten am historischen Bischofsamt so weit wie möglich entgegenzukommen, ergibt. Die Berührungspunkte zwischen der hier vorgetragenen lutherischen Theologie des kirchlichen Amtes und den entsprechenden Theologien katholischer und orthodoxer Prägung sind ohne Zweifel zahlreich. Umso ertragreicher könnte der Versuch ausfallen, die verbleibenden Unterschiede und ihre theologische Valenz genau zu bestimmen.

Ein sehr informativer Text, in dem die Lehre vom kirchlichen Amt, genauer: vom historischen Bischofsamt, wie sie in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft in Geltung ist, dargestellt wird, stammt von *Wolfgang Thönissen*. Er sollte wohl den Titel tragen, der jetzt als Unterüberschrift fungiert: „Positionen in der inneranglikanischen Debatte über Bischofsamt und Apostolische Sukzession". Diese Titelfassung entspricht genau dem, was im Text ausgebreitet wird (68–90). Die inneranglikanischen Gespräche stoßen, wie nicht anders zu erwarten, auf all die Fragen, die auch im katholisch-lutherischen Gespräch erörtert werden. So können sie, zumal in ihrer exakten Rekonstruktion, wie ein Spiegel wirken, in dem eigene Argumentationslinien noch einmal erkennbar und auch überprüfbar werden.

Der umfangreichste und wohl auch wichtigste Aufsatz stammt von dem Münchener Neutestamentler *Jörg Frey:* „Apostelbegriff, Apostelamt und Apostolizität" (91–188). Er gibt einen umfassenden und verlässlichen Einblick in den Stand der exegetischen Erkenntnisse zur Apostolizität der Kirche. Das Bild, das sich aus den Einzelanalysen ergibt, ist durch eine innere Pluriformität bestimmt. Die 28. der die Studie abschließenden 30 Thesen fasst diesen Befund so zusammen: „Der Kanon (des Neuen Testaments, W. L.) begründet … keine Homogenität, sondern eine bleibende und situativ variable Pluralität kirchlicher Leitungsstrukturen" (186). Der Verf. hält es gleichwohl für auch biblisch gut begründet, dass die nachbiblischen Herausforderungen zu einer Ordnung der kirchlichen Dienstämter führten. Die exegetischen Einsichten, die hier vorgestellt werden, lassen sich von den Kirchen reformatorischer Prägung leicht aufnehmen; sie könnten als eine Bestätigung ihrer durch die Motive der Funktionalität und Variabilität gekennzeichneten Ämterlehre verstanden werden. Die katholische Kirche, zu deren Theologie ihrer Ämter an entscheidender Stelle die *successio apostolica* gehört, wird einerseits die gesicherten Daten der neutestamentlichen Exegese zu beachten und andererseits mit ergänzenden Argumenten aufzuwarten haben. Worin könnten sie bestehen? Zum Beispiel im Hinweis darauf, dass mit der Herleitung der kirchlichen Ämter aus dem Zwölferkreis auch eine Verankerung der Kirche im Volk Gottes verbunden ist. Dann auch in dem Gedanken, dass es bei der apostolischen Sukzession möglicherweise nicht nur um eine Gewährleistung der Apostolizität der Überlieferung geht, sondern auch um eine Bestimmung der Gestalt der Kirche.

Eine weitere große Studie geht auf *Thomas Söding* zurück: „Geist und Amt. Übergänge von der Apostolischen zur nachapostolischen Zeit" (189–263). Er bereitet – ähnlich wie J. Frey – auf, was eine heutige neutestamentliche Exegese über die Entwicklungen in der frühesten Kirche und über die sie deutenden und prägenden biblischen Texte zu sagen vermag. Auch sein Text hinterlässt den Eindruck einer fast unübersichtlichen Vielfalt von Motiven und Linien. Was die neutestamentliche Exegese, wie sie hier geübt wird, zu der späteren Ausformung der kirchlichen Ämter und ihrer *Apostolica-successio*-Dimension beizutragen vermag, ist minimal: „In einer ökumenischen Ekklesiologie kann die neutestamentliche Exegese die Idee der *successio apostolica* nicht falsifizieren, aber sie in bestimmter Weise als Interpretation interpretieren" (262), lautet das Ergebnis der langen und gelehrten Erörterungen. Angesichts dieses ernüchternden Ergebnisses mag die Frage angebracht sein, ob sich nicht aus der wahrlich nicht selten in Anspruch genommenen Bezugnahme auf Jesus Christus doch noch andere, auch weiterreichende Weisen der Herleitung der kirchlichen Ämter, zumal des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession, aus den urkirchlichen Entwicklungen und den sie spiegelnden biblischen Texten hätten gewinnen lassen. Freilich müsste dazu die biblische Christologie wenigstens anfänglich entfaltet werden. (Vgl. dazu beispielsweise W. Löser, Das Volk Gottes und die Kirche aus Juden und Heiden. Anmerkungen zur Katholizität und zur Apostolizität der Kirche, in: Catholica 56, 2002, 212–225.) Im Übrigen sind die Ausführungen zu konfessionell bestimmten Hermeneutiken, mit denen der Verf. seine Studie eröffnet, aufschlussreich und weitgehend originell (189–208).

Zwei weitere Aufsätze gelten den Entwicklungen des kirchlichen Amtes und seines theologischen Verständnisses in der alten Kirche. *Andreas Merkt* konzentriert sich auf „das Problem der apostolischen Sukzession im Lichte der Patristik" (264–295), *Christoph Markschies* arbeitet heraus, dass es neben dem Motiv der Apostolizität des Amtes noch andere Formen der Erschließung des Amtes gab – „Apostolizität und andere Amtsbegründungen in der Antike" (296–334). In vier weiteren Aufsätzen erinnern die Autoren/Autorinnen an amtstheologische Entwicklungen in den Jahrhunderten, die auf die spezifisch konfessionellen Fixierungen im 16. Jahrhundert zulaufen. Es handelt sich um *Ilona Riedel-Spangenberger* „Apostolische Legitimation der Träger des Bischofsamtes im Übergang vom Frühmittelalter zur klassischen Kanonistik" (335–356), *Heribert Smolinsky* „Successio apostolica im späten Mittelalter und im 16. Jahrhundert" (357–376), *Volker Leppin* „Zwischen Notfall und theologischem Prinzip. Apostolizität und Amtsfrage in der Wittenberger Reformation" (376–400) und *Alasdair Heron* „Apostolizität und apostolische Sukzession im Blick auf Calvin und die reformierte Tradition" (401–416). Alle diese Rückblicke beziehen sich auf Epochen der Kirchengeschichte, in

denen sich die Formen der kirchlichen Ämter und ihrer Begründungen schon fortentwickelt haben. Vor dem Leser tut sich damit ein breites Panorama von Realitäten auf. Es ergeben sich daraus die Fragen, die das ökumenische Gespräch heute zutiefst mitbestimmen.

Ob die „semiotischen" Erwägungen, die *Siegfried Wiedenhofer* in einem langen, abschließenden Aufsatz vorlegt – „Logik, Hermeneutik und Pragmatik des theologischen Begriffs ‚Successio apostolica'" (417–484) –, eine Klärung der theologischen und ökumenischen Sachlage bringen, vermag der Rez. nicht zu beurteilen.

Für die laufende, keineswegs abgeschlossene und gleichzeitig für den Fortgang der ökumenischen Bemühungen zwischen den Kirchen der Reformation und der katholischen Kirche (sowie den Kirchen des Ostens) hoch bedeutsame Diskussion über die Fragen einer Theologie des kirchlichen Amtes bietet der vorliegende Band eine Menge an Information und Provokation. Man wird an ihm nicht vorbeigehen können.

W. Löser S. J.

Vorgrimler, Herbert, *Theologie ist Biographie.* Erinnerungen und Notizen. Münster: Aschendorff 2006. 400 S./Ill., ISBN 3-402-00423-2.

Eine Autobiographie ist an sich schwer zu besprechen; das gilt für jedes Werk dieses Genres ebenso wie für die Autobiographie Herbert Vorgrimlers. Welches können die formalen Kriterien einer solchen Besprechung sein, unter denen sich die Niederschrift des Lebens eines Menschen fassen ließe? Nachfolgend seien also lediglich die Kriterien der formalen Gestaltung sowie des Aufbaus der Autobiographie als solcher besprochen, ebenso der Stil.

Die Absicht Vorgrimlers (= V.) ist es zu beschreiben, wie ein junger Mensch dazu kommt, „das unbegreifliche, Gott genannte Geheimnis Tag für Tag zum Inhalt und Ziel seines Lebens zu machen" (9). Diesen Weg versucht V. aus persönlichen Erinnerungen mit – so seine vorsichtige Selbsteinschätzung – „subjektiven Wertungen" darzustellen. Er tut dies in zwölf Kap., die den Weg von seiner Kindheit bis zu seiner derzeitigen Stelle in Münster behandeln. Zentrum von Kindheit und Jugend ist die Stadt Freiburg i. Br., die in vier Kap. ausführlich besprochen wird (Kindheit 11–26; Jugendzeit 27–54; Gymnasium 55–71; Neuanfänge in Freiburg 72–106). Diese Kap. befassen sich sowohl mit einem Teil der Familiengeschichte V.s als auch mit der Stadt selber. Sind dies auch die Leitmotive der Erzählungen V.s, bleiben die Erinnerungen in diesen Kap. doch episodenhaft.

Über sein Berufungserlebnis und seine ersten theologischen Interpretationen (85f.) leitet V. zu seiner Seminaristenzeit in Innsbruck über (107–121) und damit auch zu der – wie er schreibt – prägenden Gestalt seines Lebens, Karl Rahner (112). Mit der Gestalt Karl Rahners beginnt auch der eigentlich „theologische" Teil der Autobiographie.

Über das Kap. „Unterbrechungen" (122–133) kommt V. auf seine Tätigkeiten in Freiburg als Seelsorger, Verfasser und Mitherausgeber der Neuauflage des LThK zu sprechen (134–160). Diese Kap. sind den theologischen Schwerpunkten des Arbeitens V.s gewidmet, ebenso die beiden anschließenden Kap., die seine Professuren in Luzern (161–196) und Münster (197–233) beinhalten. Dies sind auch die Kap., in denen sich – im Gegensatz zu den persönlichen Erinnerungen – ein durchgehender Handlungsstrang findet.

Die letzten drei Kap. „Die Wolken lichten sich" (234–294), „Schritt für Schritt dem Ende entgegen" (295–374) und „Eine neue Aufgabe" (375–395) enthalten dann wiederum eine Aneinanderreihung biographische Kurznotizen. Ein Personenregister schließt die Arbeit ab (396–400).

Zahlreiche Illustrationen unterstreichen den persönlichen Charakter der Arbeit. Die vielen eingestreuten Briefe z.T. noch lebender Persönlichkeiten allerdings führen jedoch direkt in die grundlegende Problematik von V.s Arbeit. Ihm geraten die im Vorwort konstatierten „subjektiven Wertungen" nämlich an vielen Stellen zu eigentlich indiskutablen Urteilen und Verurteilungen. Die Anzahl solcher Stellen ist nahezu unüberschaubar. Dabei kann der Leser kaum umhin, Bezeichnungen wie z.B. die gegenüber den Innsbrucker Jesuiten als „falsche Brüder" als aufs Allgemeine abzielende Polemik auf-

zufassen. Aber auch durch die offenen Diffamierungen ehemaliger Lehrender an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Münster sowie der neuen, geistlichen Bewegungen innerhalb der Weltkirche gerät V.s autobiographisches Werk zu einer offensichtlich beabsichtigten Generalabrechnung mit theologischen und privaten „Gegnern". V.s Welt scheint aufgeteilt in Freund und Feind (168; 216f.). Zur Illustrierung dieser doch schwer wiegenden Anschuldigung seien einige Passagen nachfolgend wörtlich zitiert. Angesichts eines Hochamtes Pius' XII. schreibt V.: „Für mich war der Abgrund von diesem Pomp und Personenkult zu dem armen Jesus zu groß. Einmal mehr konnte ich den Titel ‚Stellvertreter Christi auf Erden' nur ablehnen" (128). Zwei Passagen beschreiben V.s Umgang mit kirchlichen Autoritäten, mit Gehorsam und Disziplin: „Ich hielt (unerlaubt, aber gültig!) Eucharistie in kleinen und kleinsten Gruppen, sogenannte Haus- oder Tischmessen. Sie würden mich mit ihren Verboten nicht finden." (209), und: „Unter den zahlreichen interessanten Gästen [einer Trauung in Rom, A. M.] war der aus politischen Gründen vom Vatikan exkommunizierte Benediktinerabt G. Franzoni von St. Paul vor den Mauern; ich bat ihn zur Konzelebration an den Altar" (226). Ein letztes Mal sei V. wörtlich mit einem Statement über den verstorbenen Bischof von Fulda zitiert: „Dyba machte sich [...] zum Anführer einer Zusammenrottung angeblicher Frommer, denen die nachkonziliare Richtung von Bischöfen und Theologen nicht in ihr primitives Urteilsvermögen paßte" (288). Zahlreiche weitere Stellen seien dem Leser dieser Rezension erspart.

Zur nachträglichen Untermauerung seiner Haltung/seines Standpunktes lässt V. Persönlichkeiten zu Wort kommen – wobei auch Menschen, die bereits verstorben sind, ihm (angeblich) das Wort reden – so z. B. der verstorbene Johannes Paul II. (noch in seiner Zeit als Kardinal), den er zudem als Kronzeugen dafür benennt, dass seine ehemals „verfemten" Positionen eines Dialogs zwischen Christentum und Sozialismus in die Kapitalismuskritik Johannes Pauls münde (349).

V. beklagt am Ende seiner Autobiographie eine Redekultur der Unfreiheit innerhalb der Kirche (391), so wie er auch im Verlauf seiner Arbeit immer wieder auf ein von ihm konstatiertes, allgegenwärtiges Denunziantentum anspielt. Zu einer solchen Kultur, so es sie gäbe, hätte V. mit seiner Autobiographie einen großen Beitrag geleistet. Die persönlichen Abrechnungen mit Lebenden und Verstorbenen sind bedauernswert und werfen einen großen Schatten auf das Lebenswerk eines verdienstvollen Theologen.

A. Matena

4. Praktische Theologie

Hillen, Bernhard Matthias, *Institutionenethik und Tugendethos.* Der Sozialstaat in aktuellen Konzepten der Wirtschaftsethik und in der Katholischen Soziallehre. Bonn: Borengässer 2005. 481 S., ISBN 3-923946-70-8.

Kernanliegen der sozialethischen Untersuchung von Bernhard Matthias Hillen (= H.) ist es, die Notwendigkeit zu verdeutlichen, dass bei der Reform des deutschen Sozialstaats nicht nur eine Struktur-, sondern auch eine Gesinnungsreform wirksam werden muss. Seines Erachtens kranken die prominenten wirtschaftsethischen Ansätze insbesondere daran, dass sie die habituellen Voraussetzungen des Sozialstaats vergessen oder sogar negieren. H. wendet sich gegen ein soziotechnisches Verständnis des Sozialstaats und will stattdessen den spezifischen Beitrag der Katholischen Soziallehre zum Sozialstaat verdeutlichen. Als Antwort auf die aktuellen sozialstaatlichen Probleme will H. „ein integrales Konzept von Ethik und Ethos" (6) vorstellen, „das ausgehend von den anthropologischen und sozialethischen Grundlagen der christlichen Soziallehre und kirchlichen Sozialverkündigung Konturen einer kulturethischen Konzeption entfaltet, die die Grundfragen wirtschaftlichen Handelns im Licht einer christlichen Ethik behandelt und so ganz wesentlich zur intendierten Profilbildung beitragen kann" (ebd.).

In seiner Sozialdiagnose versucht H. nachzuweisen, dass der deutsche Sozialstaat in eine problematische Schieflage geraten ist und die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit er-

reicht hat. Die Krise des Sozialstaats ist seines Erachtens unbestreitbar. Er blendet allerdings solche Positionen aus, die seiner Diagnose entgegenstehen, weil diese gegen „den Trend der wissenschaftlichen Erörterungen und öffentlichen Meinung" (85, Fn. 272) gingen. Als Beleg für die Schieflage führt H. den kontinuierlichen Anstieg der Sozialleistungen an, die sich seit den 1980er-Jahren fast verdreifacht haben (vgl. 2). Die von H. angeführten absoluten Zahlen über das Wachstum der Sozialleistungen (vgl. auch 27, Fn. 80) sind aber wenig aussagekräftig. H. lässt unberücksichtigt, dass die Sozialleistungsquote nicht derart signifikant angestiegen ist. Die Steigerung Anfang der 1990er-Jahre ist zudem zu einem großen Teil der deutschen Wiedervereinigung geschuldet. Eine umsichtige Sozialdiagnose hätte dieser Tatsache mehr als eine kurze Randbemerkung (vgl. 95) Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Rede von der Krise des Sozialstaats fundiert H. durch eine historische Darstellung der Entwicklung der deutschen Sozialpolitik, die den gesamten Teil A (7–126) seiner Untersuchung einnimmt. Auch wenn die Ausführungen durchaus dem Aufbau der Studie geschuldet sind, so wird die Historie und Systematik des deutschen Sozialstaats in der entsprechenden sozialpolitischen Fachliteratur fundierter und prägnanter dargestellt. Der Parforceritt bringt dem Leser keinen Mehrwert gegenüber den einschlägigen sozialwissenschaftlichen Darstellungen. Die Diagnose konzentriert sich auch nicht auf ausgesuchte Themenfelder und versucht ebensowenig, die unterstellten Krisensymptome einheitlich zu fassen.

Im Wesentlichen sind die „Begehrlichkeiten der sozialen Leistungsempfänger" (97) für H. der Schlüssel zum Verständnis der Sozialstaatskrise. Auch wenn H. an einigen Stellen differenziert, so führt er die wachsenden Leistungen letztlich auf das (seines Erachtens nicht zu rechtfertigende) Anspruchsdenken der Leistungsempfänger zurück. Diese Lesart findet sich in Varianten in der gesamten Untersuchung immer wieder. H. geht davon aus, dass unter den Leistungsempfängern des Sozialstaats ein Anspruchsdenken verbreitet ist, das zum Anstieg der Sozialleistungen geführt hat. Die missbräuchliche Inanspruchnahme von Sozialleistungen sei „leider kein Einzelfall" (103). H. spricht von einer inzwischen erreichten ‚Rundum-Sozialstaatlichkeit' (116). „Erstreben nun Beitragszahler eine individuell ausgeglichene Bilanz von Aufwendungen und Nutzen und begehen so „die weit verbreitete habituelle Todsünde gegen das Solidaritätsprinzip, verbunden mit einer ‚Vollkasko-Mentalität', ist die Unbezahlbarkeit und letztlich der Ruin des Systems vorprogrammiert" (125). H. schließt sich dieser radikalen Rhetorik der Sozialstaatskritik an, um seine eigene Kernthese besser profilieren zu können: „Angesichts des Verblassens gemeinschaftsverträglicher Einstellungen hat die Krise des Sozialstaats eine kulturethische Dimension erreicht" (117). Das geforderte habituelle Tugendethos beschränkt sich bei H. aber sehr auf die Seite der Leistungsempfänger. Zwar fordert er auch von den Leistungsträgern eine tugendethisch fundierte solidarische Verbundenheit (vgl. 399), nicht aber ohne wieder die Leistungsempfänger pauschal zu diffamieren: „Die Leistungsbereitschaft der Leistungsfähigen darf gleichwohl nicht überbeansprucht werden, so dass der Eindruck entsteht, Leistung lohne sich nicht und werde von den Leistungsempfängern – manchmal bis zur Schamlosigkeit – ausgenutzt. Die müssen die Bereitschaft zeigen, Hilfe nur in der Höhe und dem zeitlichen Umfang in Anspruch zu nehmen, wie es ihrer existenziellen Notlage entspricht" (ebd.). H. plädiert für mehr persönliche Selbsthilfe (vgl. 405), übersieht aber, dass die Selbsthilfepotenziale in der Bevölkerung ähnlich wie Einkommen und Vermögen ungleich verteilt sind. Insofern geht die Forderung nach einer Stärkung des Subsidiaritätsprinzips in dieser Hinsicht fehl. Dem Begriff der Subsidiarität entsprechend will H. die Eigenverantwortung und Selbständigkeit der kleineren Einheiten fördern. Doch gerade mit seiner Konzentration auf die Leistungsempfänger schließt sich H. einer individualistischen Verengung und damit Fehlinterpretation des Subsidiaritätsprinzips an. In Anlehnung an Oswald von Nell-Breuning ist nochmals deutlich hervorzuheben, dass sich mit dem Subsidiaritätsprinzip als „Prinzip des hilfreichen Beistands" eben kein Verschiebebahnhof sozialstaatlicher Leistungen etablieren lässt.

Der Sozialdiagnose H.s ist eine andere Perspektive gegenüberzustellen. So schreitet die unterstellte „Vergesellschaftung privater Verantwortlichkeit" (88) keineswegs voran; vielmehr ist eine Privatisierung gesellschaftlicher Risiken zu konstatieren. Das gilt für alle Säulen der deutschen Sozialen Sicherungssysteme. Auch ist der Anstieg der Sozial-

leistungen nicht auf das überbordende Anspruchsdenken der Leistungsempfänger zurückzuführen, sondern vielmehr die Folge der Ausweitung existentieller Not. Das zeigt schon ein Blick in den jüngsten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung. Aufgrund dieser Ausweitung von Armut – und nicht weil eine ausgeprägte Anspruchsmentalität vorherrscht –, ist die als „letztes Auffangnetz gedachte Sozialhilfe immer mehr zu einer Regelversorgung für einen wachsenden Teil der Bevölkerung" (103) geworden. H. verschweigt, dass der Regelsatz der Sozialhilfe ein soziokulturelles Minimum darstellt. Stattdessen weist er darauf hin, dass heutige „Sozialhilfeempfänger, ohne Leistungen zu erbringen, über einen Lebensstandard [verfügen], der dem Durchschnitt aller Erwerbstätigen vor 25 Jahren entspricht" (106). Er folgert, dass „die Inanspruchnahme eines erheblichen Teils gesetzlicher Sozialleistungen weit über die legitime gesellschaftliche Solidarität hinausgeht" (ebd.). In seinen gesamten Ausführungen vergisst H. aber, dass soziale Sicherung ein Menschenrecht ist. Außerdem verträgt sich sein pauschaler Vorwurf der illegitimen Inanspruchnahme von Solidarität nur schwer mit seiner These, dass „der Wert eines Menschen nicht von seiner Leistung" (430) abhängt. Denn natürlich gilt das aus christlicher Sicht nicht nur für die in den Wirtschaftsprozess inkludierten, sondern gerade für die von Exklusion bedrohten Menschen.

H.s Rezepte auf die Krisensymptome bestimmen die öffentliche Debatte schon seit langem. Sehr apodiktisch beginnt er schon in der Einleitung Reformen einzufordern und stimmt der „Einführung von Elementen einer privaten Altersversicherung" (2) als erste Reformschritte zu. Allerdings wird diese Zustimmung nicht weiter argumentativ untermauert. Auch fordert H., das Lohnabstandsgebot einzuhalten, damit die Sozialhilfe an Attraktivität verliert. Ein Teil der Vorschläge H.s wurde bereits im Rahmen der Agenda 2010 der rot-grünen Bundesregierung umgesetzt. Die Verzahnung von Arbeitslosengeld, Arbeitslosenhilfe und Sozialhilfe (vgl. 91) wurde durch eine damals noch informelle Große Koalition bereits im Rahmen des Hartz-IV-Gesetzespakets durchgesetzt. Im Rahmen seines „integralen Politikansatzes" (423–439) skizziert H. dann weitere acht konkrete Aufgabenfelder und die damit verbundenen ersten Lösungsschritte. Auch hier sind nur wenige neue Vorschläge zu finden. Für H. ist eine gewisse Ungleichheit hinzunehmen, weshalb er eine „Diskussion über die Höhe des gesellschaftlich gewollten und volkswirtschaftlich vertretbaren *Sozialleistungsniveaus*" (434) anzetteln will. Er fordert eine kürzere Bezugsdauer des Arbeitslosengeldes (436), die Aufweichung des Kündigungsschutzes (437).

Der Profilierung der eigenen These hätte es gut getan, wenn H. einige Ausführungen massiv gestrafft hätte, statt sich in vielen – für den Leser ermüdenden – detaillierten Einzelanalysen zu verlieren. A. Bohmeyer

Rückkehr der Folter: Der Rechtsstaat im Zwielicht? Herausgegeben von *Gerhard Beestermöller* und *Hauke Brunkhorst* (Beck'sche Reihe; 1684). München: C.H. Beck 2006. 195 S., ISBN 3-406-54112-7.

In ihrer Einleitung „Folter – Sicherheit zum Preis der Freiheit?" (7–10) konstatieren die Herausgeber die unterschiedlichen Reaktionen der Öffentlichkeit auf die Bilder aus dem irakischen Gefängnis Abu Ghraib, die Empörung und Entsetzen auslösten, und auf den Entführungsfall von Jakob von Metzler im September 2002. Damals hatte der Frankfurter Vize-Polizeipräsident Daschner dem Entführer körperliche Gewaltanwendung für den Fall angedroht, dass er weiterhin das Versteck des jungen Entführten verheimliche. Das Motiv war eindeutig: Das Leben des Jungen sollte gerettet werden. Später stellte sich heraus, dass der Junge bereits tot war. Nicht nur in der Boulevardpresse, sondern aus Politik, Kreisen der Rechtswissenschaft wie Rechtspflege bekundete man nicht nur Verständnis für die Vorgehensweise des Vize-Polizeipräsidenten, sondern auch ausdrückliche Zustimmung. Aus dieser Reaktion ergibt sich für die Herausgeber: „Es scheint, dass wir am Anfang einer breiten Debatte darüber stehen, ob der Rechtsstaat als letztes Mittel der Lebenserhaltung seiner Bürger oder seines eigenen Bestandes zum Mittel der Folter greifen darf, wenn dies so und nur so möglich ist" (7). Doch weniger Einzelschicksale dürften die künftige Debatte bestimmen, als vielmehr mögliche terroristische Bedrohungen mit kaum abschätzbaren verheerenden Folgen. Standard-

szenario ist die versteckte Atombombe („ticking-bomb"-Szenario), deren Ort nur durch Folter in Erfahrung gebracht werden kann. – Die Herausgeber charakterisieren in ihrem Vorwort die dreizehn Einzelbeiträge des Bandes, von denen im Folgenden nur auf einige ausführlicher eingegangen werden soll.

Mathias Hong (= H.) will sich in seinem Beitrag „Das grundgesetzliche Folterverbot und der Menschenwürdegehalt der Grundrechte – eine verfassungsjuristische Betrachtung (24–35) im Wesentlichen auf positivrechtliche Argumente beschränken. Seine „Hauptthese" lautet, „dass die von den Befürwortern der Folter geltend gemachten, zum Teil äußerst gewichtigen juristischen Argumente nur in einem eng begrenzten Bereich der juristischen Auseinandersetzung ins Spiel kommen und auch dort letztlich nicht stechen" (25). Denn bereits im Verbund mit den rechtlichen Regelungen des Folterverbots ist die Frage erörtert worden, ob denn ein Staat zur Verhinderung verheerender Folgen foltern dürfe. Das Folterverbot ist die Antwort darauf. Wer anders denkt und Anderes will, muss das Recht ändern. Damit widerspricht H. ausdrücklich der Position Winfried Bruggers, nach der keine Verfassungsänderung notwendig ist, um Folter für bestimmte Fälle zu erlauben. In Ausnahmefällen müsse der Staat die Menschenwürde der Täter verletzen, um die der Opfer zu schützen. Auf der Ebene der Verfassung kommt die Menschenwürde ins Spiel. Aber auch eine Zweidrittelmehrheit von Bundestag und Bundesrat könnte keine Änderung herbeiführen, denn nach Art. 79 Absatz 3 GG dürfen die in Art. 1 GG niedergelegten Grundsätze nicht berührt werden. Dazu gehört vor allem der Grundsatz der Menschenwürde mit der Pflicht zu ihrer Achtung, also ihr Schutz *vor* dem Staat, und ihrem Schutz, also dem Schutz *durch* den Staat (vgl. 30–31). In seinen rechtsethischen Überlegungen ordnet H. die Dimension der Achtung einem deontologischen Argumentationstyp zu, den Schutzaspekt einem teleologischen. Zumindest im Kontext theologischer Ethik gilt auch für einen teleologischen Begründungstyp, dass der sittliche Wert der Menschenwürde prinzipiell den Vorrang vor allen anderen Werten bzw. Gütern verdient.

Gründe gegen die Folter – auch gegen die sog. „Rettungsfolter" – werden aus juristischer und rechtsphilosophischer Sicht von *Klaus Günther* (= G.) „Darf der Staat foltern, um Menschenleben zu retten?" (101–108) vorgetragen. Die Anti-Folterkonvention der Vereinten Nationen und die Europäische Menschenrechtskonvention richten sich eindeutig gegen „die staatlich initiierte oder herbeigeführte Erzwingung von Aussagen und Geständnissen durch Zufügung körperlicher oder seelischer Schmerzen" (102). Ob Folter als Mittel zur Aufklärung vergangener Straftaten eingesetzt wird oder zur Prävention künftiger, spielt keine Rolle. Nach deutscher Rechtsordnung könnte etwa im Falle Metzler gesetzlicher Notstand ins Feld geführt werden: Das bedrohte Leben von Jakob von Metzler wiegt schwerer als die Freiheit der Aussage eines mit guten Gründen Verdächtigen. Folgende Gründe sprechen gegen diese Auffassung: Der Staat kann sich in solchen Fällen nicht auf einen Notstand berufen, um in Grundrechte der Bürger einzugreifen. Im Unterschied zum Verhältnis der Bürger untereinander muss sich der Staat bei solchen Eingriffen äußerst strikten Regeln unterwerfen. „Würde er unvorhersehbar und willkürlich handeln dürfen, wäre das Leben für die Bürger nicht mehr berechenbar" (103). Was der Staat darf, um Gefahren von den Bürgern abzuwenden, und was er nicht darf, ist relativ detailliert im Polizeirecht niedergelegt. Im Falle stellvertretender Notwehr – Nothilfe genannt – kann die Polizei einen Erpresser erschießen (finaler Rettungsschuss). G. hält die rechtliche Erlaubnis dazu für fragwürdig (vgl. 104). Auf den ersten Blick scheint ein rechtlicher Wertungswiderspruch zwischen der Erlaubnis zum tödlichen Rettungsschuss und dem Folterverbot zu bestehen. Es gibt aber bei aller Abwägung der Rechtsgüter Mittel, die zu deren Schutz von vornherein ausgeschlossen sind. So darf etwa zum Zwecke der Rettung eines Unfallopfers niemand gezwungen werden, Blut zu spenden. Folter fällt unter diese Kategorie absoluter Verbote, weil ihre Anwendung durch keinen Zweck gerechtfertigt werden kann. Die Tür zum „rechtfertigenden Notstand" bleibt also verschlossen. Angesichts des Falles Metzler erscheint dieses Ergebnis wenig plausibel, insofern es sich weder um politische Motive etwa zur Machtsicherung noch um die Aktion eines totalitären Regimes handelt. G. antwortet auf diesen Einwand mit dem Hinweis auf die Menschenrechte, die ohne Ansehen der Person gelten: Die Menschenwürde ist auch beim Verbrecher zu achten. „Wer mit Gewalt

gehindert wird, etwas zu tun, bleibt innerlich frei, wer mit Gewalt dazu gebracht wird, etwas zu tun, verliert seine Freiheit mit einem Schlage ganz und vollständig, und damit seine Würde" (106). Weil aber die Würde des Menschen „universaler Kern" (108) der Menschenrechte ist, setzt – wer sie angreift – sehr viel aufs Spiel. Sie gilt es deshalb unbedingt zu achten, auch wenn Tragödien dadurch nicht verhindert werden können.

Die Anti-Folter-Konvention der Vereinten Nationen aus dem Jahre 1984 deklariert das Folterverbot als absolutes Verbot. *Heiner Bielefeldt* (= B.) setzt in seinem Beitrag „Die Absolutheit des Folterverbots. Über die Unabwägbarkeit der Menschenwürde" (109–114) beim Folterverbot nicht nur durch die UN, sondern auch durch regionale Menschenrechtsabkommen wie der Europäischen Menschenrechtskonvention von 1950 ein. Gegen Versuche, die Legitimität staatlichen Handelns in Notstandsfällen auch für Folter zu begründen, wendet B. u. a. ein, dass aus Grenzfällen leicht Präzedenzfälle werden, wodurch eine „Zone des Sonderrechts" (111) geschaffen wird, deren Grenzen sich kaum präzise bestimmen lassen. Dem Dammbruchargument kommt allerdings in diesem Kontext lediglich eine pragmatische Bedeutung zu, während das entscheidende Argument die Achtung vor der Menschenwürde liefert, die als Grundlage von Moral und Recht keine Ausnahmen zulässt. Einen Menschen zu foltern bedeutet, seinen Willen zu brechen, seine Subjektqualität zu negieren und ihn damit restlos zu verdinglichen. Geschieht Derartiges durch den Staat mit Hilfe der Institutionen der Rechtspflege, so kommt dies einer Preisgabe des Anspruchs der Menschenwürde gleich. Für den Rechtsstaat gibt es daher keine sinnvolle Alternative zu einem absoluten Folterverbot.

Das Folterverbot lässt sich schlüssig nicht aus der Eigengesetzlichkeit der Demokratie begründen, wie dies *Hauke Bunkhorst* in seinem Beitrag „Folter, Würde und repressiver Liberalismus" (88–100) versucht, sondern nur aus der Würde des Menschen. Diese These begründet *Gerhard Beestermöller* (= B.) in seinem Artikel „Folter – Daumenschrauben an der Würde des Menschen. Zur Ausnahmslosigkeit eines absoluten Verbots" (115–129). Zunächst wendet er sich gegen die Position, der Staat dürfe unter keinen Umständen foltern, weil er damit die Bedingung demokratischer und individueller Selbstbestimmung zerstöre. Doch in Dilemma-Situationen könne es der Gewissensentscheidung Einzelner anheimgestellt werden, gewisse Foltermethoden zu praktizieren, um das Leben vieler unschuldiger Menschen oder auch einzelner zu retten. Allerdings müsse, wer so handle, bereit sein, die Folgen für diese Rechtsverletzung zu übernehmen. Dass die Spielregeln der Demokratie Folter kategorisch ausschließen, begründet – so B. – noch kein absolutes Folterverbot. Auch die Argumentation Werner Wolberts, nach der ein direkter Verstoß gegen die Menschenwürde nur dann vorliegt, wenn „die Moralität des Menschen direkt tangiert ist" (zit. v. B. ebd. 120), nicht aber schon durch die Zufügung von Schmerzen und Qualen oder auch Zwang, greift nach B. ebenfalls zu kurz, selbst wenn Wolbert aufgrund teleologischer Überlegungen unter Bezugnahme auf das Prinzip der Menschenwürde ein ausnahmsloses Folterverbot begründen möchte. Demgegenüber muss gezeigt werden, dass Folter stets einen direkten Verstoß gegen die Menschenwürde darstellt, also klassisch gesprochen zur Klasse der in sich schlechten Handlungen gehört. B. greift zur Begründung auf ein Argument von Jörg Splett zurück, nach dem Folter als Aufhebung der Willensfreiheit zu verstehen ist, die durch physische und psychische Mittel bewirkt wird. Folter zerstört die Leib-Geist-Einheit des Menschen, weil der Leib nicht mehr Ausdruck (Symbol) des Geistes sein kann, sondern zu einem Symptom degradiert wird. Das aber erfüllt den Tatbestand einer Totalinstrumentalisierung des Menschen. Der Mensch wird als moralische Person missachtet – und damit auch der Geltungsgrund seiner Würde. Zur Untermauerung des Arguments bezieht sich B. auf Friedo Rickens Auslegung der Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs bei Kant: „Daß die Art und Weise, wie ein Mensch behandelt wird, ihm gegenüber muß begründet werden können, ist ein Recht, das jedem Menschen kraft seiner Vernunftnatur zukommt; dieses formale Recht ist die Grundlage aller inhaltlichen Rechte" (zit. v. B. ebd. 125). Folter bedeutet also, den Menschen der Einheit von Wissentlichkeit und Willentlichkeit seines Handelns zu berauben und ihn damit auch aus dem Kreis derer auszusondern, die einen Anspruch darauf haben, dass die Behandlung, die sie erfahren, ihnen gegenüber begründet werden kann. Weil Folter aber den Menschen zwingt, bewusst zu handeln, ohne aber für sein Handeln Verantwortung überneh-

men zu können, gibt es keinen vernünftigen Grund, dass jemand seiner eigenen moralischen Selbstenteignung zustimmen könnte. In einem letzten Schritt unternimmt B. den Versuch, das ausnahmslose Folterverbot im Sinne eines direkten Verstoßes gegen die Menschenwürde teleologisch zu begründen. Folter hebt die Einheit von Freiwilligkeit und Bewusstheit auf und damit auch die Verantwortung für seine bewusst vollzogenen Handlungen. B. bezeichnet das als „Willensverkrüpplung" (128). Der Gefolterte „wird damit in einen Widerspruch getrieben zwischen dem, was er tun ‚soll' und immer schon wesensmäßig tut, und dem, worum er faktisch gebracht wird" (128). Damit wird die Einheit von Wissen und Willen, die den sittlichen Wert ausmacht, zerstört, und damit die Würde des Menschen unmittelbar verletzt. Folter ist also stets als ein unmittelbarer Angriff auf die Würde des Menschen zu begreifen.

Dass allerdings unter Juristen wie Rechtsphilosophen die Achtung der Menschenwürde nicht gegen Abwägungsprozesse resistent erscheint, zeigt der Beitrag von *Felix Hanschmann* (= Ha.) „Kalkulation des Unverfügbaren. Das Folterverbot in der Neu-Kommentierung von Art. 1 Abs. 1 GG im Maunz-Dürig" (130–141). Grundsätzlich begrüßt Ha. den Versuch des Verfassungsrechtlers Matthias Herdegen, das Prinzip der Menschenwürde von allen metaphysischen und religiösen „Restbeständen" zu befreien (vgl. 135), damit es in einem weltanschaulich neutralen Staat und pluralistisch verfasster Demokratie konsensfähig bleiben kann. Dennoch wird auch der Verfassungsrechtler die Frage beantworten müssen, worin denn der Geltungsgrund der Menschenwürde besteht. Sich einfach auf die Position des rechtsethischen Positivismus zurückzuziehen, wird dem ersten Artikel der Verfassung sicher nicht gerecht und wird das Folterverbot auf Dauer nicht begründen können. Ha. führt zwar einige Gründe für das Verbot der Folter an, ob z. B. Folter tatsächlich der Wahrheitsfindung dient, ob sie zur Gefahrenabwehr taugt, die Befindlichkeit der Folterer etc. Doch diese Hinweise eher pragmatischer Art sichern das Folterverbot auf Dauer nicht.

Auf Versuche, das Folterverbot zu unterlaufen, seine Reichweite zu begrenzen und für besondere „Fälle" auszusetzen, macht *Norbert Brieskorn* (= Br.) in seinem Beitrag „Folter" (45–54) aufmerksam. (1) „Unterlaufen" wird das Verbot u. a. durch die Strategie, bestimmte Methoden physischer und psychischer Einwirkung nicht als Folter, sondern als legitime Verhörtechnik zu deklarieren. (2) Die Reichweite des Folterverbots wird begrenzt, indem man z. B. bestimmte Orte wie Guantánamo Bay, Afghanistan oder den Yemen zum Sonderfall erklärt, oder behauptet, unmittelbar nach der Verhaftung gelte noch das Notwehrrecht, das bestimmte Foltermethoden zulasse. Hierzu Br.: „Da nicht einmal der Mensch sich von den Menschenrechten zu trennen vermag, können erst recht nicht Ort, Zeit oder die Art der Staatsmacht sie ihm nehmen" (48). (3) Nach dem Motto, dass neue Herausforderungen neue Gegenmittel verlangen – der internationale Terrorismus eine Herausforderung dieser Art darstellt –, werden Foltermethoden zumindest für diesen „Sonderfall" legitimiert. Nur dann, wenn man in Art. 5 der *Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte* von 1948 „Aussagen über das Selbstverständnis der Menschen, der Völker, ja, wir können sagen, der Menschheit entdeckt" (51), wird man dem absoluten Folterverbot gerecht.

Das Buch bietet durch die Vielzahl der Beiträge nicht nur einen guten Überblick über die Diskussionslage, sondern – da die Länge der Artikel in der Regel knapp gehalten ist – auch eine spannende, abwechslungsreiche Lektüre. Dass die Beiträge mehrheitlich gute Gründe gegen die Folter liefern, mag vielleicht nicht repräsentativ für die Diskussionslage sein, bestärkt gleichwohl jene, die sich mit guten Gründen für ein absolutes Folterverbot engagieren. J. Schuster S. J.

Das Kreuz der Kirche mit der Demokratie. Zum Verhältnis von katholischer Kirche und Rechtsstaat. Herausgegeben von *Adrian Loretan-Saladin* und *Toni Bernet-Strahm*. Zürich: Theologischer Verlag 2006. 95 S., ISBN-10: 3-290-20028-0, ISBN-13: 978-3-290-20028-2.

Mit der Demokratie hat sich die katholische Kirche bis in die jüngste Zeit hinein schwergetan. Einen Umschwung brachte erst Pius XII. mit seiner Weihnachtsbotschaft von 1944 (in: AAS 37 [1945] 10–23). Freilich war dies zunächst nur eine allgemeine An-

erkennung der Demokratie. Viele Fragen blieben noch offen. Auf diese geht das vorliegende Buch ein, das hier angezeigt werden soll. Rechnet man Vorwort, Einleitung und Anhang (Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, 89–94) ab, so enthält das Büchlein vier Beiträge. Im ersten (Wie entwickelt die römisch-katholische Kirche ein Ja zum demokratischen Rechtsstaat und seinen Grundrechten? 19–34) weist *A. Loretan* zunächst darauf hin, dass die katholische Reaktion auf die Französische Revolution von 1789 in eine Verurteilung der Glaubens-, Gewissens-, Meinungs- und Pressefreiheit mündete. (Für die Religionsfreiheit vgl. auch den folgenden Artikel: R. Sebott, „Dignitatis humanae" und „Quanta cura". Die Verurteilung der Religionsfreiheit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Iustitia et modestia [= FS Socha], München 1998, 183–192.) Erst im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) wurde das Trauma der Französischen Revolution lehramtlich aufgearbeitet. Dieses Konzil ermöglichte erstmals eine kritische Aneignung bestimmter Freiheitsrechte durch die Kirche; eine Aneignung, welche noch nicht an ihr Ende gekommen ist. Darauf geht der zweite Aufsatz (*G. Nay*, Schweizerischer Rechtsstaat und Religionsgemeinschaften: Hilfen und Grenzen, 35–47) ein. Die Religionsgemeinschaften sind in der Schweiz Körperschaften des öffentlichen Rechts. Sie erfüllen eine öffentliche Aufgabe, weil der Staat ihre Tätigkeit (mit der öffentlich-rechtlichen Anerkennung) als öffentliche Tätigkeit ansieht. Der Staat verpflichtet die Religionsgemeinschaften indes nicht nur, die Grundrechte zu beachten, er gewährt den Religionsgemeinschaften zugleich das Grundrecht der Religionsfreiheit. Das führt zu einer Kollision zwischen dem aus der Religionsfreiheit abgeleiteten Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und einer Grundrechtsbindung, die u. U. dem Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften zuwider läuft. Dieses Spannungsfeld ist auf dem Weg der praktischen Konkordanz mit einer Interessenabwägung in Anwendung des Verhältnismäßigkeitsprinzips aufzulösen. „Dazu muß hier der Hinweis genügen, daß prinzipiell die Religionsfreiheit den Vorrang genießen muß, da deren Garantie sonst weitgehend illusorisch würde" (41). Dennoch kann und darf eine Religionsgemeinschaft (also z. B. die katholische Kirche) ihre inneren Angelegenheiten nicht auf Dauer im Widerspruch zu den Grundrechten regeln, die in der Welt gelten. Der Aufruf der Kirche für die Menschenrechte (vgl. die Enzyklika „Pacem in terris") kann nur dann in der Welt Früchte tragen, wenn die Kirche eben diese Rechte auch in ihren eigenen Reihen achtet. Diese (zunächst noch recht allgemein formulierte) These exemplifiziert *A. Loretan* (= L.) in einem weiteren Beitrag (Impulse des staatlichen Gleichstellungsrechts für die Kirchen, 49–67) am Beispiel der Gleichstellung von Mann und Frau. L. stellt zunächst lapidar fest: „In der Frage der Gleichstellung der Frau in Staat und Kirche gibt es ein Spannungsverhältnis zwischen kirchlichem Recht und staatlichem Recht" (49). Diese Spannung ist gegeben, weil die katholische Kirche der Frau (aus dem einzigen Grund, weil sie Frau ist) die Ordination verweigert (vgl. can. 1024 CIC/1983). Diese „Diskriminierung" der Frau wird staatlicherseits toleriert wegen des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften aufgrund der Religionsfreiheit. Daher geht man bisher von einer staatlich „legitimierten" Diskriminierung der Frau in der katholischen Kirche aus. Es stellt sich freilich die folgende Frage: Werden die nationalen und internationalen Gerichte auf Dauer die Haltung der katholischen Kirche hinnehmen? In dem vierten und letzten Beitrag (Das Miteinander von kirchenrechtlichen und öffentlichrechtlichen Strukturen als Lernchance, 69–87) stellt *D. Kosch* (= K.) heraus, dass Staat und Kirche sich nicht als Gegner betrachten sollten, sondern dass sie voneinander lernen können. Was sind die vordringlichsten Lernfelder der katholischen Kirche in der Schweiz? K. nennt die folgenden drei: 1. Die Kirche muss lernen, die Wahrheit des Evangeliums den Menschen unserer Zeit so nahe zu bringen, dass die Menschen diese Botschaft als befreiende Wahrheit erfahren. 2. Die Kirche muss lernen, sich so zu präsentieren, dass sie als sichtbares Zeichen für die heilende und liebende Gegenwart Gottes verstanden wird. 3. Die Kirche muss lernen, mit den tiefgreifenden Umbrüchen umzugehen, die ihr von Gesellschaft und Staat abgefordert werden.

Ich habe dieses schmale, aber inhaltsreiche Büchlein mit Interesse gelesen. Vermutlich werden uns die Probleme, die hier genannt sind, noch eine ganze Weile beschäftigen. Dies gilt nicht zuletzt für die (bisher in der katholischen Kirche noch nicht mögliche) Priesterweihe der Frau.

R. Sebott S. J.

Koch, Alois, *Pater Paul Peus SJ*. Priester und Erzieher in der MJC Trier. Trier: Wissenschaftlicher Verlag 2006. 123 S., ISBN-13: 978-3-88476-868-6.

Die Gesellschaft Jesu hat im vergangenen Jhdt. in Deutschland eine ganze Reihe von hervorragenden Jugendseel sorgern hervorgebracht. Dem Rez. fallen (ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit) etwa die folgenden Namen ein: Bacht, Biber, Dunin-Borkowski, Esch, Finé, Mariaux, die Brüder Pereira, Philippi, Pischel, Plümer, Pöppinghaus, Rommerskirch, Schadt, Steinwede, Sträter, Tanner u. a. In diese Aufzählung gehört auch P. Paul Peus. Er wurde am 8. Juni 1896 in Duisburg geboren, trat 1923 in die Gesellschaft Jesu ein und wurde 1929 zum Priester geweiht. Seit 1933 wirkte P. Peus als Präses der Marianischen Jünglingskongregation (= MJC) in Trier. Diese Aufgabe nahm er 27 Jahre lang wahr. P. Peus starb – viel zu – früh am 13. Juni 1960.

Welches Programm verfolgte P. Peus? Er fasste es im Wahlspruch „In pietate litterisque progressus – Fortschritt in der Frömmigkeit und in den Wissenschaften" zusammen. Zu den damals (also weit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil) üblichen *Frömmigkeitsformen* (Einkehrtage, Versprechen an Christkönig, Sodalenweihe) gehörten auch die Gemeinschaftsmesse, die Aloysianischen Sonntage, der jährliche Gang des Kreuzweges auf den bei Trier gelegenen Petrisberg, die Wallfahrten nach Klausen und die Weihnachtsmette in der Welschnonnenkirche. Neben dem Bemühen, die Mitglieder der MJC an ein geistliches Leben heranzuführen, hatte für P. Peus aber auch die Förderung der „Wissensfächer" in den Gymnasien eine große Bedeutung. Hinzu kamen noch Fahrten, Lagerleben und (vor allem) Leistungssport. P. Peus hat sein Programm einmal kurz folgendermaßen formuliert: „Ob der junge Christ aus der Geborgenheit einer noch tief religiösen Familie oder aus einer religiös indifferenten Familiengemeinschaft kommt, er ist bedroht von den Ungeistern und Irrtümern unserer Zeit. Ihn gegen die rein diesseitige Lebensauffassung und den nivellierenden Kollektivismus immun zu machen und ihn für den Wert der Übernatur und für die Verantwortung zur Persönlichkeitsbildung innerlich aufzurufen, das sind die Hauptanliegen und Hauptaufgaben der heutigen Jugenderziehung" (31). Wie diese Erziehung im Einzelnen aussah, lässt sich auch aus der Dokumentation (63–122) ersehen, die das schöne Büchlein abschließt. Auf ansprechende Umschlaggestaltung und gefälligen Druck hat der Verlag besonderen Wert gelegt. Auf den S. 2/3 sind leider zwei Zeilen doppelt gesetzt. R. Sebott S. J.

ThPh 82 (2007) 161–173

Philosophische oder theologische Theodizee?

Von Friedo Ricken S.J.

Die Religionsphilosophie kennt seit den Griechen eine natürliche Theologie – philosophische Beweise für die Existenz eines notwendig existierenden Wesens –, aber sie kennt ebenso seit den Griechen eine natürliche „Atheologie“ [1], einen philosophischen Beweis, dass es einen solchen Gott nicht geben *kann*. „Ein solcher Gegenbeweis“, so schreibt John Leslie Mackie, „wird selbstverständlich beim Problem des Übels ansetzen. An diesem Problem scheint deutlich zu werden, dass dem traditionellen Theismus nicht nur jede vernünftige Grundlage fehlt, sondern daß er auch positiv widervernünftig ist, weil einige seiner zentralen Aussagen einander widersprechen.“ [2]

Wir finden diesen Gegenbeweis zum ersten Mal bei Epikur, der entgegen der Teleologie und dem Vorsehungsglauben der Stoiker ein mechanistisches, physikalistisches Weltbild vertritt. Epikur argumentiert: „Entweder will Gott die Übel beseitigen und kann es nicht, oder er kann es und will es nicht, oder er kann es nicht und will es nicht, oder er kann es und will es. Wenn er nun will und nicht kann, so ist er schwach, was auf Gott nicht zutrifft. Wenn er kann und nicht will, dann ist er missgünstig, was ebenfalls Gott fremd ist. Wenn er nicht will und nicht kann, dann ist er sowohl missgünstig wie auch schwach und dann auch nicht Gott. Wenn er aber will und kann, was allein sich für Gott ziemt, woher kommen dann die Übel und warum nimmt er sie nicht weg?“ [3]

Nach Mackie [4] sind es folgende drei zentrale Aussagen des Theismus, die einander widersprechen: (a) Gott ist allmächtig. (b) Gott ist vollkommen gut. (c) Dennoch gibt es das Übel. Wenn zwei dieser Aussagen wahr sind, ist die dritte notwendig falsch. Wenn Gott allmächtig und vollkommen gut ist, kann es das Übel nicht geben; wenn Gott allmächtig ist und es das Übel gibt, dann ist er nicht vollkommen gut; wenn Gott vollkommen gut ist und es das Übel gibt, dann ist er nicht allmächtig. Dennoch sind alle drei Aussagen wesentlicher Bestandteil der meisten theologischen Positionen. Der Theologe,

[1] Abgekürzt zitierte Literatur: *J. Hick*, Evil and the God of Love, London ²1977 [= *Hick* ²1977]; *J. L. Mackie*, Evil and Omnipotence. In: Mind LXIV, 254 (1955) 200–212 [= *Mackie* 1955]; *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus, Stuttgart 1985 [= *Mackie* 1985]; *A. Plantinga*, God, Freedom and Evil, London 1974 [= *Plantinga*]; *R. Swinburne*, *Evil, the problem of*, in: *T. Honderich* (ed.), The Oxford Companion to Philosophy, Oxford 1995, 254f. [= *Swinburne* 1995]; *R. Swinburne*, Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998 [= *Swinburne* 1998]; *I. Kant* wird zitiert nach Band und Seite der Akademie-Ausgabe. – *Plantinga* 1974 gibt dem ersten Teil des Buches die Überschrift „Natural Atheology“.

[2] *Mackie* 1985, 239 [Übersetzung: F. R.].

[3] *Lactantius*, De ira die 13,19 = Epikur frg., 374 Usener; Übersetzung: *O. Gigon*, Epikur. Von der Überwindung der Furcht, Zürich ²1968, 136.

[4] *Mackie* 1955, 200.

so scheine es, sei gezwungen, an allen dreien festzuhalten, und zugleich könne er nicht an allen festhalten, ohne sich selbst zu widersprechen.

Die angelsächsische Religionsphilosophie hat im Anschluss an eine lange Tradition vor allem zwei Typen von Antworten auf das atheologische Argument entwickelt. Die Free Will-Defence geht zurück auf Augustinus; er will Gott von der Verantwortung für das Übel freisprechen, indem er die Schuld für das Übel Geschöpfen gibt, welche die ihnen von Gott gegebene Freiheit missbraucht haben. Wichtigste Vertreter in der gegenwärtigen Diskussion sind Alvin Plantinga und Richard Swinburne. Die Soul Making-Theodicy beruft sich auf den Kirchenvater Irenäus; sie wird vor allem von John Hick vertreten. Nach dieser Theodizee ist Gott letztlich für alles verantwortlich; er hat ein Universum geschaffen, in dem das Übel unvermeidlich war. Gefragt wird nach dem Gut, welches das Übel rechtfertigt.

I.

Die in der christlichen Tradition dominierende Theodizee sieht den Ursprung des Übels in der Welt in der Freiheit der Geschöpfe. Dass der Mensch ein freies Wesen ist, besagt, dass er eine Kausalität ausüben kann, die nicht wiederum von anderen Ursachen bestimmt wird. Indem die Übel in der Welt der Ursächlichkeit des Menschen zugeschrieben werden, wird Gott von aller Verantwortung für sie freigesprochen. Der biblische Text, auf den diese augustinische Theodizee sich beruft, ist Genesis 3, die Erzählung vom Sündenfall. Der Mensch wurde als vollkommenes Wesen geschaffen, und er hat sich frei für das Böse entschieden.

Für John Hick läuft diese Behauptung auf einen Selbstwiderspruch hinaus. Es sei unmöglich zu denken, dass vollkommen gute Wesen in einer vollkommen guten Welt sündigen. „Zu sagen, dass sie es tun, bedeutet, die Selbsterschaffung des Übels aus dem Nichts zu postulieren."[5] Es müsse bereits vor der Entscheidung einen moralischen Mangel im Menschen oder in seiner Umgebung gegeben haben, der zu einer Versuchung geführt habe, denn die kreatürliche Freiheit könne aus sich und ohne jede Versuchung nicht zur Sünde führen. Dann aber werde diese Theodizee widersprüchlich: Nicht Gott, sondern die freie Entscheidung des Menschen ist Ursache des Übels, aber es ist Gott, der seine Schöpfung so einrichtet, dass der Mensch in Versuchung geführt wird.

Hick greift deshalb auf die Lehre des Kirchenvaters Irenäus aus dem dritten Jahrhundert zurück, wonach der Mensch zwar als personales, aber unvollkommenes Wesen geschaffen wurde, das durch sein Leben und seine Entscheidungen in sich das Bild Gottes entfalten soll. Der Mensch findet sich in einer Welt vor, die naturalistisch und theistisch interpretiert werden kann, und er soll sich frei für Gott entscheiden. Wie muss eine Welt beschaf-

[5] *Hick* ²1977, 250 [Übersetzung: F. R.].

fen sein, in welcher der Mensch sich in dieser Weise frei verwirklichen kann? Wer aus den Übeln in der Welt einen Beweis gegen die Existenz Gottes führe, nehme oft an, der Zweck eines liebenden Gottes müsse es sein, ein hedonistisches Paradies zu schaffen; er denke sich das Verhältnis Gottes zur Welt nach dem Modell eines Menschen, der einen Käfig für ein Haustier baut; wenn er ein guter Mensch sei, werde er das Quartier für seinen Liebling so angenehm und so gesund wie möglich machen. Aber Menschen seien nicht zu denken nach der Analogie von Haustieren, denen das Leben so angenehm wie möglich gemacht werden soll, sondern nach der Analogie von Kindern, die erwachsen werden sollen in einer Umgebung, in der sich die wertvollsten Anlagen der menschlichen Persönlichkeit entfalten können. Die Welt sei nicht nach der Quantität von Lust und Schmerz zu bewerten, sondern danach, ob sie für ihren primären Zweck geeignet ist: „the purpose of soul-making“[6].

Gehen wir einmal von der Voraussetzung aus, die Werte, um die es im soul-making geht, könnten nur durch Schmerz und Leid erreicht werden; bestimmte Übel seien also die logisch notwendige Bedingung, um sie zu verwirklichen. Unter dieser Voraussetzung wären diese Übel kein Einwand gegen die Allmacht Gottes, denn sie findet ihre Grenzen an dem, was logisch möglich ist. Geduld, so könnte man anhand eines Beispiels argumentieren, ist Ertragen von Widerwärtigkeiten, Schmerzen und Leid. In einer Welt, in der es diese Übel nicht gibt, kann es die Tugend der Geduld nicht geben. Dennoch bleiben zwei Fragen offen. Kann man (erstens) mit Recht behaupten, dass es in der Welt ausschließlich Übel gibt, die dadurch gerechtfertigt werden können, dass sie notwendige Bedingung für bestimmte Güter oder Werte sind? Und wird (zweitens) der Preis in jedem Fall durch das zu verwirklichende Gut gerechtfertigt? Oder sind Fälle denkbar, in denen die Höhe des Preises in keinem Verhältnis zu dem zu verwirklichenden Gut steht?

Hick zitiert die Frage des Iwan Karamasoff an seinen Bruder Aljoscha: „Würdest du, wenn du selbst, nehmen wir an, den ganzen Bau der Gesetze für das Menschengeschlecht zu errichten hättest, mit dem Ziel im Auge, zum Schluß alle Menschen glücklich zu machen, ihnen endlich einmal Ruhe und Frieden zu geben, – doch zur Erreichung dieses Zieles müßtest du zuvor unbedingt, als unvermeidliche Vorbedingung zu jenem Zweck, meinethalben nur ein einziges winziges Geschöpfchen zu Tode quälen, sagen wir, dieses selbe Kindchen, das sich mit seinen Fäustchen an die Brust schlug, und auf dessen unvergoltenen Kindertränchen müßtest du diesen Bau errichten, – würdest du dann einwilligen, unter dieser Bedingung der Architekt des Baues zu sein?“[7]

---

[6] Ebd. 259.

[7] *F. M. Dostojewski*, Die Brüder Karamasoff. Zweiter Teil, Fünftes Buch, IV (Übersetzung von *E. K. Rahsin*); vgl. *Hick* ²1977, 385.

Hick antwortet auf „diese schwerwiegendste aller Herausforderungen an einen christlichen Glauben an Gott“ [8] mit dem Begriff des Geheimnisses: Dieses Leben sei eine Pilgerreise zur Himmlischen Stadt, die, solange wir unterwegs sind, ihre wahre Natur nicht zeige, sondern geheimnisvoll zweideutig bleibe, und dieser ihr geheimnisvoller Charakter sei aus der Sicht der irenäischen Theodizee „a necessary aspect of a soul-making or person-making history“ [9]. Diese Worte lassen nur eine Deutung zu: Wesentlich für die irenäische Theodizee ist, dass die Theodizeefrage ein Geheimnis ist, d.h. von der Vernunft nicht beantwortet werden kann. Die philosophische Lösung des Problems besteht also darin, dass das Problem mit den Mitteln der Vernunft nicht gelöst werden kann. Eine Antwort könne allein die christliche Eschatologie geben. Die entscheidende Frage des Theodizeeproblems sei, ob es ein zukünftiges Gut geben könne, das so groß wäre, dass im Rückblick die gesamte menschliche Erfahrung mit allen Höhen und Tiefen bejaht werden könne. Nehmen wir einmal an, dass es ein solches Gut geben kann, und nehmen wir einmal an, der Hinweis auf ein solches Gut wäre auch eine Antwort auf die Anfrage von Iwan Karamasoff, so bliebe dennoch folgender Einwand: Der Hinweis auf die christliche Eschatologie ist eine theologische Antwort. Das Argument für die Nichtexistenz Gottes aus dem Übel würde also mit Hilfe einer theologischen Prämisse widerlegt. Eine solche Entgegnung ist aber offensichtlich zirkulär; ein Argument gegen die Existenz Gottes wird beantwortet mit einem Argument, das die Existenz Gottes nicht beweist, sondern voraussetzt.

II.

Die Theodizee mit Hilfe der Willensfreiheit ist diesem Einwand nicht ausgesetzt. Sie ist, so urteilt Mackie, „der einzige Lösungsversuch des Problems des Übels, der eine gewisse Aussicht auf Erfolg verspricht“ [10]. Das Leid von Kindern, von dem Iwan Karamasoff spricht, ist nicht eine „unvermeidliche Vorbedingung“ für die Vollkommenheit und das Glück der Menschheit; es kann Gott nicht angelastet werden, sondern es wird durch den freien Willen von Menschen verursacht. Die Free Will-Defence kann Übel zulassen, die nicht notwendige Mittel für ein Gut höherer Ordnung sind.

Eine Welt, so argumentiert diese Theodizee, in der es Geschöpfe gibt, die sittlich gut handeln können, ist unter sonst gleichen Umständen besser als eine Welt, in der es solche Geschöpfe nicht gibt. Nun kann Gott keine Geschöpfe schaffen, die sittlich gut handeln können, ohne zugleich Geschöpfe zu schaffen, die sittlich schlecht handeln können, denn sittlich gut handeln können nur Geschöpfe, welche auch die Fähigkeit haben, sittlich schlecht

[8] *Hick* ²1977, 386 [Übersetzung: F. R.].
[9] Ebd. 386.
[10] *Mackie* 1985, 247 [Übersetzung: F. R.].

zu handeln, d.h. die frei sind, das sittlich Gute und das sittlich Schlechte zu tun. Gott kann auch nicht Geschöpfe schaffen, welche die Freiheit zum sittlich Guten und zum sittlich Schlechten haben und zugleich diese Geschöpfe dazu bestimmen, nur das sittlich Gute zu tun beziehungsweise sie daran hindern, das sittlich Schlechte zu tun. Auf diese Weise würde er sich selbst widersprechen; er würde Geschöpfe schaffen, die frei sind und sie zugleich daran hindern, von ihrer Freiheit Gebrauch zu machen. Er wollte eine Welt, in welcher es das sittlich Gute gibt, und er würde zugleich das sittlich Gute, das nur in Freiheit verwirklicht werden kann, verhindern. Einige Geschöpfe haben von ihrer Möglichkeit, das sittlich Schlechte zu tun, Gebrauch gemacht, und so physische Übel in der Welt verursacht. Ihre Handlung und deren Folgen können Gott nicht angelastet werden, weil sie von Geschöpfen verursacht wurden, die nicht wiederum durch andere Ursachen bestimmt wurden. Dass Geschöpfe sittlich schlecht handeln, ist kein Einwand gegen Gottes Allmacht. Gott kann nichts bewirken, was logisch unmöglich ist. Er hätte keine Welt schaffen können, in der es das sittlich Gute, aber nicht das sittlich Schlechte gibt. Gegen diese Argumentation lassen sich drei Einwände erheben.

1. Der erste Einwand richtet sich gegen den Freiheitsbegriff, der dieser Theodizee zugrunde liegt. Die Free Will-Defence setzt, um Kants Terminologie zu gebrauchen, transzendentale Freiheit voraus, „d.i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen verläuft, von selbst anzufangen“[11]. Sie ist das Vermögen der Person, sich selbst in der Weise zu bestimmen, dass diese Selbstbestimmung ein absoluter Anfang ist, der seinerseits nicht mehr von etwas anderem bestimmt ist. Die Free Will-Defence wird hinfällig, wenn man die Geltung dieses Freiheitsbegriffs bestreitet und stattdessen einen Kompatibilismus, d.h. einen komparativen oder psychologischen Freiheitsbegriff vertritt. Danach ist eine Entscheidung oder Handlung frei, wenn „der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt“[12], d.h., wenn sie durch unsere eigenen Neigungen und Vorstellungen verursacht ist, die aber ihrerseits wiederum im kausalen Gesamtzusammenhang der Natur stehen. Geht man von diesem kompatibilistischen Freiheitsbegriff aus, dann müssen die sittlich schlechten Entscheidungen des Menschen Gott als dem Urheber der Natur zugerechnet werden. Auf diese Kontroverse kann hier nicht eingegangen werden; worauf es ankommt ist, auf eine Voraussetzung der Free Will-Defence hinzuweisen.

2. Ein zweiter Einwand verweist auf die nicht vom Menschen verschuldeten physischen Übel, z.B. Naturkatastrophen oder nicht vom Menschen verursachte Krankheiten. Plantinga[13] beantwortet diesen Einwand mit einer

[11] *I. Kant*, KrV A, 446.
[12] Vgl. *I. Kant*, KpV V, 96.
[13] Vgl. *Plantinga* 1974, 58.

modifizierten Free Will-Defence. Diese physischen Übel seien von Satan und seinen Kohorten verursacht. Satan sei ein mächtiger übermenschlicher Geist, den Gott zusammen mit anderen Engeln lange vor dem Menschen erschaffen habe. Im Unterschied zu den meisten anderen Engeln habe Satan sich gegen Gott aufgelehnt und so viel Unheil wie möglich angerichtet. Ursache des physischen Übels sei also das freie Handeln übermenschlicher Geister. Wie bei der Erschaffung des Menschen gelte auch hier: Eine Welt, in der es übermenschliche Geistwesen gibt, die sich frei für das Gute entscheiden können, sei besser als eine Welt, in der es sie nicht gibt. Gott könne aber keine freien Geistwesen schaffen, die nicht die Möglichkeit hätten, sich auch für das sittlich Schlechte zu entscheiden.

Wie gegen Hicks eschatologische Theodizee, so lässt sich auch gegen Plantingas Erklärung des natürlichen Übels einwenden, es handle sich um eine theologische Antwort. Dass Gott übermenschliche freie Geistwesen geschaffen hat, wissen wir allenfalls aus einer bestimmten theologischen Tradition. Der Kritiker würde fragen, welche Gründe wir anführten, um die Existenz solcher Geistwesen anzunehmen; er könnte behaupten, es handle sich um eine Ad-hoc-Hypothese des Theisten, die ausschließlich dazu diente, den Einwand gegen die Existenz Gottes aus dem physischen Übel zu entkräften.

Plantinga antwortet auf diesen Einwand mit der Unterscheidung zwischen einer „Theodizee" *(theodicy)* und einer „Verteidigung" *(defence)*[14]. Der Vertreter einer Theodizee, wie z.B. Augustinus, hält die Aussage, dass das physische Übel durch freie übermenschliche Geistwesen verursacht wurde, für wahr: dass Satan und seine Kohorten das physische Übel in der Welt verursacht haben, ist für ihn eine Tatsache. Der Vertreter einer Verteidigung hält die Aussage, dass das physische Übel durch freie übermenschliche Geistwesen verursacht wurde, für logisch möglich, d.h., er ist der Auffassung, dass diese Aussage nicht in sich logisch widersprüchlich ist. Er behauptet jedoch nicht, dass sie wahr ist. Der Vertreter einer Theodizee behauptet, dass Gott diesen bestimmten Grund, das Übel zuzulassen, gehabt *hat* und dass das Übel durch diesen Grund gerechtfertigt wird; der Vertreter einer Verteidigung behauptet, dass Gott diesen Grund gehabt haben *kann* und dass das Übel durch diesen Grund gerechtfertigt werden könnte. Auf die entscheidende Frage, ob wir zur Widerlegung des Arguments für die Nichtexistenz Gottes aus dem Übel eine Theodizee brauchen oder ob eine Verteidigung ausreicht, wird weiter unten (unter III) eingegangen. Worauf es im vorliegenden Zusammenhang ankommt, ist, dass der Vertreter einer Verteidigung theologische Gründe anführen darf. Er braucht nicht zu zeigen, dass die Aussagen, die er als Gründe anführt, wahr sind; die einzige Forderung, welcher er gerecht werden muss, ist die innere Nichtwidersprüchlichkeit seiner Aussagen.

[14] *Plantinga* 1974, 27f.; 58.

Swinburne ist der Auffassung, dass die Free Will-Defence die nicht durch den Menschen verursachten physischen Übel nicht erklären kann und deshalb der Ergänzung durch das Argument der höheren Güter *(higher-order-goods defence)* bedarf[15]. Ein physisches Übel, so beschreibt Swinburne dessen Struktur[16], etwa ein körperlicher Schmerz, gibt dem, der es erleidet, die Gelegenheit zu einer Entscheidung: Er kann es in Geduld ertragen, oder er kann sein Los beklagen. Sein Freund kann wählen, ob er Mitleid mit dem Leidenden zeigen oder ob er sich ihm gegenüber kalt und herzlos verhalten soll. Ohne das physische Übel des Schmerzes wären diese Wahlsituationen nicht gegeben. Swinburne räumt ein, dass es keine Garantie dafür gebe, dass auf den Schmerz mit guten Handlungen geantwortet werde, aber er betont, dass der Schmerz Gelegenheit zu guten Taten gebe. Die guten oder schlechten Handlungen im Angesicht des physischen Übels seien selbst wiederum eine Gelegenheit für eine weitere Entscheidung hinsichtlich einer guten oder schlechten Einstellung gegenüber den vorhergegangenen Handlungen. Wenn ich mein Leiden geduldig trage, dann kann der andere wählen, ob er mich ermutigen oder mich auslachen soll; wenn ich mein Schicksal beklage, kann der andere mich durch Wort und Beispiel über den Wert der Geduld belehren.

> It is a great good for the agent if he can help someone who needs help [...] God does a great good for us if he gives us such opportunity. He can only do this by building a world in which natural processes ensure that by our actions we can bring benefits to others which they cannot easily secure in any other way.[17]

Aber ist tatsächlich jedes physische Übel für die, welche davon betroffen sind, eine Gelegenheit, menschlich zu reifen? Welche Haltung ist erforderlich, damit ein Mensch an einem Übel, das ihm zustößt, reifen kann? Setzt dies nicht bereits einen Glauben voraus? Wie kommt ein Mensch angesichts des Übels zu einem Glauben? Gibt es nicht auch Übel, welche die menschlichen Kräfte übersteigen? Die Naturordnung ist kein weiser Erzieher, der weiß, was er seinen Zöglingen zumuten kann und wo er sie überfordert. Oder gibt es nicht auch Übel, die von ihrem Wesen her einen Reifungsprozess ausschließen? Wie ist es mit einem Kind, das Opfer einer Naturkatastrophe wird und unter Qualen sterben muss? Kann man in jedem Fall sagen, dass das Endstadium einer Krankheit, etwa eines Krebsleidens, noch eine Gelegenheit zum menschlichen Reifen ist? Könnte man hier antworten, dass die Angehörigen und Freunde durch das Leiden dieses Menschen reifen? Würde man damit nicht den leidenden Menschen zu einem Mittel machen? Und stellt jede Notlage eine Gelegenheit dar, anderen Menschen zu helfen? Gibt es nicht Katastrophen, die alle Möglichkeiten der Hilfe und der persönlichen Anteilnahme übersteigen? Auch an die Higher-order-goods

[15] „Theodicy needs one or more further defences to explain why God allows evil of kinds for which humans are not responsible": *Swinburne* 1995, 255.
[16] Vgl. *Swinburne* 1998, 162.
[17] Ebd. 167.

Defence lässt sich die Frage von Iwan Karamasoff stellen, ob die Qualen eines Kindes, die in diesem Fall durch Naturereignisse verursacht sind, durch ein höheres Gut gerechtfertigt werden können. Diese und ähnliche Fragen hat Swinburne offensichtlich im Auge, wenn er schreibt: „The crux of the problem is whether such defences are adequate for dealing with the kinds and amount of evil we find around us." [18]

Swinburne geht ein auf Plantingas Unterscheidung zwischen *theodicy* und *defence*.

> I thus understand by a ‚theodicy' not an account of God's actual reasons for allowing a bad state to occur but an account of his possible reasons (i. e. reasons which God has for allowing the bad state to occur, whether or not those are the ones which motivate him). [19]

Nach dieser Definition deckt sich Swinburnes Begriff der Theodizee weitgehend mit Plantingas Begriff der *defence*. [20] Davon ist jedoch die Frage zu unterscheiden, ob Swinburnes Vorgehen dieser Definition entspricht. Nennt er mögliche oder tatsächliche Gründe dafür, weshalb Gott das physische Übel zugelassen hat?

Für jedes Übel, so behauptet Swinburne, trifft es zu, „dass Gott dadurch, dass er es zulässt, ein Gut möglich macht, das er nicht hätte möglich machen können, ohne es (oder einen gleich schlechten Zustand) zuzulassen" [21]. Gott macht durch das physische Übel als notwendige Bedingung eine sittlich gute Entscheidung möglich; ob sie verwirklicht wird, hängt vom Menschen ab. Das Gut, um dessentwillen Gott das physische Übel als notwendige Bedingung zulässt, ist die Möglichkeit einer sittlich guten Entscheidung. Ist dieses Gut, d.h. diese Möglichkeit, ein *möglicher* Grund, weshalb Gott das physische Übel zulässt, oder ist es der *tatsächliche*, d.h. der Gott motivierende Grund? Das Gut der Möglichkeit einer sittlich guten Entscheidung angesichts des physischen Übels ist durch die Existenz des physischen Übels verwirklicht. Aber kann es, wenn es verwirklicht ist, nur ein *möglicher* Grund sein, weshalb Gott das Übel zugelassen hat, oder muss es dann nicht der wirkliche, Gott motivierende Grund sein?

Swinburne behauptet, jedes physische Übel sei ein notwendiges Mittel für ein höheres Gut. Dass der allmächtige Gott Übel in der Welt zulässt, wird dadurch gerechtfertigt, dass ausschließlich auf diesem Weg höhere Güter verwirklicht werden können. Wir können von einer *teleologischen* Theodizee sprechen. Das physische Übel wird zum notwendigen Mittel für ein höheres Gut: Damit erhält es selbst einen Wert.

Demgegenüber ist Plantingas Theodizee des physischen Übels eine *kausale* Theodizee; das physische Übel wird auf die sittlich schlechte Entschei-

---

[18] *Swinburne* 1995, 255.

[19] *Swinburne* 1998, 15.

[20] Zu dem im vorliegenden Zusammenhang nicht relevanten Unterschied siehe ebd. 15, Anmerkung 8.

[21] Ebd. 217 [Übersetzung: F. R.].

dung als seine es bewirkende Ursache zurückgeführt. Auch diese Theorie schließt nicht aus, dass das physische Übel eine Entscheidungssituation schafft, die ohne es nicht gegeben wäre, aber sie rechtfertigt das Übel nicht durch das Gut der Möglichkeit zur sittlich guten Entscheidung. Im Unterschied zur teleologischen macht die kausale Theorie das physische Übel nicht zu einem Gut. Indem sie das moralische Übel als dessen Ursache nennt, macht sie deutlich, dass auch das physische Übel nicht sein soll; sie nimmt ihm nichts von seiner Negativität. Wie die teleologische, so behauptet auch die kausale Theodizee eine Beziehung zwischen dem physischen Übel und einem höheren Gut. Aber während in der teleologischen Theorie das physische Übel notwendiges Mittel zu einem höheren Gut ist, sieht die kausale Theorie es als dessen Folge. Wenn Gott freie Wesen schafft, ist damit die Möglichkeit der sittlich schlechten Entscheidung und folglich die Möglichkeit, physisches Übel zu verursachen, gegeben: Gott nimmt das physische Übel als mögliche Folge der Freiheit seiner Geschöpfe in Kauf.

3. Das führt uns zum dritten Einwand gegen die Free Will-Defence: Kann Gott freie Geschöpfe nur um den Preis des moralischen und physischen Übels schaffen? Hätte er nicht freie Geschöpfe schaffen können, die sich immer nur für das Gute entscheiden?

Wenn Gott, so argumentiert Mackie, „die Menschen so gemacht hat, dass sie in ihren freien Entscheidungen manchmal vorziehen, was gut ist, und manchmal, was schlecht ist, warum konnte er die Menschen nicht so gemacht haben, dass sie immer frei das Gute wählen“ [22]? Wenn es logisch nicht unmöglich sei, dass die Menschen bei einer oder mehreren Gelegenheiten frei das Gute wählen, dann könne es logisch nicht unmöglich sein, dass sie es bei jeder Gelegenheit wählen. Wenn darauf entgegnet werde, „dass das Treffen von einigen falschen Entscheidungen für Freiheit logisch notwendig ist“ [23], dann bedeute ‚Freiheit‘ hier völlige Zufälligkeit oder Indeterminiertheit, d.h., die Entscheidungen und Handlungen eines Menschen könnten nur frei sein, wenn sie nicht durch seinen Charakter determiniert sind; nur unter dieser Voraussetzung sei Gott nicht für die Handlungen des Menschen verantwortlich. Aber wenn Freiheit Zufälligkeit sei, wie könne sie dann das wichtigste Gut sein? „Welcher Wert oder welches Verdienst wären in freien Entscheidungen, wenn diese zufällige Handlungen wären, die nicht durch die Natur des Handelnden determiniert wären?“ [24]

Freiheit, um damit das kritische Gespräch zu beginnen, bedeutet nicht Zufälligkeit. Sie besteht nicht darin, *dass* man sich einmal für das Gute und ein anderes Mal für das Schlechte *entscheidet*, sondern darin, dass man sich für das Gute oder für das Schlechte entscheiden *kann*; sie ist also eine Fähigkeit oder ein Vermögen. Eine freie Entscheidung ist nicht Produkt des Zu-

[22] *Mackie* 1955, 209; vgl. *Mackie* 1985, 263 f.; 274 f. [Übersetzung: F. R.].
[23] *Mackie* 1955, 209 [Übersetzung: F. R.].
[24] Ebd.

falls, sondern sie ist von Gründen oder Motiven bestimmt. Eine freie Entscheidung wird zugerechnet, was voraussetzt, dass die Person, welche die Entscheidung trifft, Ursprung der Entscheidung ist. Die Entscheidung könnte nicht zugerechnet werden, wenn die Person in ihrer Entscheidung von anderen Ursachen determiniert wäre. Zurechnung setzt voraus, dass die Person auch anders hätte handeln können. Das Freiheitsproblem ergibt sich aus zwei Aussagen: (a) Freie Entscheidungen sind durch Gründe oder Motive bestimmt. (b) Freie Entscheidungen werden zugerechnet. Wenn Entscheidungen zugerechnet werden, d. h. wenn die sich entscheidende Person die letzte, nicht wiederum von anderen Ursachen bestimmte Ursache ihrer Entscheidungen ist, und wenn Entscheidungen durch Gründe oder Motive bestimmt werden, dann folgt daraus, dass es wiederum durch eine nicht determinierte Entscheidung der Person bedingt ist, durch welche Gründe oder Motive sie sich bestimmen lässt, und für diese Entscheidung lassen sich dann nicht wiederum Gründe anführen.[25]

Der Wert der sittlichen Entscheidung besteht darin, dass die Person sich für das Gute entscheidet. *Dass* sie sich *entscheidet*, besagt: Sie hätte sich auch anders, für das Schlechte, entscheiden können. Der Wert der sittlichen Entscheidung besteht also darin, dass die Person sich für das Gute entscheidet, obwohl sie sich auch für das Schlechte hätte entscheiden können. Die freien Entscheidungen, so behauptet Mackie, könnten nur dann einen Wert haben, wenn sie durch die Natur des Handelnden determiniert wären. Aber wodurch, so ist zu fragen, erhält die Natur des Handelnden ihren Wert? Ursprung des Werts kann nur das in der Entscheidung intendierte Gute sein. Die Entscheidung ist also Ursache für den Wert des Charakters und nicht der Charakter für den Wert der Entscheidung.

Was folgt daraus für das Theodizeeproblem? Freiheit ist die Fähigkeit oder das Vermögen, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden. Nach diesem Freiheitsbegriff ist es unmöglich, dass Gott ein freies Wesen schafft, das sich nur für das Gute entscheiden kann. Es ist durchaus möglich, dass ein solches Geschöpf sich immer für das Gute entscheidet. Aber wie das Geschöpf sich entscheidet, ist Sache des Geschöpfes; es hat die Fähigkeit, sich für das Gute ebenso wie für das Schlechte zu entscheiden. Gott kann kein freies Geschöpf schaffen, das sich nicht für das Schlechte entscheiden *kann*.

Dagegen vertritt Mackie den kompatibilistischen Freiheitsbegriff, nach dem Determinismus und Willensfreiheit miteinander vereinbar sind.

> Der Determinist behauptet, alle Entscheidungen des Menschen seien das Ergebnis dessen, was er vorgängig zu ihnen ist; spricht der Determinist einem Menschen Freiheit zu, so bestreitet er damit nur, dass dieser äußeren Zwängen unterliegt, die seine Entscheidungen von anderen Faktoren als seinem Wesen abhängig machen.[26]

[25] Vgl. *I. Kant*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI, 23–25.
[26] *Mackie* 1985, 284 [Übersetzung: F. R.].

Nach diesem Freiheitsbegriff könnte Gott einen Menschen schaffen, der immer und bei jeder Gelegenheit das Gute tut, weil er durch sein Wesen dazu determiniert wäre. Der Streit um die Free Will-Defence führt also zur Kontroverse zwischen den Kompatibilisten und Indeterministen oder Libertarianisten.

Aber könnte Mackie seinen Einwand nicht auch auf der Grundlage des libertarianistischen Freiheitsbegriffs vertreten? Hätte Gott nicht Wesen erschaffen können, die, in der Terminologie Kants, einen vollkommen guten Willen haben, d.h. einen Willen, der „von selbst, nach seiner subjektiven Beschaffenheit, nur durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden kann“[27]? Das führt zu der spekulativen Frage, ob ein endliches, geschaffenes Wesen einen solchen vollkommenen Willen haben kann, oder ob der Wille eines endlichen Wesens als solcher ein Wille ist, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach durch die Vorstellung des Guten nicht notwendig bestimmt wird. Thomas von Aquin[28] ist der Auffassung, dass jede vernünftige Kreatur (also auch die Engel), wenn sie allein in ihrer Natur betrachtet wird, sündigen kann. Kant legt die Antwort nahe, dass ein endliches Wesen als solches nach Glückseligkeit strebt und deshalb auch von Neigungen affiziert wird.[29] Danach wäre also der Begriff eines geschaffenen Vernunftwesens, das einen heiligen Willen hat, in sich widersprüchlich, und Gott könnte folglich ein solches Wesen nicht schaffen.

III.

Schauen wir auf den Gang unserer Überlegungen zurück. Die natürliche Atheologie behauptet: Die Tatsache des Übels widerspricht dem Gottesbegriff des Theismus, und sie zeigt folglich, dass Gott nicht existieren *kann*. Die drei einander widersprechenden Aussagen des Theismus sind: (a) Gott ist allmächtig. (b) Gott ist vollkommen gut. (c) Dennoch gibt es das Übel. Die Beweislasten sind folgendermaßen verteilt: Der Atheist muss einen Unmöglichkeitsbeweis führen; er muss zeigen, dass das Übel mit der vollkommenen Güte Gottes nicht vereinbart werden *kann*. Der Theist muss eine *Möglichkeit* aufzeigen, wie die Tatsache des Übels mit der vollkommenen Güte Gottes vereinbar ist. Folglich bleibt es ihm überlassen, ob er philosophisch oder theologisch argumentiert; das einzige, was der Atheist von ihm verlangen kann, ist, dass er widerspruchsfrei argumentiert. Der Streit geht nicht um die Frage, ob Gott existiert, sondern darum, ob die Existenz Gottes logisch möglich ist.

Es ist zu unterscheiden zwischen dem moralischen Übel, d.h. der sittlich schlechten Entscheidung, und dem physischen Übel, d.h. dem Schädlichen

[27] *I. Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 414.
[28] S.th. I q.63 a.1.
[29] Vgl. *Kant*, KpV, V, 110.

und dem Schmerzhaften. Das physische Übel kann durch das moralische Übel oder durch das Naturgeschehen verursacht sein.

Die Tatsache des moralischen und des dadurch verursachten physischen Übels ist kein Einwand gegen die vollkommene Güte Gottes, denn Gott ist nicht Ursache dieses Übels. Gott kann kein freies Geschöpf schaffen, das nicht die Fähigkeit hätte, sich auch für das sittlich Schlechte zu entscheiden. Gott könnte das moralische Übel also nur um den Preis vermeiden, dass er keine freien Geschöpfe schafft oder dass er Geschöpfe schafft, die nur im Sinn des kompatibilistischen, aber nicht des indeterministischen Freiheitsbegriffs frei sind. Aber unter der Voraussetzung, dass der sittliche Wert der höchste Wert ist, wäre eine solche Schöpfung eine sinnlose Schöpfung, und es ist zu fragen, ob Gott eine Schöpfung schaffen könnte, die keinen Sinn hat.

Wie aber steht es mit dem nicht vom Menschen verschuldeten, sondern durch das Naturgeschehen verursachten physischen Übel? Plantinga bringt eine theologische Lösung, eine modifizierte Free Will-Defence. Das physische Übel ist Folge der sittlich schlechten Entscheidung übermenschlicher freier Geschöpfe. Diese Lösung ist in sich konsistent, und sie zeigt, dass das Übel in der Welt sich mit der vollkommenen Güte Gottes ohne Widerspruch vereinbaren lässt. Gott kann solche Geschöpfe schaffen, und es ist möglich, dass er einen Grund hatte, sie zu erschaffen, obwohl er wusste, das sie physisches Übel verursachen können. Damit ist eine Möglichkeit gezeigt, wie die zentralen Aussagen des Theismus logisch miteinander vereinbar sind, und das Argument der natürlichen Atheologie ist somit widerlegt.

Aber wie steht es mit der Möglichkeit einer *philosophischen* Widerlegung des atheologischen Arguments? Kant hat in seiner Schrift von 1791 den Anspruch erhoben, das Misslingen aller philosophischen Versuche der Theodizee zu zeigen. Die Möglichkeit einer theologischen Theodizee bleibt damit offen, und wir können Kants Schrift, insofern sie eine Auslegung des Buches Hiob ist, als eine solche lesen. Was uns hier interessiert, ist jedoch nicht Kants Kritik an der philosophischen Theodizee, sondern die Frage, ob seine Argumente auch eine *philosophische* Kritik der natürlichen Atheologie erlauben.

Der Begriff von Gott, so die These der zweiten *Kritik*, gehört ursprünglich nicht zur Metaphysik oder spekulativen Philosophie, sondern zur Moral.[30] Kann man mit dem Übel in der Welt gegen die Konsistenz dieses Gottesbegriffs argumentieren? Kant unterscheidet zwischen der Kunstweisheit Gottes, von der uns die spekulative Vernunft einen Begriff vermittelt, und der moralischen Weisheit Gottes, deren Begriff uns in unserer eigenen gesetzgebenden praktischen Vernunft gegeben ist. „Aber von der Einheit in der Zusammenstimmung jener Kunstweisheit mit der moralischen Weisheit in einer Sinnenwelt haben wir keinen Begriff; und können auch zu demselben nie zu gelangen hoffen."[31]

[30] Ebd. V, 138–140.

[31] *I. Kant*, Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee VIII, 263.

Die Theodizee des Buches Hiob besteht darin, dass Hiob seiner Unwissenheit überführt wird; Hiobs Zweifel werden dadurch aufgelöst, dass er seine Unwissenheit erkennt und eingesteht. Hick und Swinburne sehen im physischen Übel ein notwendiges Mittel für höhere Güter und Werte; auf diesem Weg wollen sie zeigen, dass Gottes Kunstweisheit und seine moralische Weisheit übereinstimmen; Kant lehnt zusammen mit dem Buch Hiob solche Versuche ab.

Wenn wir aber keinen Begriff von der Zusammenstimmung der Kunstweisheit Gottes mit seiner moralischen Weisheit haben, dann können wir auch nicht mit dem physischen Übel gegen die Konsistenz des Gottesbegriffes argumentieren. Wo aus logischen Gründen die Frage nach der Konsistenz nicht gestellt werden kann, kann aus eben diesen Gründen auch keine Inkonsistenz aufgewiesen werden. Der Gottesbegriff hat seinen ursprünglichen Sitz in der praktischen Philosophie; dort ist seine Konsistenz gesichert. Der Begriff von Gott als ein moralisches und weises Wesen ist uns durch die praktische Vernunft vor aller Erfahrung gegeben. Aber wie die Welt, so wie wir sie durch die Erfahrung kennen, sich zur moralischen Weisheit Gottes verhält, ob die Zweifel, welche sich aus der Erfahrung des Übels in dieser Welt gegen die moralische Weisheit Gottes erheben, berechtigt sind oder nicht, ob das Übel mit der moralischen Weisheit Gottes vereinbar ist oder ob es ihr widerspricht: das zu erkennen übersteigt die Grenzen unserer Vernunft. Die Antwort des Buches Hiob auf den Einwand, das Übel in der Welt widerspreche der vollkommenen Güte und Allmacht Gottes, ist, dass Hiob seiner Unwissenheit überführt wird; die Antwort der Philosophie lautet, „daß unsere Vernunft zur Einsicht des Verhältnisses, in welchem eine Welt, so wie wir sie durch Erfahrung immer kennen mögen, zu der höchsten Weisheit stehe, schlechterdings unvermögend sei“[32]. Damit ist jedoch eine theologische Lösung im Sinne einer ‚Verteidigung?‘ *(defence)*, die eine logisch mögliche Vereinbarkeit aufzeigt, nicht ausgeschlossen.

[32] Ebd.

ThPh 82 (2007) 174–185

Unmetaphysische Metaphysik

Was kann die Religionsphilosophie von dem Heidegger nach der „Kehre“[1] lernen?

Von Martin Wendte

Mit den Namen von Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida und Jean-Luc Marion in Frankreich sowie Richard Rorty und Merold Westphal in den USA sind einige der interessantesten philosophischen, religionsphilosophischen und theologischen Debatten der Gegenwart verbunden. Ihnen allen ist gemeinsam, dass sie sich in die Wirkungsgeschichte Heideggers und besonders in die seiner Metaphysikkritik einordnen.[2] Das Interesse so ver-

[1] Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es nicht möglich, den gegenwärtig ausgetragenen Streit um die Frage, ob es eine, zwei oder etwa gar keine Kehre im Denken Heideggers gegeben hat, aufzuarbeiten (siehe dazu zusammenfassend *D. Thomä*, Stichwort Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe? in: *Ders.* [Hg.], Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart 2005, 134–141). Vielmehr wird der Begriff in pragmatischer Absicht verwendet und dazu in zweifacher Hinsicht näher bestimmt. In chronologischer Hinsicht soll er anzeigen, dass die im Folgenden bedachten Texte nach 1927 entstanden sind. Inhaltlich wird zum Zweck einer ersten Verständigung die nachstehende Bestimmung dieser Texte auch deshalb ausgewählt, weil sie für das Folgende relevant ist. Dann kann mit *J. Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1988, 183, festgehalten werden, dass sich die Kehre dadurch auszeichnet, dass das Seinsereignis selbst „mit dem Attribut des Wahrheitsgeschehens ausgestattet“ wird; siehe dazu auch schon *E. Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, Berlin 1967, 382, und unten, II. Als wichtige Belegstelle ist etwa auf *M. Heidegger*, Die Kehre, in: GA 79, 72–74, zu verweisen (zur Orientierung werden hier und im Folgenden die Texte Heideggers nicht nur nach den entsprechenden Bänden der Gesamtausgabe: *M. Heidegger*, Gesamtausgabe, Frankfurt am Main 1975 ff. [abgekürzt: GA], oder, wo diese noch nicht erschienen sind, anhand anderer Werke zitiert, sondern zudem jeweils mit dem Titel des zitierten Aufsatzes, Vortrages oder der Vorlesung).

[2] Zusammenfassende Informationen über die gegenwärtige Debatte um den Einfluss Heideggers auf die oben genannten Denker liefern die entsprechenden Artikel in: *Thomä*, Heidegger-Handbuch (Anm. 1). Einen kritischen und instruktiven Überblick über Heideggers Wirkung seit den 1980ern bietet auch *H. Brunkhorst*, Adorno, Heidegger und die Postmoderne, in: *S. Blasche [u. a.]* (Hgg.), Martin Heidegger: Innen- und Außenansichten, Frankfurt am Main 1989, 313–338. Dass die oben genannten Philosophen auch für die Theologie interessant sind, liegt spätestens nach der „theologischen Kehre der französischen Phänomenologie“ auf der Hand; siehe dazu *D. Janicaud*, Le tournant théologique de la phénoménologie française, Combas 1991. Da Merold Westphal in dem Heidegger-Handbuch keine Erwähnung findet, sei der Titel desjenigen seiner Bücher genannt, das in dem hier diskutierten Zusammenhang von besonderem Interesse ist: *M. Westphal.*, Transcendence and Self-Transcendence. On God and the Soul, Indiana, 2004, v. a. 15–40. Nur am Rande sei erwähnt, dass die Rezeption Heideggers bei Jean-Luc Marion besondere Aufmerksamkeit verdienen sollte. Das liegt nicht nur an der großen gegenwärtigen Popularität Marions im Allgemeinen, und im Besonderen an seinem Versuch, in überbietendem Anschluss an Heidegger eine unmetaphysische Gotteslehre zu entwerfen, siehe dazu: *Ders.*, God without Being, Chicago 1991, dort vor allem die Auseinandersetzung mit Heidegger auf 53–107, sondern das liegt auch darin begründet, dass Marion von Heidegger dasjenige Strukturmoment übernimmt, das ich im Folgenden an Heidegger kritisieren werde. Auch Marion meint, der Wahrheit (und Gott) darin zu entsprechen, dass er die Aktivität des Menschen möglichst minimiert. Damit gerät er in ähnliche Aporien, wie sie von mir im Fließtext unter III. bei Heidegger namhaft gemacht werden; siehe zu dieser Kritik an Marion *F. Lohmann*, Subjektivität und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions, in: *I. U. Dalferth/Ph. Stoellger*, Krisen der Subjektivität, Tübingen 2005, 361–391.

schiedener Denker an Heideggers Metaphysikkritik wird am ehesten verständlich, wenn man sich zuerst die funktionale Bestimmung von Heideggers Metaphysikbegriff vergegenwärtigt. So sieht Heidegger, dass die historischen Verfasstheiten von Gesellschaften jeweils durch ein gemeinsames Vorverständnis dessen, was das Seiende und die Wahrheit ist, „durchherrscht“[3] sind. Dieses Vorverständnis bestimmt diejenigen Möglichkeitsräume, innerhalb derer gehandelt werden kann. Wird es selbst bedacht, so wird es als Metaphysik explizit. Entsprechend ist der das gesamte Abendland beherrschende, seit der Neuzeit zur Weltherrschaft gelangte technische Weltzugriff[4] in seinem Wesen von der abendländischen Metaphysik dominiert. Wenn man bedenkt, dass sich die Vernutzung aller Lebensbereiche samt ihrer für die Philosophie wie für die Theologie bedrängenden Folgen nach Heideggers Tod noch verstärkte, so wird begreiflich, warum Heidegger auch heute noch als ein ebenso weitsichtiger wie tiefsinniger Gesprächspartner geschätzt wird.

Dies gilt umso mehr, wenn an das Wort Heideggers erinnert wird, das lautet: „Alles Große aber kann nur groß anfangen. Sein Anfang ist sogar immer das Größte“.[5] Wohnt diesem Wort Wahrheit inne, so erscheint es sinnvoll zu sein, durch Rückgriff auf den großen Anfang der Metaphysikkritik und damit durch Rückgriff auf Heidegger selbst einen Beitrag zu den gegenwärtigen Debatten zu leisten. Daher wird im Folgenden der Metaphysikbegriff Heideggers nach der Kehre diskutiert. Dabei wird zum einen in allen Abschnitten ein besonderes Gewicht auf das mit dem Metaphysikbegriff einhergehende Wahrheitsverständnis gelegt, da das jeweilige Wahrheitsverständnis und der jeweilige Metaphysikbegriff einander entscheidend beeinflussen. Zum anderen werden an den einschlägigen Stellen nicht nur die philosophischen, sondern auch einige religionsphilosophische und theologische Konsequenzen des Verhandelten namhaft gemacht. Denn die Verbindung dieser Dimensionen sieht Heidegger im Metaphysikbegriff grundgelegt. So definiert Heidegger in materialer Hinsicht die Metaphysik zuerst mit der Tradition als „die Frage nach dem Seienden als solchen und im Ganzen“[6]. Diese Bestimmung aber beinhaltet, dass die Metaphysik onto-theologisch verfasst ist, da mit dem Seienden als solchen in seiner Allgemeinheit das Thema der Ontologie, mit dem Seienden im Ganzen aber das Thema der Theologie berührt ist.[7]

Unter Einbeziehung dieser verschiedenen Aspekte beginnt die Argumentation mit einer kurzen Rekonstruktion einiger materialer Aspekte des

---

[3] *M. Heidegger*, Die Zeit des Weltbildes, in: GA 5, 75.

[4] Siehe dazu grundlegend *M. Heidegger*, Die Frage nach der Technik, in: GA 7, 9–40.

[5] *M. Heidegger*, Einführung in die Metaphysik, GA 40, 18.

[6] *M. Heidegger*, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: *Ders.*, Identität und Differenz, Stuttgart 1957 (im Folgenden: ID), 45. Diese Bestimmung wurde bereits in der Freiburger Antrittsvorlesung von *M. Heidegger*, Was ist Metaphysik?, in: GA 9, 118, angeführt.

[7] Siehe dazu *Heidegger*, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: ID, 49f.

Heideggerschen Metaphysikbegriffs (I.). Dabei wird nicht nur der metaphysische Wahrheitsbegriff mit dargestellt, sondern auch einige der sich ergebenden theologischen Implikationen. Sodann wird Heideggers Versuch der Verwindung der Metaphysik skizziert (II.), ehe dieser dergestalt kritisiert wird, dass das ihm an zentraler Stelle eingeschriebene Wahrheitsverständnis in Frage gestellt wird (III.). Der Ausblick auf eine unmetaphysische Metaphysik versucht, die gewonnenen Einsichten in philosophischer und theologischer Perspektive konstruktiv weiterzuentwickeln (IV.).

I. Was ist Metaphysik?

Die abendländische Metaphysik ist nach Heidegger durch fünf aufeinander verweisende und einander verstärkende Charakteristika bestimmt. Zum ersten wird der Wille als der „Grundzug alles Wirklichen“ [8] definiert. Er hat darin sein Wesen, dass er nur sich selbst will und daher „Wille zum Willen“ [9] ist. Sein Ziel ist es, alle Wirklichkeit so auf sich hin zu beziehen, dass sie ihm dient. Ist er damit die „essentia“ [10] des Seienden, so hat die Metaphysik diese Wahrheit doch lange nicht begriffen. Vielmehr zeichnet es erst die Epoche der Vollendung der Metaphysik aus, dass sie ihn in Nietzsches „Willen zur Macht“ als Grundzug erkennt. Dementsprechend propagiert Nietzsche einen Menschentypen, der den Willen zum Willen erkennt und ihn als ihn selbst will: Es ist der Übermensch als der Mensch der Neuzeit, in dem die Metaphysik reflexiv wird. [11] Besteht sein primäres Ziel darin, alle Wirklichkeit von seinem Willen beherrscht sein zu lassen, so vollzieht er das durch diejenige Dialektik, die zugleich die Objektivierung und die Anthropologisierung der Welt als das zweite und dritte Charakteristikum der Metaphysik steigert. Heidegger beschreibt diese Dialektik so: „Je objektiver das Objekt erscheint, desto subjektiver [...] erhebt sich das Subiectum.“ [12] Jede Wirklichkeitsvorstellung operiert mit der Funktion eines *hypokeimenon*, eines subiectums, das alles andere als Grund auf sich sammelt. Entsprechend beginnt die Neuzeit mit Descartes, weil bei ihm erstmals das Ego in diese Position einrückt. Der Mensch begreift sich als Subiectum, als Subjekt, „auf

[8] *M. Heidegger*, Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: GA 5, 236.

[9] Ebd. 235.

[10] Ebd. 238.

[11] Die Metaphysik wird von Heidegger als die eine, durchgehende Geschichte des Abendlandes begriffen, so dass *M. Heidegger*, Die Überwindung der Metaphysik, in: GA 7, 73, sagen kann: „Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und geschichtlichen Stufen ein einziges [...] Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft.“ Innerhalb ihrer unterscheiden sich ihre Stufen dadurch, dass sich die Metaphysik sukzessive ihrer selbst bewusst wird, sich der Wille zum Willen somit selbst will, dabei aber zugleich auch noch vergessen wird, dass das Sein vergessen wurde. Dennoch kann gerade in der Vollendung der Metaphysik Umkehr aufscheinen, gemäß des von Heidegger oft zitierten Spruches Hölderlins, dass, wo aber Gefahr ist, das Rettende auch wächst. Siehe *M. Heidegger*, Die Frage nach der Technik, in: GA 5, 32–40, und dazu auch *E. Angehrn*, Kritik der Metaphysik und der Technik. Heideggers Auseinandersetzung mit der abendländischen Tradition, in: *Thomä*, Heidegger-Handbuch (Anm. 1), 273–275.

[12] *Heidegger*, Die Zeit des Weltbildes, in: GA 5, 93.

das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet"[13]. Das hat dramatische Folgen für das Wirklichkeitsverständnis. Denn alles Seiende wird nur noch insofern als seiend anerkannt, als es sich auf das Subjekt bezieht. Es verliert seine Würde als etwas, das an sich besteht, und wird nur noch als Wert begriffen, der stets nur für das Subjekt da ist. Alles Seiende wird „vorgestellt", also vor das Subjekt und auf dieses hin gestellt. „Dadurch kommt das Seiende als Gegenstand zum Stehen und empfängt erst daher das Siegel des Seins."[14] Diese Entleerung des Ansichs des Seienden schlägt zuletzt auch auf das Subjekt selbst durch, so dass das Subjekt sich selbst zum „Bestand",[15] zur Verfügungsmasse seiner selbst degradiert. Das dabei einschlägige vorstellende Denken ist durch denjenigen Grundsatz beherrscht, der als „oberste[r] Grundsatz der Vernunft"[16] und damit als viertes Charakteristikum der Metaphysik anzusehen ist: den Satz vom Grund. Scheint er zunächst nur zu besagen, dass nichts ohne Grund ist, so wird seine zentrale Funktion deutlich, wenn gefragt wird, wofür der Grund Grund ist, und wohin er gegeben werden muss. Der Grund ist dafür Grund, dass ein Urteil als wahr angesehen werden kann. Denn er erlaubt die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat zu demjenigen prädikativen Urteil, das allein den Anspruch auf Wahrheit erhebt. Somit ist er der Grundsatz diskursiver Rationalität. Dazu aber muss der Grund dem Menschen gegeben werden. „Richtig, d. h. wahr sind Urteile und Aussagen nur dann, wenn der Grund der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat dem vorstellenden Ich zugestellt, auf dieses zurückgegeben wird."[17] Damit wird deutlich, dass der Satz vom Grund der Grundbewegung der Metaphysik dient: Etwas wird nur insofern als seiend angesehen, als es begründet ist. Und es ist nur insofern begründet, als es auf das Subjekt bezogen ist. Entsprechend wird, als letztes Charakteristikum, auch der Wahrheitsbegriff umgestellt: Er wird mit den Begriffen von „Gewissheit" und „Richtigkeit" verbunden und damit verstanden als „Einrichtung alles Vorzustellenden auf das Richtmaß"[18] des Wissens des Subjekts. Wahrheit wird zum Wert, mit dem alleinigen Zweck, der Sicherung der Herrschaft des Subjekts zu dienen.[19] Damit aber ist die diskursive Rationalität als Ganze desavouiert: „Der Trieb der Tierheit und die ratio der Menschheit werden identisch."[20]

Was also ist Metaphysik? Sie ist Präsenzmetaphysik, da sie alles Seiende dem Menschen präsent und somit verfügbar macht. In der Konzentration allein darauf ist sie zugleich geprägt durch die „Vergessenheit des Seins".[21]

---

[13] Ebd. 88.
[14] Ebd. 92.
[15] *Heidegger*, Die Frage nach der Technik, in: GA 5, 30.
[16] *M. Heidegger*, Der Satz vom Grund, in: GA 10, 176.
[17] Ebd. 174f.
[18] *M. Heidegger*, Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: GA 5, 244.
[19] Siehe dazu ebd. 240.
[20] *Heidegger*, Überwindung der Metaphysik, in: GA 7, 90.
[21] Ebd.

Damit aber ist gesagt, dass sie gleichermaßen schlechte Theologie wie schlechte Philosophie ist. Sie ist schlechte Theologie, da sie neben allem Seienden auch Gott auf den Menschen bezieht und ihn nur von daher sein lässt. Das aber ist „der härteste Schlag" gegen Gott und „die Gotteslästerung schlechthin",[22] weil Gott so nur von Gnaden des Menschen ist und er damit seiner Gottheit beraubt wird. Zugleich ist Metaphysik schlechte Philosophie, da sie das Sein stets nur als das Sein des Seienden bedenkt, nie aber als das Sein selbst. Nie wird das „Wunder aller Wunder [bedacht]: *dass* Seiendes *ist*".[23] Mehr noch: Nicht nur wird das Sein vergessen, sondern es wird zugleich noch vergessen, dass das Sein vergessen wird. Dies ist deshalb schlechte Philosophie, weil damit die Bedingung der Möglichkeit des Seienden ungedacht bleibt. Entsprechend ist es nur konsequent, wenn Heidegger die ungedachten Voraussetzungen der Metaphysik andenken möchte, um so zu helfen, die Metaphysik samt ihrer eben angedeuteten Probleme zu über- bzw. zu verwinden.[24]

II. Verwindung der Metaphysik

Die ungedachten Voraussetzungen der Metaphysik werden sichtbar, wenn der Satz vom Grund erneut bedacht wird. Dann kann er wie folgt gelesen werden: „Nichts *ist* ohne *Grund*."[25] Kein Seiendes also ist ohne das Sein, so dass das Sein der Grund des Seienden ist. Kommt dadurch das Sein selbst in den Blick, so ist es wesentlich, dass es selbst, wenn es ansich betrachtet wird, gerade ungegründet ist. Das Sein, das Grund des Seienden ist, ist als es selbst betrachtet Ungrund.[26] Damit, so Heidegger gegen Hegel, wird diejenige ontologische Differenz deutlich, die Sein und Seiendes trennt und aufeinander bezieht, die aber als Differenz von der Metaphysik nie gedacht wurde, obwohl sie ihr wesentlich ist. Kommt das Sein unter der Perspektive dieser Differenz in den Blick, so ist es in doppelter Hinsicht näher zu bestimmen.[27] Es ist Offenbarkeit, Lichtung, Entbergung, die zugleich wesentlich mit Verborgenheit und Verbergung zusammen zu den-

[22] *Heidegger*, Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: GA 5, 260.

[23] *M. Heidegger*, Nachwort zu: Was ist Metaphysik?, in: GA 9, 307.

[24] Heidegger meint, dass die Metaphysik nicht einfach beiseite gestellt und in diesem Sinne überwunden, sondern allenfalls jeweils auf ihre Voraussetzungen befragt und in diesem Sinne verwunden werden kann, siehe dazu etwa *Heidegger*, Überwindung der Metaphysik, in: GA 7, 67. Das ist wesentlich darin begründet, dass die Seinsvergessenheit ebenso wie ihre Entbergung letztlich nicht in den Aktivitäten des Menschen gründen, sondern vom Sein selbst hervorgebracht werden. Beides geschieht zwar nur unter Einbeziehung des Menschen, kann aber nicht vom Menschen initiiert werden, siehe dazu etwa *Heidegger*, Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: GA 5, 265.

[25] *Heidegger*, Der Satz vom Grund, in: GA 10, 183.

[26] Siehe ebd. 183–189.

[27] So hält *Heidegger*, Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: ID, 57, fest, dass „die Differenz von Sein und Seienden als der Unter-Schied von Überkommnis und Ankunft der *entbergend-bergende Austrag* beider ist. Im Austrag waltet Lichtung des sich verhüllend Verschließenden, welches Walten das Aus- und Zueinander von Überkommnis und Ankunft vergibt".

ken ist.[28] Denn die Offenbarkeit kommt aus der Verborgenheit und ist somit gerade dieses lichtende Ereignis der Entbergung des Verborgenen. Anders als die Metaphysik, die abstrakte Offenbarkeit oder Präsenz zu denken sucht, überwindet die Offenbarkeit die Verbergung aber nie, sondern hat diese bleibend als Grundzug an sich. Beide Aspekte gemeinsam werden in der Bestimmung transportiert, die das Sein als „Un-Verborgenheit" fasst. Unverborgenheit aber ist die Übersetzung des griechischen Wortes *alētheia*, Wahrheit, so dass das Sein selbst als Wahrheit gefasst wird: „Wahrheit bedeutet lichtendes Bergen als Grundzug des Seyns."[29] Mit dieser neuen Definition von Wahrheit verändern sich auch die anderen vier Charakteristika der Metaphysik. Der Mensch entspricht dem Ereignis der Wahrheit durch ein Denken, das nicht mehr vom Satz vom Grund beherrscht wird, sondern das auf das Sein hört und dieses andenkt. Dadurch wird der Mensch aus seiner Position als Subjekt und Übermensch entlassen und wird zum Sterblichen, der den Tod akzeptiert. Dementsprechend reduziert er das Seiende nicht mehr auf die ihm verfügbaren Werte und Vorstellungen. Vielmehr sieht er sie als Dinge, in denen sich das Geviert der Welt sammelt und somit die Sterblichen ebenso wie die Götter den ihnen gemäßen Platz erhalten. So ist der Grundzug alles Seienden nicht mehr der Wille zum Willen, sondern das gelassene Spielen im Spielraum Welt.[30]

Die Umstellung des Wahrheitsbegriffs führt also zu einer Umstellung aller Charakteristika der Metaphysik und somit zugleich zu einem neuen Verständnis von Gott und Mensch. Wird damit die zentrale Funktion des Wahrheitsverständnisses für Heideggers Metaphysikbegriff bestätigt, so ist es sachgemäß, wenn die Kritik an Heidegger bei seinem Wahrheitsverständnis ansetzt.

III. Kritik an Heidegger: Wahrheit und die Aktivität am Ort des Humanums

Heidegger denkt mit seinen Überlegungen zur Verwindung der Metaphysik ein Verständnis des Seins und der Wahrheit an, das zu verhindern weiß, dass alles Seiende und der Wahrheitsbegriff in metaphysischer Art auf das Subjekt hin gestellt werden, ohne dessen Voraussetzungen zu explizieren. Entgeht Heideggers Denken aus dieser Perspektive dem Vorwurf, schlechte Philosophie zu sein, so holt ihn der Vorwurf jedoch aus einer anderen Sichtweise wieder ein.[31] Denn faktisch verabschiedet Heidegger jeden sinnvollen Begriff von Wahrheit und verfällt so dem Problem, den Anspruch seiner

[28] Siehe zum Folgenden auch *Heidegger*, Vom Wesen der Wahrheit, in: GA 9, 192–202; und *Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff (Anm. 1), 387–393.

[29] *Heidegger*, Vom Wesen der Wahrheit, in: GA 9, 201.

[30] Siehe dazu *M. Heidegger*, Das Ding, in: GA 7, 157–180.

[31] Siehe dazu auch die oftmals aufgenommene Argumentation von *Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff (Anm. 1), 393–405.

Position auf öffentliches Gehör zu untergraben. Dieser Vorwurf kann auf dreierlei, eng miteinander verbundene Arten begründet werden. Erstens: Damit ein sinnvolles Wahrheitsverständnis etabliert werden kann, muss die Wahrheit nicht nur als das Ereignis der Entbergung aus Verborgenheit gefasst werden. Vielmehr muss dieses dann Offenbare zugleich geprüft werden können gegen das, was es an ihm selbst ist und was damit im speziellen Sinne verborgen ist. Heidegger aber identifiziert das Maß für die Wahrheit des offenbaren Seins mit dessen Offenbarkeit und der ihr zukommenden Verborgenheit *als Ganzer*. Damit aber gibt es keinerlei Möglichkeiten mehr, das sich ereignende Sein als wahr *oder* als unwahr zu qualifizieren – ereignet es sich, so ist es unmittelbar wahr. Fallen aber Faktizität und Geltung unvermittelt zusammen und wird jedes Kriterium ausgeschlossen, beide voneinander und damit gegebenenfalls Wahrheit von Falschheit zu unterscheiden, so wird jedes sinnvolle Verständnis von Wahrheit negiert.[32] Heidegger wehrt sich gegen das in jedem vertretbaren Wahrheitsbegriff mitgesetzte Verständnis der Verborgenheit im speziellen Sinne, da sich dieses nicht ohne ein kritisches Prüfen und damit nicht ohne die kritische Aktivität des Menschen vollzieht. Somit scheint die Repristination des metaphysischen Subjektes mitsamt dessen Wahrheitsbegriff zu drohen. Das gegen Heideggers Position vorgebrachte Argument sei, zweitens, nochmals wahrheitstheoretisch reformuliert. Gegen Heidegger sind beim Wahrheitsbegriff drei Aspekte namhaft zu machen, die alle drei irreduzibel sind. So gibt es den „anschaulich-präsentationalen" Aspekt der Wahrheit (also die Unverborgenheit der Phänomene), den „realistisch-repräsentationalen" Aspekt (also die Übereinstimmung des Denkens mit diesem Objekt) und den „normativ-praktischen" Aspekt, der Aktivität am Orte des Humanums einfordert.[33] Heidegger verabsolutiert den anschaulich-präsentationalen Aspekt der Wahrheit und vernachlässigt den realistisch-repräsentationalen Aspekt, da dieser stets mit dem normativ-praktischen Aspekt gekoppelt ist. Die damit eingeführte menschliche Aktivität aber will Heidegger soweit minimieren, dass sie nur in der Form eines „radikalen Intuitismus",[34] gewissermaßen als abwesende,

[32] Siehe zu dem Vorwurf an Heidegger, dass er jedes dem Menschen verfügbares Kriterium für die Wahrheit eines Ereignisses aus seinem Wahrheitsverständnis ausschließt und damit den Wahrheitsbegriff selbst unterminiert, auch *D. Frede*, Stichwort: Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschließen zur Offenheit der Lichtung, in: *Thomä*, Heidegger-Handbuch (Anm. 1), 133 f. Mit *A. F. Koch*, Versuch über Wahrheit und Zeit, Paderborn 2006, 51–58, lässt sich sagen, dass damit der realistische Aspekt der Wahrheit getilgt wird, der gerade die Irrtumsmöglichkeit unserer Urteile garantiert.

[33] Zu dieser Terminologie und der umfassenden Begründung der Irreduzibilität der drei Aspekte der Wahrheit siehe *Koch*, Versuch (Anm. 32), v. a. 51–309, darin besonders 154–162.

[34] *E. Berti*, Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis, in: *E. Richter* (Hg.), Die Frage nach der Wahrheit (Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe; Band 4), Frankfurt am Main 1997, 96. So auch *E. Tugendhat*, Heideggers Idee von der Wahrheit, in: *O. Pöggeler*, Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks, Köln 1983, 296 f. Einige neuere Arbeiten zu Heidegger wenden sich gegen die in der älteren Forschung und auch hier vorgetragene Ansicht, dass Heidegger die Aktivität am Ort des Humanums zu minimieren und die Aussagenwahrheit zu desavouieren sucht, so etwa *E. Richter*, Einleitung: Vorblick auf

anwesend ist. Diese Kritik erfährt, drittens, eine weitere Plausibilisierung, wenn der Beobachtung nachgegangen wird, dass sich die eben angedeutete Wahrheitstheorie in den logischen Formen der Sprache realisiert (und dadurch selbst weiter argumentativ gestärkt wird). So kann der anschaulich-präsentationale Aspekt dem Begriff, der realistisch-repräsentationale dem Urteil und der normativ-praktische dem Schluss zugeordnet werden.[35] Damit wird die eben geäußerte Kritik an Heideggers einseitiger Verabsolutierung des anschaulich-präsentationalen Aspektes mit derjenigen oft geäußerten Kritik parallelisiert, die Heidegger vorwirft, das Wort (etwa das Hölderlins oder das der Vorsokratiker) gegenüber dem Satz (und dem Schluss) zu privilegieren.[36] Mit dieser Zuordnung aber missversteht Heidegger, was die entscheidende sprachliche Entität ist, und er unterläuft die Bedingung der Möglichkeit des rationalen Diskurses und damit der Wahrheit selbst. Eine letzte Reflexion auf das bisher Dargelegte kann darauf verweisen, dass Heidegger sich mit seinem Philosophieren selbst dann in einen performativen Widerspruch begibt, wenn sein eigener, das Wort gegenüber dem Satz privilegierender Wahrheitsbegriff als solcher, akzeptiert werden würde. Denn sein Wahrheitsbegriff denunziert doch gerade diejenige diskursive Rede als unwahr, mit der er selbst philosophiert.[37]

Ist aber Heideggers Verständnis von Wahrheit unhaltbar, so ist seine eigene Position ernsthaft bedroht. Denn sie vermag nicht mehr, ihren eigenen Geltungsanspruch zu begründen. Daher muss sie sich revidieren, so sie aus dem hiermit auftretenden Widerspruch Konsequenzen ziehen will, um den Minimalbedingungen von Rationalität Genüge zu tun.

Damit aber scheint eine aporetische Situation aufgetreten zu sein. Denn zuerst wurde mit Heidegger gezeigt, dass der von Heidegger kritisierte Metaphysikbegriff mitsamt dessen Wahrheitsverständnis unhaltbar ist. Sodann

---

die Vorträge zum 20. Todestag Martin Heideggers, in: *Ders.* (Hg.), Die Frage nach der Wahrheit (Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe; Band 4), Frankfurt am Main 1997, 17 f.; sowie *ders.*, Wahrheit und Logik. in: ebd. 125–147. Vielmehr, so Richter, ziele Heidegger nur darauf ab, die ungedachten Voraussetzungen des neuzeitlichen, aktiven Weltumganges des Subjektes sichtbar zu machen, um diese Aktivitäten angemessen zu begründen und zu begrenzen, nicht aber, um sie abzuschaffen. Sollte diese Meinung zutreffen, so würde sie einen Heidegger präsentieren, der in unserem Sinne ein unmetaphysischer Metaphysiker wäre, und von dem entsprechend noch sehr viel mehr zu lernen wäre. Ohne an dieser Stelle eine umfassende Widerlegung dieser Position leisten zu können, scheinen mir aber die hier und im Folgenden angeführten Belege doch für *meine* Lesart Heideggers zu sprechen.

[35] Siehe dazu zusammenfassend *A. F. Koch*, Wahrheit, Zeit und Freiheit. Einführung in eine philosophische Theorie, Paderborn 2006, 56–66.

[36] Siehe dazu etwa *F. J. Wetz*, „Was heißt Denken?", „Grundsätze des Denkens" und kleinere Schriften aus dem Umkreis. Denken zwischen Forschen und Hören, in: *Thomä*, Heidegger-Handbuch (Anm. 1), 283.

[37] Dass Heideggers Wahrheitsbegriff die diskursive Rede denunziert, ergibt sich nicht nur aus den im obigen Fließtext angeführten Strukturmomenten, sondern lässt sich auch durch wuchtige Zitate belegen, so etwa *Heidegger*, Nietzsches Wort „Gott ist tot", in: GA 5, 267: „Das Denken beginnt erst dann, wenn wir erfahren haben, dass die seit Jahrhunderten verherrlichte Vernunft die hartnäckigste Widersacherin des Denkens ist". Siehe zu diesem Punkt (und zu weiteren Belegen) auch *Frede*, Stichwort: Wahrheit, in: *Thomä*, Heidegger-Handbuch (Anm. 1), 134.

wurde gegen Heidegger eingewandt, dass auch dasjenige Wahrheitsverständnis, das für die Verwindung der Metaphysik zentral ist, nicht übernommen werden kann. Wird die zentrale Stellung des Wahrheitsbegriffes für das Gesamtbild der Wirklichkeit bedacht, so ist deutlich, dass mit der Ablehnung der jeweiligen Wahrheitsbegriffe zugleich ebenso die Metaphysik wie ihre Verwindung als gescheitert zu gelten haben. Als Ausweg aus dieser Aporie sei im Folgenden für eine unmetaphysische Metaphysik plädiert. Sie baut auf demjenigen eben angedeuteten Wahrheitsbegriff auf, der den anschaulich-präsentationalen Aspekt der Wahrheit, den realistisch-repräsentationalen und den normativ-praktischen als drei irreduzible Aspekte von Wahrheit ansetzt. Die durch diesen Wahrheitsbegriff geprägte unmetaphysische Metaphysik verbindet wiederum philosophische und theologische Dimensionen miteinander, so dass genauso wie bei der von Heidegger kritisierten Metaphysik auch jetzt beiden Perspektiven nachzudenken ist.

IV. Unmetaphysische Metaphysik

Operiert Heidegger mit der Gedankenfigur abstrakter Negation, indem er der Metaphysik eine sie verneinende Verwindung gegenüberstellt,[38] so ist gegenüber dieser Gedankenfigur auf die dialektische Vermittlung beider Positionen abzuzielen. Liest man Heidegger gegen Heidegger, so ist diese Vermittlung gerade auch im Sinne Heideggers selbst, weil seine verabsolutierend-vereinheitlichende Verurteilung „der" Metaphysik als Ganzer selbst noch als Ausdruck eines präsenzmetaphysisch-verfügenden Denkgestus begriffen werden kann.[39] Daher sei Folgendes vorgeschlagen. Zum einen ist Heidegger in seiner Kritik der abendländischen Metaphysik und besonders der Hegels Recht zu geben: Alles Seiende und jedes Denken entstammen aus einem für es selbst nicht aufhellbaren Grund, der daher für sich selbst betrachtet Ungrund ist.[40] In diesem Sinne ist eine Metaphysik im Anschluss

[38] Etwa mit *Tugendhat*, Der Wahrheitsbegriff (Anm. 1), 385 f.; und *Habermas*, Der philosophische Diskurs (Anm. 1), 180, könnte darauf verwiesen werden, dass Heidegger damit zugleich seine eigene Konzeption aus „Sein und Zeit" negiert.

[39] Zugleich soll damit ein Weg angedeutet werden, der auf Vermittlungen zwischen einer die Begründungsfrage eliminierenden phänomenologischen oder pragmatischen Postmoderne und einer die Ungegründetheit des Diskurses verdrängenden kritischen Theorie abzielt. Aus einer „rein" phänomenologischen Perspektive wird die obige Position selbstredend dem Vorwurf ausgesetzt sein, in die Duale eines subjektivitätstheoretischen Denkens zurückzufallen. Damit, so der Vorwurf weiter, wird zum ersten verdrängt, dass das Humanum lebensweltlich und leibvermittelt immer schon in der Welt ist, ehe es zu einer Subjekt-Objekt-Spaltung kommt; zum zweiten operiert die angestrebte Subjektivitätstheorie in ihrem „kritischen" Weltzugriff mit einem Verständnis von Theorie, das die Eigen- und damit Fremdheit der Phänomene gerade nicht zum Zuge gelangen lassen kann, sondern immer verstellt. Demgegenüber ließe sich darauf verweisen, dass der Phänomenbezug von großer Wichtigkeit wäre, er aber immer in Handlungsvollzügen auftritt und somit pragmatisch eingefasst ist, und sich in den Handlungsvollzügen jeweils unabweisbare Geltungsfragen stellen, die zu beantworten sind. Die im Fließtext angedeutete, von Koch vertretene Irreduzibilität der drei Aspekte der Wahrheit kann als Reformulierung dessen begriffen werden.

[40] Siehe dazu *K. Cramer*, Zur formalen Struktur einer Philosophie nach Hegel, die als Kritik soll auftreten können, in: *R. Bubner/K. Cramer/R. Wiehl* (Hgg.), Hermeneutik und Dialektik.

an Heidegger als unmetaphysische zu entwerfen. Gegen Heidegger aber ist, was aus dem Ungrund stammt, selbst als Metaphysik zu skizzieren, also nicht ohne kritischen Subjektbezug zu denken. Allerdings ist diese Metaphysik in einem anderen Sinne als von Heidegger gemeint wiederum als unmetaphysische zu denken: so nämlich, dass der kritische Subjektbezug nicht sogleich die fünf Charakteristika von Heideggers Metaphysikbegriff mit sich bringt und damit denunziert werden kann. Vielmehr ist in systematischer Hinsicht gegen Heideggers Generalisierungen auf Differenzierungen zu insistieren, so dass die abendländische Rationalität nicht in Gänze verurteilt wird. Entsprechend ist ein Vernunftbegriff von einer abstrakten, technizistischen Verfahrensrationalität abzuheben, welche material mit Heideggers Metaphysikbegriff zusammenfällt. Dieser Vernunftbegriff übergreift und umgrenzt die Verfahrensrationalität und vermag so, sie kritisch zu korrigieren.

Dies kann plausibilisiert werden, indem auch in historischer Hinsicht gegenüber Heideggers Generalisierungen auf Differenzierungen gedrungen wird, so dass nicht die gesamte Geschichte des Abendlandes nach den Vorsokratikern als Verfallsgeschichte gelesen wird. Entsprechend ist etwa auf den späten Schelling zu verweisen, der in Absetzung von Hegel genau eine solche Position verteidigt:[41] Die Vernunft vollzieht eine Selbstprüfung vor dem Forum der reinen theoretischen Vernunft, die Schelling als „negative Philosophie" entfaltet. Sie kommt zu zwei Ergebnissen. Erstens erkennt die Vernunft gegen Heidegger, dass sie sich jeweils in einer solchen dialektischen Form bewegt, in der die Wahrheit mit der kritischen Aktivität am Ort des Humanums vermittelt ist und die zugleich ihre verstandesgemäßen Verkürzungen zu kritisieren erlaubt. Zweitens begreift die Vernunft mit Heidegger, dass sie in bestimmter Hinsicht auf dunklem Grunde ruht. Denn ihre Faktizität ist allein aus derjenigen Praxis ersichtlich, in die sie je eingelassen ist und die Schelling in der „positiven Philosophie" analysiert. *Ist* die Vernunft aber, dann ist sie tatsächlich Vernunft, und zwar unabweisbar als diejenige dialektische, die sie in ihrer Selbstprüfung namhaft machte. Die Praxisvollzüge der Vernunft, die in der „positiven Philosophie" dargelegt werden, sind also jeweils geprägt von den in der „negativen Philosophie" analysierten Grundstrukturen. Damit ist gegen Heidegger die kritische, rationale Diskursivität in den Praxissituationen gesichert.[42] Anders formuliert: Die Phänomenologie des späten Heidegger findet erst dadurch zu ei-

---

Aufsätze II: Sprache und Logik, Theorie der Auslegung und Probleme der Einzelwissenschaften (FS Gadamer), Tübingen 1970, 147–179. Eine umfassende Begründung dieses Sachverhalts, der dann als „antinomische Natur des Diskurses" bezeichnet wird, liefert wiederum *Koch*, Versuch (Anm. 32), 258–309.

[41] Siehe zum Folgenden *F. W. J. Schelling*, Urfassung der Philosophie der Offenbarung, Teilband 1, herausgegeben von *Walter E. Erhardt*, Hamburg 1992.

[42] Siehe dazu bereits *W. Schulz*, Die Vollendung des Deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings, Pfullingen, 2., erweiterte Auflage 1975; und jetzt auch *Th. Buchheim*, Eins von Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie, Hamburg 1992.

ner haltbaren Position, dass sie sich durch Rückgriff auf einige sehr viel begründungsstärkere Rationalitätskonfigurationen des deutschen Idealismus stabilisiert.

Ist diese unmetaphysische Metaphysik folglich keine schlechte Philosophie, so erweist sie sich zugleich als keine schlechte Theologie. Denn dem Christentum ist just diese Struktur an zentraler Stelle in seinen Symbolhaushalt eingeschrieben, an der Stelle ihrer „Rahmentheorie“[43], in der Trinitätslehre. So beginnt sie (wiederum im Anschluss an den späten Schelling)[44] mit dem Vater, der als absolute Persönlichkeit ursprungsloser Ursprung der anderen Personen und der Gottheit als ganzer und insofern gründender Ungrund ist. Als so gegründete vollzieht sie sich im dialektischen Zusammenspiel des Vaters mit dem Sohn, der *logos* und als dieser Schöpfungsmittler ist und als versöhnende Wahrheit der Welt erscheint, und dem vermittelnden Geist, der den Gläubigen Gewissheit schenkt. Damit ist angedeutet, dass die Trinitätslehre nicht nur die materiale Realisierung der formalen Struktur unmetaphysischer Metaphysik darstellt, sondern dass sie dieser Metaphysik gerade auch in funktionaler Hinsicht entspricht. Denn sie erweist sich durch obige Bestimmungen als Grund und Grenze des freien, endlichen Subjekts. Indem sie das endliche Subjekt begründet, überantwortet sie ihm mehr freie Aktivität, als in Heideggers eigenem Entwurf vorgesehen. Das aber führt nicht zugleich zu der Restitution „der“ abendländischen Metaphysik. Denn indem das endliche Subjekt von der Trinität begründet wird und nicht durch sich selbst, ist es so begrenzt, dass der von Heidegger zu Recht beklagten Usurpation aller Wirklichkeit durch das endliche Subjekt gewehrt werden kann. Dies genauer auszuführen, würde einen eigenen Aufsatz verlangen. Deutlich ist aber bereits, dass die unmetaphysische Metaphysik auch in theologischer Perspektive die Möglichkeitsräume eines endlichen Subjekts entwirft, das als begründetes und damit als begrenztes dazu freigesetzt ist, einen Weltumgang zu pflegen, der ihm die freie Erforschung der natürlichen und geistigen Welt erlaubt und ihm zugleich die Möglichkeiten kritischer Absetzung gegen seine Verabsolutierungen und gegen die Verkürzungen seiner Vernunft auf technizistische Verfahrensrationalitäten an die Hand gibt.

Was also kann die gegenwärtige Religionsphilosophie von dem Heidegger nach der Kehre lernen? Mit Heidegger ist in funktionaler Hinsicht zu bedenken, dass Gesellschaften durch ihre jeweilige Metaphysik geprägt sind und dass das Metaphysikverständnis und der Wahrheitsbegriff einander wesentlich beeinflussen. In materialer Hinsicht ist deutlich, dass Letztbegrün-

[43] Siehe dazu *Chr. Schwöbel*, Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: *Ders.*, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 25–52.

[44] Siehe dazu *M. Krüger*, Verborgene Verborgenheit. Zur trinitarischen Theorie des Absoluten beim späten Schelling, in: *M. Mühling/M. Wendte*, (Hgg.), Entzogenheit in Gott. Beiträge zur Rede von der Verborgenheit der Trinität (ADDS 2), Ars Disputandi, Utrecht 2005, 125–159.

dung scheitert. Gegen Heidegger ist in formaler Hinsicht darauf zu insistieren, dass abstrakte Negationen in dialektische Vermittlungen aufzuheben sind. Daher ist material eine unmetaphysische Metaphysik zu propagieren, die auch ohne Letztbegründung als Grundlage der Rede im öffentlichen Raum einen Begriff von Wahrheit propagiert, den wir zwar nur durch kritische Aktivität am Ort des Humanums haben, ohne dass er aber dadurch allein durch diese konstituiert werden würde: Der phänomenologische, der realistische und der pragmatische Aspekt der Wahrheit sind irreduzibel. Ist diese unmetaphysische Metaphysik in historischer Perspektive etwa beim späten Schelling präsent und in systematischer Perspektive aus philosophischer wie aus theologischer Hinsicht anschlussfähig, so gilt es, sie in die gegenwärtige Debatten um die Kritik der Metaphysik mit einzubringen.

ThPh 82 (2007) 186–216

Der Beitrag der Jesuiten zur Überwindung des extremen Augustinismus im 17. Jahrhundert

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

„Wenn einer eine Lehre gefunden hat, die bei Augustinus klar grundgelegt ist, kann er diese unbedingt festhalten und lehren, ohne irgendeine Bulle des Papstes zu berücksichtigen" (DH 2330).[1] Dieser Satz wurde am 7. Dezember 1690 durch ein Dekret des Heiligen Offiziums zensiert. Bruno Neveu hat den langen Weg und die Peripetien des Lehramtes nachgezeichnet, die schließlich diese Verurteilung des extremen Augustinismus[2] ermöglicht haben.[3] Ziel der folgenden Darlegungen ist es, den Beitrag der Gesellschaft Jesu zur Überwindung dieser ungesunden Monopolstellung Augustins in der Theologie näher zu beleuchten. In einem ersten Schritt gehen wir auf den Hauptvertreter der hier zensierten Position ein, auf den Bischof von Ypern, Cornelius Jansenius (1585–1638). In einem zweiten prüfen wir, was von dessen Beschuldigungen, die Jesuiten zerstörten die Autorität Augustins, zu halten ist; in einem dritten werfen wir einen Blick auf die Stellungnahmen der Jesuiten nach dem Erscheinen des *Augustinus* (1640). Wir sehen in unserer Untersuchung weitgehend von den inhaltlichen Fragen, die im Hintergrund dieser Auseinandersetzungen um die Autorität Augustins stehen, ab, also vor allem von der damals wieder ins Zentrum des theologischen Interesses gerückten Frage nach der Prädestination und Willensfreiheit. Hier hatte die ignatianisch-jesuitische Anthropologie mit ihrer Betonung der menschlichen Freiheit unvermeidbar zum Konflikt mit der damals vorherrschenden Form des Augustinismus geführt.

I. Der Augustinismus des Cornelius Jansenius

Stand das frühe Mittelalter noch ganz im Zeichen des Augustinus, so gerät der Kirchenvater, zumindest in der Sicht des Jansenius, vom 12. Jahrhundert bis zum Konzil von Trient praktisch in Vergessenheit.[4] Der Grund

[1] Eine quasi zeitgenössische Interpretation dieser *propositio* findet sich bei *Domenico Viva S. J.*, Damnatae theses ab Alexandro VII, Innocentio XI et Alexandro VIII, Frankfurt am Main 1711, 111–114.

[2] Zu den verschiedenen Bedeutungen des Begriffs ‚Augustinismus' vgl. *G. Madec*, „Augustinisme", in: Lectures Augustiniennes, Paris 2001, 295–311 (= Dictionnaire critique de théologie, Paris 1998, 108–114), ebd. 295, Hinweise auf weitere Literatur zum Thema. Vgl. auch *G. Rotureau*, Augustinisme, in: Cath. 1 (1948) 1038–1146. Vgl. auch den historischen Überblick über Autoren, Werke und theologische Systeme des Augustinismus in der Neuzeit bei *B. Neveu*, Pour une histoire de l'augustinism, in: Augustinismus in der Neuzeit. Colloque de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel, 14–17 octobre 1996, sous la direction de *K. Flasch* et *D. de Courcelles*, Turnhout 1998, 175–201.

[3] Vgl. *B. Neveu*, L'autorité doctrinale de l'Eglise à l'épreuve du jansénisme, in: RHE 95 (2000) [196]-[210]; Wiederholung aus *dems.*, L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne, Neapel 1993, 151–238.

[4] Vgl. *J. Orcibal*, Jansénius d'Ypres, Paris 1989, 23.

liegt freilich nicht nur im Vorherrschen der scholastischen Methode in der Theologie, sondern auch in der schlechten Verbreitung und der daraus folgenden Unkenntnis seiner Werke. Ins Zentrum des theologischen Interesses gerät der Kirchenvater dann tatsächlich wieder durch das Konzil von Trient. Hier ging es der katholischen Seite darum, den Lehrer zentraler Wahrheiten des Glaubens nicht ganz von der Gegenseite in Beschlag nehmen zu lassen.[5] Ein wichtiger Faktor für die zunehmende Autorität des Kirchenvaters in der katholischen Theologie ist dann die nachtridentinische innerkatholische Diskussion um Fragen wie Vorherbestimmung und Willensfreiheit, Gnade, Erbsünde, die ständig unter Bezugnahme auf Augustinus geführt wird.[6] Eine führende Rolle in der Aufwertung Augustins spielt hier die Löwener Fakultät[7], unter deren Leitung auch die bis zur Maurinerausgabe maßgebende Edition der Werke des Kirchenvaters bereitgestellt wurde[8]. Augustinus steht auch im Zentrum der Auseinandersetzungen um die ‚neue' Gnadenlehre des Jesuiten Molina in den so genannten *congregationes de auxiliis*[9]. Im Rahmen dieser Diskussionen auf höchster römischer Ebene kommt es auch zu päpstlichen Stellungnahmen wie der Clemens' VIII., die Augustinus eine völlig singuläre Autorität zuschreiben.[10] Der Papst nennt drei Gründe, die ihn bestimmen, in der anhängigen Frage Augustinus als ‚Norm' festzusetzen: Die pelagianische Irrlehre sei unter der Führung Augustins besiegt worden, also sei seine Position auch heute maßgebend; zweitens, der Kirchenvater habe, so scheint es, keinen Aspekt der Frage unbeantwortet gelassen; drittens, das römische Lehramt habe sich die Position Augustins zu eigen gemacht.[11] Stellungnahmen wie die vorliegende dürften dazu beigetragen haben, dass Jansenius[12] sich für seinen Augustinis-

---

[5] Zu Einzelheiten vgl. *E. Stakemeier*, Der Kampf um Augustin. Augustinus und die Augustiner auf dem Tridentinum, Paderborn 1937. Vgl. auch *Orcibal*, Jansénius, 24–26.

[6] Vgl. *Orcibal*, Jansénius, 26–33.

[7] Vgl. hierzu das Sammelwerk, L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain, herausgegeben von *M. Lamberigts*, Löwen 1994, und dort vor allen den Beitrag von *E. J. M. Van Eijl*, La controverse louvaniste autour de la grâce et du libre arbitre à la fin du XVI^e siècle, ebd. 207–282.

[8] Vgl. *L. Ceyssens*, Le „Saint Augustin" du XVII^e siècle: l'édition de Louvain (1577), in: XVII^e siècle 34 (1982) 103–120.

[9] Vgl. hierzu das Sammelwerk *Historia congregationum de auxiliis divinae gratiae* aus der Feder des Dominikaners *F. J. H. Serry* (Pseudonym *A. Le Blanc*), Löwen 1700. Einzelheiten hierzu bei *Orcibal*, Jansénius, 41–45. Vgl. auch *C. Crevola*, La interpretación dada a San Agostino en las disputas „De auxiliis", in: ATG 13 (1950) 5–171.

[10] *Serry*, Historia III,8; 388: Quamvis nemini nisi deo rationem reddere debeam mearum actionum, dicam tamen inpraesentiarum rationes, propter quas adstringere statui totam hanc disputationem ad normam doctrinae Augustini de gratia.

[11] An anderer Stelle wiederholt Clemens VIII. seine Stellungnahme mit einer geringfügigen Änderung. Er nennt jetzt an zweiter Stelle der für ihn maßgebenden Gründe die Übernahme der Lehre Augustins durch frühere Päpste (*Serry*, Historia, Appendix, 146).

[12] Zu Leben, Werk und Bedeutung vgl. *Orcibal*, Jansénius, vor allem das Schlusskapitel „La figure de Jansénius", ebd. 273–309. Vgl. auch *R. Teske*, Augustine, Jansenius, and the state of pure nature, in: Augustinus in der Neuzeit. Colloque de la Herzog August Bibliothek de Wolfenbüttel, 14–17 octobre 1996, sous la direction de *K. Flasch* et *D. de Courcelles*, Turnhout 1998, 161–174, hier 161–165.

mus ganz im Einklang mit dem römischen Lehramt glaubte, das für seine Theologie übrigens von grundlegender Bedeutung war[13].

Wie sieht aber nun der Augustinismus des Jansenius konkret aus? Wir beziehen uns im Folgenden auf den für Jansenius programmatischen *In rebus theologicis liber prooemialis*, d.h. die Prolegomena zum zweiten Band seines *Augustinus*.[14] Die dort entwickelten Vorstellungen über die richtige theologische Methode gipfeln in Aussagen über die Bedeutung Augustins, die alles in den Schatten stellen, was sonst in Enkomien über den Bischof von Hippo zu lesen ist: „Augustinus ist der Vater der Väter, der Lehrer der Lehrer, der erste nach den kanonischen Schriftstellern, unter ihnen allen ist er der wahrhaft zuverlässige *(solidus)*, genaue *(subtilis)*, unwiderlegliche *(irrefragabilis)*, engelgleiche *(angelicus)*, seraphische *(seraphicus)*, hervorragendste *(excellentissimus)*, und nicht in Worte zu fassende wunderbare" *(ineffabiliter mirabilis)*.[15] „Mit dem von ihm wie von einem ersten Engel – mit diesem Wort bezeichnet die Geheime Offenbarung die Bischöfe als wahre Lehrer der Kirche – ausgehenden Licht erleuchtet Gott gewissermaßen alle, die in irgendeiner Weise dazu bestimmt sind, andere zu unterweisen."[16] Mit der

[13] *Augustinus*, Liber II, Liber prooemialis, 66: Mihi enim constitutum est, eandem quam ab infantia secutus sum, sensuum meorum ad extremum spiritum usque ducem sequi, Romanam ecclesiam et beatissimi Petri in Romana sede successorem. Super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque cum ipso non colligit, spargit, apud quem solum incorrupta patrum servatur haereditas. Quicquid ab ista Petri cathedra, in cuius communione a teneris vixi et porro vivere et mori fixum est, ab isto principis apostolorum successore, ab isto Christi Domini nostri vicario, ab isto ecclesiae christianae universae capite, moderatore, pontifice praescriptum fuerit, hoc teneo, quicquid improbatum, improbo, damnatum damno, anathematizatum anathematizo.

[14] Ausführliche Analyse des *Augustinus* bei *J. Carreyre*, Jansénisme, in: DThC 8,1 (1924) 318–529, hier 330–448. Zur Entstehungsgeschichte des Werkes vgl. *Orcibal*, Jansénius 207–222; ebd. 282, zum Stil und literarischen Charakter. Über den näheren Charakter des Werkes gehen die Meinungen der Spezialisten auseinander. Für den bekannten Jansenistenforscher *Luc Ceyssens*, Le cardinal français Albizzi et la liberté de professer l'augustinisme, in: FS 59 (1977) 214–225, handelt sich um positive Theologie; deswegen verfehlte die spekulativ-dogmatische Argumentation der Jesuiten gegen dieses Werk völlig ihren Gegenstand. *Bruno Neveu*, Erreur, 177/8; und: Le statut théoloque de saint Augustin au XVII^e siècle, in: Troisième centenaire de l'édition mauriste de Saint Augustins, Paris 1990 = *Ders.*, Erudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles, Paris 1994, 473–490, hier 480, sieht in dem Werk dagegen eine theologische Kampfschrift. Ebd. auch fundamentale Kritik an der Hermeneutik des Jansenius. Der Bischof von Ypern verkenne völlig den Gesamtcharakter von Augustins Werk. Vgl. auch *Orcibal*, Jansénius, 289, der fragt, ob es sich um ein Pamphlet oder um ein historisches Werk handelt. - Speziell zu dem im Folgenden analysierten *liber prooemialis* vgl. *R. Guelluy*, L'évolution des méthodes théologiques à Louvain d'Erasme à Jansénius, in: RHE 37 (1941) 31–144, hier 112–117.

[15] LP 24; II,53–54.

[16] LP 24; II,53. – Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen begründet der Bischof von Ypern die genannten Titel dann im Einzelnen. Augustinus „ist unter allen Lehrern der Kirche der wirklich *zuverlässige*. Er hat die Lehren über das Haupt, den Leib der Kirche, die Trinität, die Taufe und die Gnade Gottes als erster auf so unerschütterliche Grundlagen gestellt und sie erklärt, dass alles, was mit ihm übereinstimmt, in aller Sicherheit anzunehmen, und was nicht mit ihm übereinstimmt, zurückzuweisen ist. Er ist unter allen der wirklich *genaue*, der mit seinen Erörterungen unzählige geheimnisvolle und wunderbare und mit einer gewissen Dunkelheit bedeckte Lehrstücke darlegte, so dass durch die Beschäftigung mit ihnen sorgfältige Leser bis zum Ende der Welt einen nicht zu Ende gehenden Lernstoff empfangen haben ... Er ist unter allen Lehrern der wirklich *unwiderlegliche*, hat er doch bei der Darlegung und Begründung der Geheimnisse der göttlichen Gnade und Vorherbestimmung, aufgrund der geheiligten Äußerungen zahlloser Päpste und

Konzentration der sonst in der scholastischen Theologie auf eine Vielzahl von *doctores* verteilten Epitheta[17] auf Augustinus allein kommt unüberhörbar der Anspruch zum Ausdruck, dass man auf sie alle verzichten kann, wenn man sich mit diesem Einen befasst. Augustinus ersetzt sie alle.[18] Jansenius legt mit dieser Charakterisierung des Kirchenvaters keine bloße Stilübung in Rhetorik vor, sondern entfaltet ein ihr entsprechendes theologisches Programm, wie wir weiter unten sehen werden.

Wie rechtfertigt Jansenius nun näherhin diese Sonderstellung Augustins unter den Kirchenvätern? Er tut dies mit seiner außerordentlichen sowohl natürlichen als auch übernatürlichen Begabung. Was die erstere angeht, so überragt Augustinus alle griechischen und lateinischen Schriftsteller. Kein Autor seit der Zeit der Apostel kann sich mit ihm messen. Jansenius sucht die außerordentliche natürliche Begabung vor allem daran aufzuzeigen, dass Augustinus sich alle Bereiche der antiken Bildung ohne Lehrer aneignete. Als Zwanzigjähriger beherrschte er die Kategorienlehre des Aristoteles, die auch heute noch selbst von den Gescheitesten nur mit Mühe und nach eifrigem Studium verstanden wird. Er beherrscht die *artes liberales* perfekt und schreibt selbst darüber. Genauso wenig, wie er von irgendjemand in die *artes liberales* eingeführt wurde, bekam er eine Einführung in die Theologie nach seiner Priesterweihe. Sofort danach behandelte er schwierigste theolo-

---

der Bestimmungen zahlloser Synodenkanones unter der vollständigen Zustimmung der älteren Kirche eine unwiderlegliche Autorität erlangt. Jeder, der sich mit ihm zu seinen Lebzeiten oder nach seinem Tod in einer Sache anlegte, die er ausdrücklich verteidigte, endete bisher als Verlierer … Er ist unter allen Lehrern der wirklich *engelgleiche*. Er wurde schon damals, als er noch lebte, *Engel, nicht aufgrund der Natur, sondern der Gnade* genannt. Ohne menschlichen Lehrmeister drang er wie ein Engel von Gott erleuchtet mit seiner wirklich engelgleichen Begabung so in die Tiefen der Vorherbestimmung und der Gnade und der Gottheit ein, dass er auf jegliche Weise in vielem den Nachfolgenden gleichkam und es Gott schuldete, das einzusehen, was er lehrte … Er ist unter allen der wirklich seraphische, den schon seine Zeitgenossen *den in seinem Eifer engelgleichen* nannten (Possid. ad Mac.) und den sie deswegen auch meistens beneideten. Niemand nach den Aposteln ist tiefer als er in die Geheimnisse der seraphischen Liebe eingedrungen und hat ihre Geheimnisse verkündet; niemand hat ihn durch größere Keuschheit und Tapferheit, durch größere Reinheit von irdischen Gelüsten in seinem unerschütterlichen Festhalten an der Wahrheit übertroffen. Alle seine Worte, sein Leben, sein Lebensstil verbreiten aus sich wie brennende Fackeln die Flammen der göttlichen Liebe. Seine unter allen wahnsinnigen Häretikern und irrenden Katholiken siegreiche Lehre verteidigt die göttliche Gnade, durch die jene seraphische Liebe in unseren Herzen ausgegossen wird, auf allerstärkste und unbesieglichste Weise gegen alle Vernünfteleien der Philosophen, gegen alle Nebelschwaden der ins Blaue hinein Redenden, gegen alle Sturmböcke der Gegner. Er ist unter allen der wirklich *hervorragendste und nicht in Worte zu fassende Wunderbare* Lehrer der Gnade Gottes. Von allen nachkanonischen Schriftstellern ist er klarer, vollkommener, tiefer in sie eingedrungen, hat aus ihr geschöpft und sie erklärt. Auf allen Seiten wirkte er unermüdlich und eindringlich und ständig darauf hin, dass, *wer sich rühmt, sich im Herren rühmt*, so dass wir in allem das Herz empor gerichtet halten und dem Herrn unserem Gott unablässig Dank sagen, worin der Inbegriff des ganzen christlichen Lebens besteht" (LP 24; II, 53–54.).

[17] Richard von Mediavilla *(solidus)*, Duns Scotus *(subtilis)*, Alexander von Hales *(irrefragabilis)*, Thomas von Aquin *(angelicus)*, Bonaventura *(seraphicus)*, Johannes Andreae *(excellentissimus)* und Roger Bacon *(mirabilis)*.

[18] Die Siebenzahl der auf Augustinus angewandten Epitheta ist dabei noch einmal ein Hinweis auf die Universalität seiner Lehre und vielleicht ein Ersatz für den *doctor universalis*, nämlich Albert den Großen.

gische Fragen in verschiedenen seiner frühen Werke. Er beging in diesen Werken keinen einzigen Irrtum, nimmt man einmal die Frage des Semipelagianismus aus, dessen er sich selbst anklagt. De facto bestehen seine *Retractationes* mehr in Erklärungen und Warnungen vor Missverständnissen als in Korrektur eigener Irrtümer. Was seine übernatürliche Begabung angeht, so wurde keinem der alten Schriftsteller so viel übernatürliches Licht geschenkt, die innersten Geheimnisse des Glaubens zu erforschen, wie ihm.[19] Keiner der vorausgegangenen Väter hat es versucht, diese selbst den Engeln unzugänglichen Geheimnisse zu erklären, es sei denn in unvollständigen Andeutungen, wie sie im Glauben und im Gebet der Gläubigen enthalten sind. Augustinus dagegen hat, „was der Inbegriff *(compendium)* unserer Theologie, der Quellgrund allen christlichen Handelns, Leidens und Schauens ist, mit solchem Licht und solcher Solidität geschaut, dass ihm von der Kirche nichts weggenommen, und in solcher Fülle zugleich eröffnet und ausgebreitet, dass ihm nachher nichts mehr hinzugefügt wurde, vielmehr gingen die Worte eines so großen Lehrers in die Glaubensdekrete über"[20].

Augustinus sprach über die christlichen Geheimnisse nicht nur mit dem Glauben, wie es die anderen Väter taten, sondern mit der Einsicht des Glaubens *(fidei intellectum)* (LP 17). Als erster unter allen Vätern sprach Augustinus über die verborgensten Geheimnisse der Gnade so solide und tief, so lichtvoll und klar, dass man meinen konnte, er rede über die simpelsten Katechismuswahrheiten. Ein ganz besonderer Beweis für die einzigartige Erleuchtung Augustins mit göttlichem Licht stellt die Tatsache dar, dass es ihm gelungen ist, die für den Glauben gefährlichste und verderblichste Häresie, die es je in der Kirche gegeben hat, nämlich die über die göttliche Gnade, zu überwinden.

Augustins Autorität beruht für Jansenius auf seinen alle übrigen Väter überragenden Leistungen als Theologe. Augustinus hat alle vier Hauptstücke des christlichen Glaubens, die Lehre über die Einheit des Hauptes, des Leibes, der Eingliederung (Taufe) und der Gnade lichtvoll dargetan. Was speziell seine Lehre über das Haupt, d.h. seine Christologie und Trinitätslehre angeht, so ist erst Augustinus mit der Leugnung der Erscheinungen des Sohnes in der Heilsgeschichte gegen alle vorausgegangenen Theologen die endgültige Widerlegung des Arianismus gelungen. Was seine Lehre über den Leib, also seine Ekklesiologie angeht, so ließ er Cyprian und Optatus weit hinter sich. Keiner der nachfolgenden Väter und Lehrer hat je mehr auf diesem Gebiet etwas hervorgebracht, was nicht Augustinus vorher schon

[19] LP 17; II,40: Nemini antiquorum patrum tantam vim caelestis lucis divinitus (illapsa est) ad abstrusa quaeque christianae fidei sacramenta penetranda. Cum enim divina gratia sit huius terrae gloria, qua sola novum testamentum ab antiquo distinguitur, quemadmodum ab hoc novae legis foedere, connubium, quod in coelo nobiscum inibit deus, torrente voluptatis et gloriae tamquam gratiae plenitudine discernitur, necessarium profecto fuit, ut quodam radio luminis gloriae perstrictus fuerit, quo ista mysteria in hac ignoratiae caligine et scandalorum multitudine tam liquido penetravit.

[20] LP 17, II,41.

dargetan hatte. Wer deswegen heute die Kirche gegen ihre Feinde verteidigen will, benutzt die von ihm bereitgestellten Waffen wie eine Keule *(clava)* des Herkules. Auch was die Taufe betrifft, ist Augustinus der erste, der ihre Wahrheit, Einheit, Notwendigkeit und Wirkung aufgezeigt hat, und zwar nicht mittels des Schriftbeweises, was seine Vorgänger vergeblich versucht hatten, sondern durch Berufung auf die Autorität der Kirche (LP 12).

Was nun insbesondere die Gnadenlehre angeht, so ist Augustinus der erste Theologe, der die Gnade schlechthin zum Fundament des christlichen Glaubens gemacht hat.[21] Augustinus „allein verdanken wir es, wenn wir etwas Richtiges über den Baum des Lebens, über jenes verborgene Manna, über dieses unser Leben aus den Toten, über die Geheimnisse des ewigen Lebens, das der Apostel Gnade genannt hat, mit unserem Verstand erreichen“[22]. Es bietet sich hier durchaus ein Vergleich mit Johannes an: Was Johannes für die ausdrückliche Erkenntnis der Gottheit des Sohnes geleistet hat, hat Augustinus für die ausdrückliche Erkenntnis der Gnade bewirkt. Zwar war auch den früheren Vätern die Gnade in ihrem Glauben, ihrem Gebet, ihrem Handeln nicht unbekannt; Augustinus ist indes der erste, der das, was in ihrem Glauben und in ihrer *disciplina* verborgen war, ans helle Licht brachte. Insofern das Neue Testament nichts anderes ist als die Gnade Christi, kann man zu Recht sagen, er sei der erste unter den Vätern, der das Neue Testament der christlichen Einsicht verkündet hat.[23] Und seine Verkündigung fand nicht in nackten und einfachen Sätzen statt, wie das Paulus aufgrund seiner Autorität getan hat, sondern er eröffnete der Nachwelt das bisher Verborgene in ausdrücklicher Rede. Dabei stützte er sich nicht auf bloß menschliche Weisheit, sondern auf göttliche Erleuchtung.[24] Wie Spätere Augustins Ekklesiologie nichts hinzufügen konnten, ist auch die Gnadenlehre in ihrer ganzen Fülle in den Werken Augustins enthalten. Aller Streit der Späteren über die Gnade fügte zu dieser Quelle nichts hinzu.

Wegen seiner fundamentalen Bedeutung in der Gnadenlehre kommt ein Vergleich Augustins mit Paulus durchaus in Frage. In beiden, Paulus und Augustinus, gibt es einen tiefen Sinn für die göttliche Gnade und eine entsprechende Einsicht und Verkündigung. Dabei entfaltet Augustinus als erster unter den Vätern die Prinzipien, die Paulus grundgelegt hat.[25] Quelle dieses Sinns für die Gnade ist Augustins glühende Gottesliebe.

---

[21] LP 13; II,31: Augustinus (est), qui Christi gratiam fundamentum religionis christianae, quem admodum eam non semel vocat, sine qua vita, passio, mors et resurrectio salvatoris evanesceret, primus in christianorum intelligentia fundavit.

[22] LP 13; II,31.

[23] LP 13; II,31: Iam vero cum gratia Christi ipsum novum testamentum sit, ... nonne iure merito dixerimus, primum esse inter sanctos patres Augustinum, qui novum testamentum christianorum intelligentiae divulgaverit, primum qui dei benignitatem erga peccatores ineffabilem, qui gratiae efficaciam in solatium amoris et in exitium erroris toto mundi insinuaverit?

[24] LP 13, II,32: ingenio certe non humano, sed per illud ‚tolle, lege‘ divinitus illustrato.

[25] LP 21; II,49: Cui (Paulo) ita succenturiavit Augustinus, ut primus antiquorum patrum omnes gratiae conclusiones, quae usque ad eius tempora in christianorum fide delituerant, ex Pauli principiis in lucem incredibili profunditate et penetratione deduxerit.

Aus dem Gesagten ergeben sich zwei Konsequenzen; die erste: Wenn es der Kirche obliegt, die Glaubenswahrheiten gegen die Häretiker zu verteidigen beziehungsweise bei Verdunklung derselben sie wieder zum Leuchten zu bringen, so kann es nur darum gehen, Augustinus wieder zur Geltung zu bringen. Er ist das dazu ‚auserwählte Gefäß'. Die zweite: Während sonst bei Fragen über den christlichen Glauben die über die Welt zerstreuten Lehrer zu Rate gezogen werden, ist es hier in der Frage der Gnade anders: Hier hat die Kirche nicht aus einer Vielzahl von Vätern ihre Lehre geschöpft, sondern ausschließlich aus Augustinus. Zu dieser Aussage würde er sich nicht versteigen, so Jansenius, wenn nicht feststünde, dass alle Synodendekrete bezüglich der Gnade aus Augustinus-Texten zusammengesetzt sind. Mit derselben Autorität hätte die Kirche auch ‚fast' alle übrigen Aussagen Augustins über die Gnade definieren können, wenn es nötig gewesen wäre. Der Zusammenhang zwischen den einzelnen Aussagen Augustins ist dabei so eng, dass die einen ohne die anderen nicht wahr sein können.

Was Gnade und überhaupt Theologie ist, lernten die nachfolgenden Generationen, auch Thomas, von Augustinus.[26] Er hat damit praktisch die Grenzen der theologischen Erkenntnis fixiert. Wer sie überschreitet, gerät leicht auf Abwege und hält eigene Phantasiegebilde für theologische Erkenntnis.[27] Deswegen bemühen sich ja auch alle Theologen, ihre Erkenntnisse durch Belege aus Augustinus zu bekräftigen. Als Beispiele sind die Diskussionen über die Unbefleckte Empfängnis, der römische Primat und die Grenzen der königlichen Gewalt zu nennen.

Angesichts dieser einzigartigen Autorität, die Augustinus unter den Vätern der Kirche zukommt, kann man die Kritik moderner Theologen an der Gnadenlehre Augustins nur als große Dreistigkeit bezeichnen (LP 16). Sie gleichen Hasen, die einem toten Löwen hinterherschimpfen. Weil sie seine Werke nicht gründlich studiert und sich nicht bemüht haben, zu den Prinzipien seines Denkens vorzudringen, kritisieren sie ihn und werfen ihm Dunkelheit, Ignoranz, Tollkühnheit und Irrtum vor, ferner, dass er die pelagianische Häresie nicht widerlegt habe. Gegen diese Kritik gibt es nur ein einziges Heilmittel: das sorgfältige Studium der Werke des Heiligen. Denn in ihnen ist viel mehr an Wahrheit enthalten, als der große Haufe *(vulgus)* der modernen Theologen vermutet.

---

[26] LP 22; II,50: Quidquid enim verae theologiae in scholastica sancti Thomae continetur, usque ad ipsorum articulorum fundamenta, ex Augustino ita mutuatum est, ut quemadmodum novum testamentum nihil est aliud, nisi vetus revelatum, et Augustini doctrina de gratia dei nihil praeter fidei principia in suas diducta conclusiones; ita S. Thomae summa, ubi theologiam tradit, pro magna parte nihil sit aliud, nisi Augustinus contractus, certaque proportione naturalibus principiis alligatus, *secundum quod congruit*, ut ipse Thomas loquitur, *ad eruditionem incipientium* (I,Ia, praef.).

[27] LP 23; II,51: Nemo limites illus notitiae et rationum theologicarum propius invenisse videtur ac fixisse quam Augustinus; quos terminos ab illo fixos, qui accuratioris alicuius doctrinae praetextu praetergredi nituntur, nimium felices habendi sunt, si non in humanarum opinionum labyrinthis sine tali duce aberrantes, proprias imaginationes pro scientia ex fide derivata mirentur.

Es gibt in der kirchlichen Gnadenlehre keine offenen Fragen, die noch zu lösen wären. Die Theologen, die sich dies zum Ziel setzen, stützen sich dabei zu Unrecht auf den bekannten Brief von Papst Caelestin, der gewisse Positionen Augustins weder unterstützt noch verbietet.[28] Wer so argumentiert, zerstört Augustins Autorität grundsätzlich. Denn jeder, der meint, etwas Besseres gefunden zu haben, wird sein Fündlein zu den schwierigeren Fragen rechnen, in denen man Augustinus nicht zu folgen braucht. Caelestins Unterscheidung gilt in Wirklichkeit nur für solche Fragen, die er selbst ausdrücklich als offen bezeichnet hat, z. B. die Frage des Ursprungs der Seele, in der er selbst zu keiner Lösung gekommen ist.[29]

Jansenius behauptet für die Gnadenlehre Augustins also so etwas wie Suffizienz: In ihr sind alle denkbaren Fragen behandelt. Wie alle Gnade, die sich in der Kirche entfaltet, schon in Jesus Christus enthalten ist, so enthält Paulus wie eine *matrix* alles, was später von Augustinus über die Gnade und die Vorherbestimmung aus ihm schöpfen wird. Worüber der genannte Kirchenvater nicht spricht, das gehört nicht zur Sache (LP 27).

Um Augustinus verstehen zu können, muss man sich freilich von allen vorgefassten Meinungen, vor allem von scholastischer Begrifflichkeit, frei machen. Ja, man muss sich seinen Schriften mit einer gewissen religiösen Scheu nähern; denn sie haben durchaus etwas mit der Heiligen Schrift Gemeinsames. Sie erfordern als Leser den demütigen Schüler, nicht den stolzen Zensor. Diese Haltung bringen die modernen Scholastiker nicht auf. Da sie die moderne Theologie, die nach den Gesetzen der Philosophie vorgeht, als Norm auf die Aussagen Augustins anwenden, stoßen sie sich fast an jeder seiner Aussagen und bezeichnen seine Lehre als Anlass von tausend Irrtümern. Wenn die neuere Theologie tatsächlich die Norm ist, haben sie sogar Recht mit ihrer Behauptung. Denn ihre Theologie ist so weit von derjenigen Augustins entfernt, dass entweder Augustinus ins Blaue phantasiert hat, oder sie selbst weit von der katholischen Wahrheit abgekommen sind (LP 28).

Was Jansenius als seine eigene Vorgehensweise ankündigt, ist natürlich auch seine Forderung an andere Leser des Kirchenvaters: was Augustinus selbst als sicher behauptet, ist als sicher zu bezeichnen, auch wenn es der Meinung der Scholastiker widerspricht (LP 29). Es geht beim Studium der Werke des Augustinus nur um eine einzige Frage, nämlich was er selbst gesagt und gemeint hat; denn dies ist die von der Kirche verkündete Wahr-

[28] Ep. 21,13,15; PL 45,1760: Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt, qui haereticis resisterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere.

[29] Der Satz, dass der Zwerg auf den Schultern des Riesen weiter sieht als der Riese, ist im Übrigen nicht richtig. Es ist nämlich nicht ausgemacht, dass der Riese alles gesagt hat, was er gesehen, bzw. dass er nicht gesehen hat, was die neueren Theologen zu sehen vermeinen. Den Zwergen auf den Schultern des Riesen kann es bekanntlich zustoßen, dass sie alle Männer, die sie sehen, für Väter, und alle Frauen für Mütter halten, obwohl es sich nicht um Väter oder Mütter, sondern um Feinde handelt (LP 26).

heit.[30] Von äußerster Torheit wäre es, jemanden, der die kirchliche Gnadenlehre aus den Werken Augustins erhebt, mit Vernunftgründen und philosophischen Prinzipien widerlegen zu wollen. Einen solchen Gegner würde Jansenius keiner Antwort würdigen. Genauerhin geht es nicht um die Frage, ob das, was als Meinung Augustins erhoben wird, wahr oder falsch ist, sondern darum, ob es von Augustinus ist.[31]

Auf den Einwand der modernen Theologen, ihre von Augustinus abweichenden Thesen seien längst von der Kirche, die bekanntermaßen nicht irren könne, anerkannt, ist zu erwidern: Bevor die Scholastiker mit ihren Neuerungen kamen, hatte die Kirche längst Augustinus rezipiert und sich zu eigen gemacht. Viel schlimmer als heute wäre ein Irrtum der Kirche in jener frühen Zeit. Im Übrigen gaben die alten Scholastiker ihre von Augustinus abweichenden Thesen nicht als Glauben der Kirche, sondern als eigene Ansicht aus. Insofern kann man die jetzige Kirche nicht gegen die alte ausspielen. Auch das Argument der größeren Zahl verfängt nicht gegen Augustinus, weder was die *eruditio* noch was die *auctoritas* angeht. Selbst wenn sich alle, die sich jetzt gegenseitig bekämpfen, zusammentäten, würden sie kein einziges entsprechendes Buch zustande bringen, wie es Augustinus noch vor seiner Priesterweihe geschrieben hat. Und was die *auctoritas* angeht, so ist Augustinus sowieso schlechthin einzig.[32] Im Zusammenhang mit seinen Ausführungen über die einzigartige Autorität Augustins gibt der Bischof von Ypern auch die biographische Auskunft, wie er selbst zu dieser Auffassung gekommen ist[33] und wie der Kirchenvater zur praktisch einzigen Richtschnur seines eigenen Theologietreibens wurde.[34]

---

[30] LP 29; II,65: Quaeritur non, quid de naturae humanae statibus et viribus vel de dei gratia et praedestinatione sentiendum sit, sed quid Augustinus olim ecclesiae nomine et applausu, quae sententias eius capitales tamquam totius doctrinae fulcra consecravit et suas fecit, discipulis Augustini ad scholasticorum aetatem usque plerumque concinentibus, tradiderit, praedicaverit scriptoque multipliciter consignaverit.

[31] LP 29; II, 66: Nec iterum in hac nostra disputatione quaeritur, utrum vera an falsa sint, quae tamquam Augustini sensa proferuntur, sed utrum Augustini sint. Quod profectum non aliunde quam ex Augustino, non in facundo sensuum suorum interprete requirendum esse vel caeci vident. Quod si ea doctorem istum sensisse certum fuerit, vera an falsa sint, ipse viderit; ipse an scholastici halluncinando fallantur, prudentes iudicent et ecclesia toties oppigneratae pro doctrina eius auctoritatis mole discernat. - Jean Schinckels (1580–1646), Kollege von Jansenius an der Löwener theologischen Fakultät, setzt sich mit dem Augustinus-Fundamentalismus, wie er in diesen und ähnlichen Äußerungen des Jansenius zum Ausdruck kommt, in seiner Vorlesung aus dem Jahre 1644 über das Thema: *An auctoritas Augustini sit irrefragabilis magis quam ceterorum Patrum?* sehr kritisch und grundsätzlich auseinander. Die *Dictata Ioannis Schinckelii,* sind abgedruckt in: *L. Wuillaume*, Le „De controversia Janseniana historia" du P. François Cleyn, SJ (1645), Rom 2001, 512–535. Belege für das Interesse von Jesuiten an den *Dictata* des Löwener Professors sind ebd. 50, Anmerkung 141, notiert.

[32] LP 30; II,70: Quod si vero auctoritati auctoritas componenda est, unus est Augustinus instar omnium, loco omnium, supra omnes; a quo profecto solo in hoc argumento ipsi quicquid boni habent: et quicquid ab ipso non habent, defaecatior esset forte et felicior theologia, si careret ... Dabunt veniam adversarii, si in ista controversia incomparabiliter magis uni credendum putetur, qui totius ecclesiae gratulationes et plausus de victoria parta meruit, quam iis, qui sibi de benigniore ecclesiae censura gratulantur.

[33] Die eigene jahrelange, fruchtlose Beschäfigung mit der scholastischen Theologie führte ihn

Wen, so lautet nun unsere Frage, hat der Bischof von Ypern bei seiner Kritik der modernen scholastischen Theologie konkret und vor allem im Visier? In seinem *liber prooemialis* weist er auf den Gegner nur in den Marginalien hin,[35] dann, am Ende des gesamten Werkes, nennt er jedoch auch im Text selbst Ross und Reiter deutlich beim Namen. Es sind die Jesuitentheologen Molina, Lessius, Vazquez, Suárez und andere Theologen aus der Gesellschaft Jesu.[36] Mehr noch, er bezeichnet dort die von Augustinus abweichende Auffassung über die genannten Gegenstände als offizielle Position der Gesellschaft Jesu.[37]

Derzeit stehen sich, so Jansenius in der *praefatio* zu seinem das gesamte Werk beschließenden Katalog von Irrtümern der modernen Theologie, zwei grundverschiedene Auffassungen über Gnade und Vorherbestimmung gegenüber: die augustinische und die der genannten Jesuitenautoren. Zwar gibt es unter ihnen Unterschiede, aber in der hier interessierenden Frage sind sie einer Meinung. Während Molina sich freimütig dazu bekennt, eine neue Lehre gefunden zu haben und sich dafür nicht auf Augustinus beruft, ziehen es die anderen vor, sich mit Scheinargumenten auf den Kirchenvater zu stützen. Käme Augustinus wieder auf die Erde, würde er jedoch in ihren Schriften nicht eine Spur von seiner eigenen Lehre entdecken. Zum Beweis für diese Behauptung setzt Jansenius im Folgenden die von Augustinus bekämpften semipelagianischen Auffassungen nebeneinander mit denen der genannten Jesuiten, vor allem den Meinungen des Lessius. So wird jedem

---

schließlich zu dem Entschluss, sich in der Gnadenproblematik auf bloß drei Erkenntnisgründe zu beschränken: die Heilige Schrift, die Konzilien und die Kirchenväter. Dass Augustinus in der Gnadenfrage die alles überragende Autorität zukommt, war ihm schon bei seinen Studien in der Löwener Akademie deutlich geworden. Zunächst war es die Autorität seiner akademischen Lehrer, die ihn dazu brachte, Augustinus als Führer der Theologie zu verwenden, später war es seine eigene Einsicht aufgrund umfassender, 20-jähriger Studien des Kirchenvaters. Bei diesen Studien erschrak er immer wieder darüber, wie sehr die scholastische Methode der Herauslösung einzelner Stellen aus ihrem Kontext den wahren Sinn Augustinischer Positionen verfehlte. Andererseits wurde ihm bei seinen Studien klar, warum Augustinus für die Kirche so singuläre Autorität bekommen konnte. Und so fasste er den Beschluss, sich ohne Vorurteile mit dem Kirchenlehrer zu beschäftigen, sich von den theologischen Schulmeinungen, die er sich im Laufe seiner Ausbildung angeeignet hatte, zu lösen, kurz: sich mit Augustinus nicht als Richter, sondern in aller Demut als Schüler zu befassen. Ziel war es fortan, Augustins Argumenten zu folgen und alles Übrige nach dieser Richtschnur auszurichten (LP 25; II,55–58).

[34] LP 25; II, 55–56: Ipsum in hoc argumento sequendum esse; ad ipsius sensa dictaque sententias omnes alias esse corrigendas; ipsum se sufficienter aperuisse; ipsum necessarium modum non excessisse, quemadmodum adversus obsoletas Massiliensium et resuscitatas recentiorum querimonias iam olim Caelestinus pontifex declaravit. - Er musste, so Jansenius, bereit sein, Augustins Lehre als zweifelsfrei, römisch und katholisch anzunehmen: animo paratissimo, quidquid ipse tenendum in hac materia praescripsisset, tamquam indubitatum et Romanum et catholicum, deposito omni studio contentionis, accipere, utpote quem saluberrime Romanorum pontificum voces praemuniverant et securissimam fecerant.

[35] Neben einigen Nichtjesuiten sind dies: Vasquez, Molina (LP 16; II,37–38) und Lessius (LP 30; II,65).

[36] Erroris Massiliensium et opinionis recentiorum ‚Paralleɬon' et statera, praef., t.III, 1074.

[37] Ebd. 1074: Opinio videtur a Ludovico Molina excogitata aut expolita, quam Lessius, Vasquez et alii non pauci celebres scriptores amplexi sunt e Societate Iesu, cui etiam ipsa … patrocinata est, ut non immerito Societatis opinio vocari possit.

Leser des *Augustinus* durch dieses *compendium*[38] schwarz auf weiß vor Augen geführt, wer als Gegner dieser mehr als 2800 klein gedruckten Spalten über die Gnaden- und Prädestinationslehre des „Vaters der Väter" zu gelten hat.

II. Jesuitentheologen vor 1640 über Augustins Autorität

Was ist nun von dem Vorwurf des Jansenius zu halten, die Jesuitentheologen untergrüben mit ihren neuen Lehren die Autorität des „Vaters der Väter"? Da Jansenius selbst die von ihm bekämpfte, angeblich antiaugustinische Auffassung über Vorherbestimmung und Gnade und die sich daraus ergebende Relativierung der Autorität Augustins als quasi offizielle Position der Gesellschaft Jesu betrachtet, beziehen wir im Folgenden auch solche Jesuitentheologen in unsere Untersuchung ein, die der Bischof von Ypern nicht genannt hat.

Eine sehr frühe Stellungnahme zur Autorität Augustins im Zusammenhang mit der Gnaden- und Vorherbestimmungsproblematik findet sich in einem Brief des zukünftigen Jesuiten und Professors am römischen Kolleg, Martin Olave (1507/8–1556)[39], aus dem Jahre 1551 an den damaligen Privatsekretär des Ignatius von Loyola, Alfons Polanco. Was die *praedestinatio* angehe, heißt es dort, so stehe er zwar den Anschauungen des Kontroverstheologen Ambrosius Catherinus nahe, aber das bedeute nicht, „dass er die entsprechenden Lehren Augustins verurteile, den er sorgfältig studiert habe und dessen Genie, Lehre und Heiligkeit ihn jeden Tag mehr in Staunen versetzen und dessen Anschauungen in diesen Fragen von drei oder vier Päpsten nacheinander in den damals stattfindenden Konzilien gelobt und gebilligt wurden". Er rede im Allgemeinen und beziehe sich nicht speziell auf die heute diskutierten Fragen. Auch Prosper, der ihn jedoch kaum richtig verstanden habe, Hugo von St. Viktor, Bernhard, Anselm und Thomas seien ihm gefolgt. Sie alle studierten keinen anderen Autor so sehr wie Augustinus.[40]

Im Studienjahr 1562/3 äußerte sich der erste zum Kardinal erhobene (1593) Jesuit, Francesco Toledo (1532–1596)[41], im Rahmen einer Vorlesung am römischen Kolleg in der Frage der Vorherbestimmung in einer Weise über Augustins Autorität, die weder für ihn selbst noch für die ganze Gesellschaft Jesu ohne Folgen blieb[42]. Toledo musste wohl auf Druck seiner römischen Kollegen sein Lehramt niederlegen, und die Ordensleitung gab eine offizielle Stellungnahme zur Haltung der Jesuiten in der Frage der *praedestinatio* heraus. Was hatte Toledo gesagt? Zunächst, dass er in dieser

[38] Vgl. ebd. 1074–1144.
[39] Vgl. *C. de Dalmases*, M. de O., in: DHCJ 3 (2001) 2864.
[40] Vgl. MHJS 14,588.
[41] Vgl. *J. P. Donnelly*, F. de T., in: DHSJ 4 (2001) 3807–3808.
[42] Einzelheiten bei *M. Scaduto*, Storia della Compagnia di Jesù in Italia, IV, Rom 1974, 291–293.

schwierigen Frage sage, was er für wahr halte, und dass das, was angesehene Autoritäten über sie gesagt hätten, nicht unbedingt *de fide* sei.[43] Nach Zitat einer Reihe dieser Autoritäten stellt er fest, dass Augustinus mit seiner Position allein dastehe *contra omnes praedecessores ecclesiae patres* und dass diese mindestens soviel Gewicht haben wie die des afrikanischen Kirchenvaters.[44] Den Einwand, die scholastischen Theologen seien Augustinus gefolgt, lässt Toledo nicht gelten. Nach Vorlage der Schriftargumente kommt er zu dem Schluss, Augustins Meinung in dieser Frage sei lediglich *probabilis*, und zwar aufgrund der großen allgemeinen Autorität, die ihm zukomme. Im Übrigen sei es besser, Augustins Position nicht dem Volk zu predigen, da sie die Bereitschaft zu guten Werken schmälere.[45]

Der Protest aus dem Kreis der Kollegen gegen eine solche Relativierung der Autorität Augustins blieb nicht aus, und der für Italien zuständige Obere, Franz von Borgia, verlangte einen öffentlichen Widerruf. Es ist nicht sicher, wer diesen Widerstand inspirierte. Aber vieles spricht dafür, dass er von Diego de Ledesma (1519–1575)[46] ausging, der zwei Jahre später die *praedestinatio ex praevisis meritis* auf die für Jesuiten verbotenen theologischen Anschauungen setzte[47]. Freilich ist die Begründung für dieses Verbot nicht die Abweichung von Augustinus, sondern vom *consensus communis* der Gesellschaft Jesu. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Toledo gegenüber sehr milde Stellungnahme des Ordensgenerals Diego Lainez (1512–1565).[48] Er spricht sich offen gegen eine *retractatio* aus, und zwar aus dem doppelten Grund, es bestehe weder eine Gefahr, dass diese Meinung sich ausbreite, noch sei die Position Augustins die allgemeine. Nicht wenige gelehrte Katholiken seien gegen ihre Verbreitung. Im Übrigen solle man in der Gesellschaft Sondermeinungen nicht auf eine Weise vertreten, die die mitbrüderliche Liebe verletze.[49]

Robert Bellarmin (1542–1621)[50], der wohl bedeutendste Jesuitentheologe im Übergang vom 16. zum 17. Jahrhundert, behandelte die Prädestinationsproblematik insgesamt viermal im Laufe seiner Karriere, zunächst

---

[43] In summam theologiae S. Thomae Aquinatis enarratio, I, Rom 1869, 287. Zu dieser Vorlesung gibt es auch ein handschriftlich überliefertes *reportum Toleti*, aus dem *F. Cereceda*, En el quarto centenario del nascimiento del Padre Francisco Toledo, in: EE 13 (1934) 90–110, hier 96–98, zitiert.

[44] Vgl. ebd. 288–289.

[45] Vgl. ebd. 291.

[46] Vgl. *L. Lukacs*, D. de L., in: DHSJ 3 (2001) 2318–2319.

[47] Tractatio brevis de propositionibus philosophicis et theologicis prohibitis a R. P. N. Francisco Borgia, ut pietas coniuncta cum doctrina retinerentur, in: MHSJ 19, 548–571, hier 566–567. Unter der Überschrift: Praedestinationis non datur causa ex parte nostra (nr. 16, ebd. 566) werden der *sensus communis* und die *receptissima opinio* der verschiedenen Lehranstalten der Gesellschaft Jesu sowie das Autoritätsargument, dass „fast alle" späteren Theologen Augustinus gefolgt seien, zur Begründung angeführt.

[48] Vgl. *M. Scadutto*, D. L., in: DHSJ 2 (2001) 1601–1605.

[49] MHSJ 53,54 (Brief an P. Madrid) und 53,155 (Brief an P. Borgia).

[50] Vgl. G. Galeota, R. B., in: DHSJ 1 (2001) 387–390.

als Student in Padua (1567)[51], dann als Student (1569/70) und Lehrer (1571) in Löwen und schließlich in Rom im Rahmen seiner berühmten Kontroversen (1580/81)[52]. Sein eindeutiger Augustinismus[53] ergibt sich nicht nur aus diesen Traktaten – der erste besteht praktisch nur aus Augustinus-Zitaten –, sondern auch aus seinem Gutachten (1610) zu den Thesen seines Ordensbruders Lessius, von dem im Folgenden noch die Rede sein wird. Bellarmin drückt hier zunächst sein Befremden über die von seinem Mitbruder verteidigte These aus. Dann trägt er sechs ‚Bedenken' dagegen vor: 1., die Meinung des hl. Augustinus ist in der Frage der *praedestinatio mere gratuita* so klar und deutlich, dass sie nur von solchen Leuten bezweifelt werden kann, die seine Werke nicht gelesen haben; 2., ausnahmslos alle späteren Theologen haben sich seiner Meinung angeschlossen; 3., Augustins Meinung ist nicht nur „sehr" konform mit der Heiligen Schrift, sondern auch mit dem Konzil von Trient; 4., seine Meinung ist auch in der Gesellschaft Jesu „befestigt", nicht nur dadurch, dass Ignatius dieselbe auf die Lehre des hl. Thomas festgelegt hat, sondern auch durch das von P. Toledo ausgelöste Verbot des P. Borgia, die *praedestinatio ex praevisis meritis* zu lehren; 5., nicht nur Augustinus, sondern auch zahlreiche moderne Theologen halten die vom Autor vorgetragene Lehre für pelagianisch beziehungsweise semipelagianisch; 6., die Auffassung des Autors bringt die Gesellschaft Jesu in einen Dauerkonflikt mit den Dominikanern, Franziskanern und Augustinern. Außerdem bringt sie die Jesuiten in den Geruch des Pelagianismus. Zum Schluss bittet Bellarmin den Mitbruder, die Aussagen der Heiligen Schrift und des hl. Augustinus nicht zu verdrehen und seine große Begabung dazu zu verwenden, den wahren Sinn derselben aufzufinden.[54]

1588 erschien in Lissabon Luis de Molinas (1535–1600)[55] *Liberi arbitrii cum gratiae donis ... concordia*, das Werk, durch das der Spanier zum Be-

[51] Vgl. *S. Tromp*, Tractatus S. Roberti Bellarmini iuvenis de praedestinatione, in: Gr. 14 (1933) 248–268.

[52] Bei *S. Tromp*, Progressus doctrinalis in tractabus S. Roberti Bellarmini de praedestinatione, in: Gr. 14 (1933) 313–355, ebd. 314–321, sind die vier einschlägigen Texte in Parallele abgedruckt. Weitere Einzelheiten zu diesen Texten bei *M. Biersack*, Initia Bellarminiana. Die Prädestinationslehre bei Robert Bellarmin bis zu seinen Löwener Vorlesungen, Stuttgart 1989, hier 98–104. Was speziell die Kontroversen angeht, so zeigt *N. Hens*, Die Augustinusinterpretation des hl. Robert Bellarmin bezüglich der wirksamen Gnade und der Vorherbestimmung nach der Kontroverse „De gratia et libero arbitrio", Krefeld 1949, dass sich Bellarmin in seiner Lehre von der wirksamen Gnade zu Recht auf Augustinus beruft.

[53] Vgl. *M. Biersack*, Bellarmin und die causa Baii, in: L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain, Löwen 1994, 167–178, hier 177: „Bellarmin ist immer in seinem Herzen Augustinist und Antipelagianer, ja im weiteren Sinn Antisynergist geblieben." Vgl. auch *dens.*, Initia Bellarmiana. Ceyssens, Bellarmin et Louvain, in: L'augustinisme à l'ancienne faculté de théologie de Louvain, Löwen 1994, 179–205, hier 197, meint gar: „On lisant ce traité (d.h. seine Löwener Vorlesungen) on a l'impression de feuilleter l'*Augustinus* de Jansénius".

[54] Vgl. *X.-M. Le Bachelet*, Prédestination et grâce efficace, Löwen 1931, 156–158. Vgl. auch die Erwiderung des Lessius auf diese Ausstellungen Bellarmins, ebd. 189–199.

[55] Vgl. *J. P. Donnelly*, L. de M., in: DHSJ 3 (2001) 2716–2717.

gründer des nach ihm benannten Gnadensystems des Molinismus[56] und zum Urheber des großen Gnadenstreites wurde, mit dem sich die so genannten *Congregationes de auxiliis* zehn Jahre lang (1597–1607) beschäftigten. Molina ist sich durchaus bewusst, eine zur Versöhnung von göttlicher Vorherbestimmung und menschlicher Freiheit völlig neue Theorie vorzulegen.[57] Ja, er geht noch einen Schritt weiter und behauptet, Augustinus würde ihr, würde er mit ihr bekannt gemacht, zustimmen.[58] Mit der weiteren Behauptung, dass diese Theorie der *scientia media*, hätte der Kirchenvater sie gekannt und gelehrt, die Kirche vor der pelagianischen Häresie und dem Lutheranismus bewahrt und viele Gläubige zur Zeit Augustins davon abgehalten hätte, zum Pelagianismus abzufallen,[59] offenbart der Spanier nicht nur eine peinliche Selbstüberschätzung, sondern auch eine kaum erträgliche Respektlosigkeit gegenüber dem Kirchenvater, den er im Übrigen auf Biegen und Brechen für sein System einzuspannen sucht. Die genannte Behauptung hat seine Gegner besonders erbittert und zum Widerspruch provoziert, auch den Bischof von Ypern.[60] In dem deutlich unter dem Einfluss Molinas stehenden Traktat des Johannes Deckers (1560–1619)[61] über die wirksame Gnade kommt es im Zusammenhang mit der Widerlegung von Einwänden gegen die vorgetragene Lehre zu der bemerkenswerten Feststellung: auch wenn für sie kein Argument aus Augustinus vorgelegt werden könnte, ja, selbst wenn es ein Argument des Kirchenvaters gegen sie gäbe, wäre dies allein noch kein Grund, sie fallenzulassen.[62]

Bedeutende Theologen gegen Ende des 16. Jahrhunderts sind neben Bellarmin auch die beiden Spanier Gregor von Valencia (1549–1603)[63] und Gabriel Vazquez (1549–1604)[64], der als *Augustinus redivivus* beziehungsweise „spanischer Augustinus" bezeichnet wurde. Der erstere, übrigens auch in

---

[56] Vgl. *E. Vansteenbergen*, Molinisme, in: DThC X (1929) 2094–2187; *R. Garrigou-Lagrange*, Prédestination. VII.I, in: DThC XII,2 (1935) 2964–2975.

[57] Ausgabe Oña/Madrid 1953, 587: Quia tamen res est magni momenti ac valde lubrica et haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine quem viderim hucusque traditam, ideo satius haec duxi paulo fusius explicare …

[58] Ebd. 586: Neque vero dubito, quin ab Augustino et ceteris patribus unanimi consensu comprobata fuisset haec nostra de praedestinatione sententia ratioque conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, si eis proposita fuisset.

[59] Ebd. 584: Nos pro nostra tenuitate rationem totam conciliandi libertatem arbitrii cum divina gratia, praescientia et praedestinatione, quam … tradidimus, sequentibus principiis … inniti iudicamus, quae si data explanaque semper fuissent, forte neque Pelagiana haeresis fuisset exorta neque Lutherani tam impudenter arbitrii nostri libertatem fuissent ausi negare obtendentes cum divina gratia, praescientia et praedestinatione cohaerere non posse neque ex Augustini opinione concertationibusque cum Pelagianis tot fideles fuissent turbati ad Pelagianosque defecissent …

[60] Auch Jansenius zitiert diesen Passus, vgl. *Augustinus*, tom.II, LP 16; 38.

[61] Vgl. *H. Hurter*, Nomenclator literarius, I (1892) 208.

[62] *Le Bachelet*, Prédestination, I,77: Monuisse tamen hic velim lectorem quod etsi nihil umquam pro nostra sententia scriptum reliquisset Augustinus, imo etsi aliqua ex parte contrarius extitisset, non ea tamen hac sola causa reicienda foret; quandoquidem non unius patris quislibet et quantalibet eruditione insignis certum firmumque argumentum faciat, praesertim ubi alii Patres et Doctores contra sentiunt.

[63] Vgl. *R. Lachenschmid*, G. de V., in: DHSJ 4 (2001) 3871–3872.

[64] Vgl. *J. P. Donnelly*, G. V., in: DJSJ 4 (2001) 3912–3913.

Deutschland tätig, stützt sich in seinen Darlegungen über die *praedestinatio* speziell auf Augustinus.[65] Von der Ordensleitung aufgefordert, die Übereinstimmung seiner dort über die *praedestinatio* vorgetragenen Anschauungen mit den Vorschriften der *ratio studiorum* aufzuzeigen, weist er zunächst darauf hin, dass er sich an die Meinung Augustins in dieser Frage gehalten, aber auch das Tor zu vernünftiger Auslegung des Kirchenvaters nicht zugestoßen habe. Dann bekennt er, die ganze Frage nach bestem Wissen und Gewissen *ex mente Augustini* behandelt zu haben.[66]

Im Rahmen seiner mit außerordentlicher Quellenkenntnis durchgeführten Untersuchung der Prädestinations- und Gnadenwahlproblematik[67] stützt sich auch Gabriel Vazquez immer wieder auf Augustinus, dessen einzigartige Bedeutung in der Gnadenlehre für ihn außer Frage steht. Selbst wenn es hierfür nur sein Zeugnis gäbe, würden sich die Theologen „gern" auf ihn berufen, denn er leuchtet in dieser Frage wie die Sonne.[68] Im Unterschied zu Toledo geht Vazquez nicht davon aus, dass Augustinus in der Frage der *praedestinatio* eine von den übrigen Vätern abweichende Meinung vertreten habe. Als ausgezeichneten Kenner von Augustins Gnadenlehre erweist er sich auch in einem Gutachten, das er im Zusammenhang mit den *Congregationes de auxiliis* verfasste. Die ihm vorgelegten 15 seinem Ordensbruder Molina zugeschriebenen Sätze sollten auf ihre Übereinstimmung mit der Lehre des Kirchenvaters überprüft werden.[69]

Das 1610 veröffentlichte Werk des Leonard Lessius (1554–1623)[70] *De gracia efficaci*[71] stimmt in seiner Prädestinations- und Gnadenlehre weitgehend mit derjenigen Molinas überein. Längst vor der Veröffentlichung dieses Werkes war der Professor an der theologischen Hochschule der Jesuiten in Löwen in einen Krieg wechselseitiger Zensuren mit den Professoren der

---

[65] Probatur assertio verae sententiae ex Augustino et D. Thoma, in: Commentariorum theologicorum tom.I, Ingolstadt 1591, 370–382.

[66] Vgl. Brief an Aquaviva (1592); *Le Bachelet*, Prédestination I,21: Ego sane, quae de materia ista scripsi, non nisi post multam meditationem et Augustini lectionem et collationem, cum desiderio veriorem et communiorem sententiam illustrandi, meque ipsum et alios ad Deo serviendum excitandi, vera ex mente Augustini esse, mihi persuasi.

[67] disp. 91: An divinae praedestinationis ex parte praedestinatorum sit aliqua causa, in: Commentariorum et disputationum in I partem, Ingolstadt 1609, tom.I, 629–669; disp. 89: an electio ad beatitudinem praecesserit praedestinationem meritorum, ebd. 588–623.

[68] Vgl. disp. 190, cap. 6, num.37: Quamvis nullus esset ex patribus commemoratis, quem pro hac sententia de gratiae necessitate ad singula opera moralia scholastici doctores allegare possent, in uno solo Augustino eiusque schola suae opinionis praesidium libenter collocarent eumque sibi sufficere merito arbitrarentur, quod unicus sit, qui, dum agitur de gratiae necessitate, sicut sol inter reliquos praefulgeat, cuius quidem doctrinae egregium testimonium et commendationem in epistula prima Caelestini ad episcopos Galliae exaratam habemus. - Vgl. auch disp. 89, num.2,1: Tametsi aliorum patrum auctoritas in omni controversia magni ponderis apud omnes esse debeat, in hac tamen, de qua nunc agitur, unus pro multis mihi semper erit Augustinus, non solum quod omnium, qui bene sentiunt, plurimum emineat.

[69] Vgl. *J. A. de Aldama*, Un parecer inédito del P. Gabriel Vázquez sobre la doctrina agustiana de la gracia eficaz, in: EE 24 (1949) 515–520.

[70] Vgl. *S. de Smet*, L. L., in: DHSJ 3 (2001) 2336–2337.

[71] Vgl. editio nova, novis curis emendata, Paris 1878 (= opucula II).

Löwener Fakultät verwickelt.[72] Diese hatte schon 1587 31 Thesen aus seinen Vorlesungen über Gnade und Freiheit zensiert. Natürlich ging es hier auch immer wieder um die Frage, ob die zur Zensur eingereichten Thesen im Widerspruch zur Lehre Augustins stehen oder nicht.[73] Auch von seinen römischen Vorgesetzten veranlasst verfasste Lessius 1611 den Traktat *Quid senserit S. Augustinus et S. Thomas de electione immediate ad gloriam?*[74] Lessius beginnt mit der Feststellung, dass es sich um eine sehr schwierige Frage handelt und dass die Autoren, sieht man genau hin, acht verschiedene Antworten vorgelegt haben. Nur die von ihm in seinen Vorlesungen vertretene könne wirklich beanspruchen, *ex mente S. Augustini* zu sein. Gregor von Valencia, Gabriel Vazquez und Molina stehen, so heißt es weiter, grosso modo auf seiner Seite. Es folgt die ausführliche Diskussion von einem Dutzend einschlägiger Stellen aus dem Kirchenvater. Zum Schluss seines Traktates nennt Lessius die Vorteile, die die Annahme seiner Augustinusinterpretation bringt: 1., Augustinus wird mit den übrigen Vätern „versöhnt", die keine absolute, sondern nur eine *praedestinatio ex praevisis meritis* kennen; 2., wird der Kirchenvater mit den großen scholastischen Autoren wie Thomas von Aquin, Albert dem Großen usw. „versöhnt"; 3., wird er „versöhnt" mit den meisten modernen Theologen, die gegen die Häretiker geschrieben haben und unsere Meinung teilen; 4., auch die derzeitig herrschende Häresie wird wirksamer bekämpft; 5., die Gewissen, die durch die gegenteilige Auffassung in Unruhe versetzt werden, werden beruhigt; 6., Augustinus selbst wird von dem Vorwurf der Strenge und Grausamkeit bewahrt, den gegen ihn Leute wie Catharinus, Pigius, Maldonatus usw. erhoben und dabei über einen „so großen Lehrer der Kirche" ohne die geziemende Ehrfurcht gesprochen haben.

Im Übrigen, so Lessius, leugne er nicht, dass Augustinus in der genannten Frage bisweilen nicht leicht zu verstehen sei; doch die Schwierigkeit verschwinde, sobald man den wahren Skopos seiner Aussagen im Auge habe. Weil zahlreiche hochberühmte Interpreten diesen vernachlässigten, sind sie

[72] Einzelheiten über diese wechseitigen Häresieverdächtigungen bei *Van Eijl*, La controverse lovaniste 207–282, ebd. 217–223, über die Zensur von 1587.

[73] Die Einleitung der von der Löwener Fakultät gegen Lessius eingereichten Zensuren aus dem Jahre 1587 bringt schon die tiefe Sorge auf den Punkt, die auch die Augustinisten nach 1640 quälen wird: „Die Kirche und der Apostolische Stuhl, dem alle Gläubigen ständig gefolgt sind, haben nicht gezögert anzuerkennen, dass der hl. Augustinus von einer besonderen Vorsehung dazu bestimmt worden ist, die Feinde der Gnade Gottes zu besiegen ... Wenn wir nun meinen, dass der hl. Augustinus bei der Erklärung der Materie der Gnade in Irrtum gefallen ist oder sich Übertreibungen hat zuschulden kommen lassen ... dann nimmt nicht nur seine Autorität in den übrigen Gegenständen ab, sondern wir erkühnen uns zu der Aussage, dass sich die Kirche selber gründlich getäuscht hat und sich im Irrtum befindet, weil sie glaubte, die Feinde der Gnade Jesu Christi dadurch zu besiegen und niederzuwerfen, dass sie dem Vorgehen und dem Urteil des hl. Augustinus folgte. So etwas kann man jedoch nicht ohne Gottlosigkeit und Verbrechen denken" (*C. Du Plessis d'Argentré*, Collectio iudiciorum, III,2; Paris 1736,120).

[74] Vgl. *Le Bachelet*, Prédestination I,277–293. - Der Text ist auch wörtlich in die zweite Ausgabe seines *De gratia efficaci*, Anvers 1626, 382–388, und in die oben von uns zitierte Ausgabe Paris 1878, 273–288, integriert.

zu den sonderlichsten Auslegungen gekommen. Damit ist das Stichwort, nämlich Auslegung, Hermeneutik, gefallen, das von den großen Jesuitentheologen nach dem Erscheinen des *Augustinus* aufgegriffen werden wird.[75]

Doch zunächst ist noch von der wichtigsten Stellungnahme zur Autorität Augustins vor dem Erscheinen des *Augustinus* zu handeln, von Francesco Suárez (1548–1617)[76], dem führenden Theologen der spanischen Scholastik, dessen *Prolegomena* zum Gnadentraktat 1619 zusammen mit dem ersten Teil desselben veröffentlicht wurden[77]. Kapitel VI des 6. Prolegomenons hat die Väter zum Gegenstand, die die wahre Lehre über die Gnade überliefert und die entgegenstehenden Irrlehren bekämpft haben. Nach Behandlung der voraugustinischen lateinischen und griechischen Väter greift Suárez eine Formulierung Prospers von Aquitanien auf, in der es von Augustinus heißt, er habe *apostolice* gegen die Pelagianer die Gnade Christi und die Freiheit des Willens verteidigt. Mit der näheren Bestimmung dieses Begriffs gibt Suárez gleich zu Beginn seiner Ausführungen Augustins Autorität den richtigen Stellenwert: *apostolice* bedeutet hier nicht, dass Augustinus den Rang eines kanonischen Schriftstellers hat beziehungsweise dass ihm unter der Assistenz des Heiligen Geistes Unfehlbarkeit zukommt. Vielmehr bedeutet es entweder, dass der Kirchenvater seine Lehre vor allem aus dem Apostel, nämlich Paulus, geschöpft hat, oder dass der Apostolische Stuhl sich seine Lehre zu eigen gemacht hat,[78] wie es ja bekanntlich der Fall ist. Für letzteres folgen die entsprechenden Belege.

Ergibt sich aus diesen Approbationen durch den römischen Stuhl aber nicht, dass alles, was Augustinus über die Gnade sagt, *de fide* ist, mit der Folge, dass jede Abweichung von seiner Lehre zur Häresie wird? Die Antwort auf diese Frage ist eindeutig: *De fide* sind nur diejenigen Aussagen Augustins über die Gnade, die von den Päpsten ausdrücklich approbiert sind. Beleg für diese Unterscheidung ist wiederum der Passus aus dem Brief des Caelestin, von dem weiter oben schon die Rede war. Daraus ergibt sich die Konsequenz: „Was immer Augustinus über die Gnade lehrt und was mit jenen Definitionen der Kirche notwendig verbunden ist, dem ist unbedingt zu folgen und es ist für gewiss anzusehen; denn dies alles ist implizit *(virtute)*, wenn auch nicht ausdrücklich, von der Kirche gebilligt. Wenn also der *nexus* offensichtlich und notwendig ist, ist es auch eine gewisse Lehre, zumindest aufgrund eines theologischen Schlusses."[79]

Wie aber steht es mit Lehrstücken, deren *nexus* mit Lehren Augustins nicht gewiss, sondern nur wahrscheinlich *(probabilis)* ist? Auch hier ist, ent-

[75] Vgl. ebd. 291–293.

[76] Vgl. *E. Elorduy*, F. S., in: DHSJ 4 (2001) 3654–3656.

[77] Vgl. *P. Monnot*, François Suárez. Vie et œuvres, in: DThC 14b (1941) 2638–2649, hier 2646.

[78] Vgl. Opera omnia VII, Paris 1857, 317a.

[79] Ebd. 317b: Quidquid Augustinus de gratia docet, quod cum illis ecclesiae definitionibus sit necessario connexum, omnino sequendum et tamquam certum tenendum (est), quia totum illud, licet non expresse, virtute est ab ecclesia probatum. Unde, si connexio sit evidens et necessaria, etiam doctrina erit certa, saltem in ratione conclusionis theologicae.

sprechend dem Grad ihrer Gewissheit, Augustins Lehre „als übereinstimmend mit den Definitionen der Kirche" immer der Vorzug zu geben.[80] Daraus ergibt sich: „Was immer Augustinus in dieser Materie als gewiss aussagt und [damit] als zum Glauben gehörig, muss von jedem klugen und gebildeten Theologen gehalten und verteidigt werden, auch wenn nicht sicher feststeht, dass es von der Kirche definiert wurde."[81] Die Begründung für diese These lautet: Es wäre von Seiten eines privaten Theologen sehr verwegen, einer Lehre über die Gnade zu widersprechen, die von Augustinus als rechtgläubig vorgetragen wird – hat die Kirche sich doch seine Verurteilung der entsprechenden Irrlehre zu eigen gemacht. Dies gilt umso mehr, als Augustinus nicht eine kurze Zeit, sondern über Jahre hinweg unter Anwendung seiner ganzen Begabung mit großer Sorgfalt und großem Nachdruck sich für die Verteidigung und Erklärung der göttlichen Gnade eingesetzt hat.[82] A fortiori gilt: Es ist unbedingt davon auszugehen, „dass es in Augustins Lehre über die Gnade nichts gibt, was nicht auf gesunde Weise verstanden werden kann, so dass es wenigstens wahrscheinlich und der katholischen Lehre nicht entgegengesetzt ist"[83]. Näheres ist hierzu bei der Behandlung der einzelnen Probleme des Gnadentraktates zu sagen. Hier genügt der allgemeine Hinweis auf die außerordentliche Autorität des Kirchenvaters in dieser Materie. Es ist bekanntlich gerade seine Gnadenlehre, die die Kirche besonders bewundert und rezipiert hat. Wäre ihm hier ein Irrtum unterlaufen und seine Autorität ins Wanken gebracht worden, dann wäre die Kirche zu Unrecht seinem Urteil so vertrauensvoll gefolgt – eine Vorstellung, die man unbedingt von sich weisen muss.

Es ist also festzuhalten: „Nicht nur in Dingen, die Augustinus für sicher hält, sondern auch in allen anderen, die er einfach als wahr und wahrscheinlicher beständig und überall vertritt, ist seiner Meinung der Vorzug zu geben, es sei denn, es ist offensichtlich, dass die allgemeine Autorität der Väter beziehungsweise der Kirche ihr entgegensteht, was selten beziehungsweise niemals der Fall sein wird. Denn wenn dies irgendwo vorkommen sollte, dann ist Augustinus eher zu interpretieren als zu kritisieren."[84]

Es folgt zu dem Dargelegten eine wichtige Einschränkung. Die Augustin vorstehend zuerkannte Autorität gilt nur für seine Ausführungen über die Gnade, nicht für seine Position in der Prädestinationsproblematik. Hier gilt die in Caelestins oben schon erwähntem Brief angeführte Unterscheidung zwischen den von den Päpsten rezipierten Lehren des Heiligen und den von ihm auch behandelten *profundiores quaestiones*. Das heißt konkret: In der Prädestinationsproblematik gibt es Dinge, die einen notwendigen *nexus* mit der Lehre von der Gnade haben; andere haben diesen notwendigen *nexus*

[80] Ebd. 317b.
[81] Ebd. 317b.
[82] Vgl. ebd. 317b.
[83] Ebd. 318a.
[84] Ebd. 318a.

nicht. Zu den ersteren gehören Fragen wie die, „ob die *praedestinatio* im rechten Gebrauch des freien Willens allein begründet sei oder ob die erste Hilfe der Gnade aus der gnädigen *praedestinatio* stamme". Zur zweiten Kategorie von Fragen gehört z. B. die, „ob die Erwählung der Prädestinierten zur Herrlichkeit *ex praevisis meritis* geschehe"[85]. In der ersten Kategorie von Fragen der Prädestinationsproblematik ist die Meinung Augustins wegen des notwendigen *nexus* zu seiner Gnadenlehre ebenso sicher wie in dieser selber. In der zweiten Kategorie von Fragen kann seine Meinung jedoch nicht dieselbe Gewissheit beanspruchen, und zwar aus dem angegebenen Grund nicht und weil die Kirche „direkt und per se fast nichts über die Prädestination definiert hat, es sei denn ganz allgemein, dass es sie gibt und dass sie sich auf die Guten bezieht und nicht auf die Bösen, und dass man sie für den Einzelnen nur aufgrund einer göttlichen Offenbarung kennen kann"[86]. Suárez beschließt seine Ausführungen über Augustins Autorität mit der wichtigen Feststellung: „Doch auch bei dieser zweiten Kategorie von Fragen ist die Autorität Augustins die größte, und zwar wegen der oben angegebenen Gründe, und wir werden ihr deswegen immer den Vorzug vor den übrigen geben."[87]

III. Jesuitentheologen nach 1640 zur Autorität Augustins

Mit dem Erscheinen des *Augustinus* (1640)[88] wird, wie nicht anders zu erwarten, die Kontroverse über die Autorität des Kirchenvaters erst recht angeheizt. Bevor wir den jesuitischen Beitrag zur Überwindung des extremen Augustinismus weiter verfolgen, sind hier zunächst einige Stimmen aus dem anderen Lager, hauptsächlich dem der extremen Augustinisten und Jansenisten[89], zusammenzutragen.

1644 bitten die Löwener Augustinisten Urban VIII. um Maßnahmen gegen die *neoterici,* die die Autorität Augustins zerstören, um in die Köpfe ihrer Hörer und Leser ihre eigenen Ideen einzupflanzen. Sie legen dabei eine Sammlung von Sätzen vor, die sich wie kritische Randbemerkungen zum *Augustinus* lesen. Die Autorität Augustins bekomme der Kirche nicht, heißt es da u.a., dem Kirchenvater dürfe kein größeres Gewicht beigemessen werden als den modernen Theologen usw. Die 22 hier aufgeführten *propositio-*

[85] Ebd. 318a.
[86] Ebd. 318a.
[87] Ebd. 318a/318b.
[88] Über die Vorgänge im Zusammenhang mit der Publikation des *Augustinus,* vor allem die Initiativen der Jesuiten vgl. *L. Ceyssens,* Sources relatives aux débuts du Jansénisme et de l'antijansénisme (1640–1643), Löwen 1957, X-XXXVIII.
[89] Den entscheidenden Beitrag zur quellenmäßigen Erhellung und Erforschung dieses Kapitels der Kirchengeschichte hat sicher der Franziskaner Lucien Ceyssens geliefert. Vgl. den Überblick über seine Forschungen bis 1963 bei *H. Willems,* Les publications du Père Lucien Ceyssens concernant le jansénisme, in: Miscellanea Jansenistia offerts à Lucien Ceyssens O. F. M. à l'occasion de son soixantième anniversaire, Heverlee/Löwen 1963, 7–57.

nes[90] lassen bei aller Zuspitzung der Formulierung durch ihre Verfasser, Freunde und Anhänger des Jansenius, doch etwas durchscheinen von den Reaktionen und Meinungen kritischer Leser des *Augustinus*, zu denen die Jesuiten sicher gehörten. Während Rom auf das genannte Ersuchen nicht reagierte, erreichte der Augustinerpater Bartholomaeus de los Rios die Verurteilung dieser Sätze vor dem Forum der spanischen Inquisition unter dem für die Jesuiten wenig schmeichelhaften Titel *Propositiones a jesuitis prolatae contra S. Augustinum.*[91]

Nennen wir stellvertretend für andere noch einige wenige Zeugnisse aus dem Lager der extremen Augustinisten. 1651 verfasst der Schüler des Jansenius, der Neffe und Mitarbeiter von Jean Duvergier de Hauranne, Martin de Barcos (1600–1678), eine Schrift mit dem Titel *Quae sit Augustini et doctrinae eius auctoritas in ecclesia?* Die im Vorwort gestellten Fragen beantwortet der Autor alle im positiven Sinn.[92] 1677 schrieb der Augustinist Macaire Havermans (1644–1680) den Satz, den wir in unserer Einleitung zitiert haben und der durch Dekret des Heiligen Offiziums 1690 zensiert wurde. Er stellt die Reihenfolge der Autoritäten Augustinus/Kirchliches Lehramt schlechterdings auf den Kopf: Letztinstanz ist nicht das Lehramt, sondern Augustinus. 1673 erscheinen aus der Feder des in Rom hochangesehenen Kardinals Enrico Noris O. E. S. A (1631–1704) als Anhang zu seiner *Historia pelagiana* die *Vindiciae Augustinianae*[93], eine temperamentvolle Abrech-

---

[90] Schreiben der Löwener Fakultät an Urban VIII. (1644), in: *L. Ceyssens*, La première bulle contre Jansenius, I, Brüssel/Rom 1961, 65–69, hier 66–67 (auch *Serry*, Historia App. 232–235): Augustini quaedam dogmata ab Apostolica Sede in terminis esse damnata - Miseram fore ecclesiam, si A.i placitis obstricta maneret - Ecclesiam a tutela et paedagogia A.i esse vindicandam - A.i auctoritatem non plus valere quam rationes, quas allegat, evincant - A.um fuisse doctorem perinde ac alium quempiam modernorum - A.i dotes seu naturales seu infusas non fuisse altioris ordinis quam aliorum doctorum etiam scholasticorum - Si post A.um nihil christianae eruditioni accesserit, scholasticorum theologiam penitus reiiciendam fore - A.i auctoritatem imponentibus respondendum esse ecclesiam in suis filiis usque hodie crescere etiam eruditione - A.um Juliani pelagianistae non satisfecisse - Si triumphus ecclesiae de Pelagianis niteretur posterioribus A.i scriptis, immerito de iis illa triumphasset - Volentem sustinere partes Juliani non posse rationibus convinci - A.i theologiam de originali peccati traduce esse rusticanam - Ex A.i opinione de peccato originali cogi nos incidere in sententiam Pelagii - A.um sacrarum litterarum auctoritatem sua expositione enervare et ludibrio infidelium exponere - A.i quasi sub caligine constitutum, ad veritatem a recentioribus inventam non attendisse - A.i sententiam fidelium non paucos turbare eiusque auctoritate percussos in pelagianismum declinasse - A.i sententiam a multis duram nimis indignamque divina bonitate a clementia iudicari non mirum - Ab A.o aliisque sentientibus peti posse, undenam suae scientiae certitudinem hauserint - A.i vestigiis non esse insistendum, sed aliter philosophandum - A.i locutiones, quamvis aliquo sensu veras, improprias tamen esse nec passim frequentendas - Utrum A.us contra quod sentimus, sentiat, non admodum referre - Non recte dici: Illud saltem necessario ab omnibus esse tenendum, quod A.us asseruit nec retractavit.

[91] Einzelheiten bei *Neveu*, Erreur 181–185.

[92] Sie lauten: Utrum tota sancti Augustini de gratia et libero arbitrio doctrina probata sit ab ecclesia atque a conciliis et summis pontificiis? Quomodo doctrina sancti Augustini probata sit ab ecclesia? An et quomodo doctrina sancti Augustini sit regula fidei aut sit infallibilis? An et quomodo sanctus Augustinus praeferendus sit caeteris patribus (zitiert nach *Neveu*, Erreur 189)?

[93] Padua 1677, 1–175 (abgedruckt auch in: PL 47,571–883). - Das Werk besteht aus neun Kapiteln. Die ersten drei gehen auf die Vorwürfe ein, Augustins Gnadenlehre sei schwierig und dunkel (1), enthalte Widersprüche (2) und Übertreibungen (3). Kapitel 4 antwortet auf 12 Augustinus zugeschriebene Irrtümer (u.a. Körperlichkeit der Seelen, Beseelung der Gestirne, Ursprung der

nung mit Leuten, denen es in seinen Augen um nichts anderes geht als darum, die Autorität des Kirchenvaters zu schmälern. Wen hat der Kardinal hier konkret im Visier? Es handelt sich im Wesentlichen um die Jesuiten Jean Adam, François Annat und Antoine Moraines (Pseudonym für Martinon). Beginnen wir unseren Überblick über die Stellungnahmen von Jesuiten nach dem Erscheinen des *Augustinus* mit den von Noris apostrophierten.

Der Prediger und Polemiker Jean Adam (1605–1684)[94] wirft in seinem 1650 in Paris erschienenen *Calvin défait par soy-mesme et par les armes de saint Augustin* dem Kirchenvater mangelnde Klarheit, Widersprüche[95], vor allem in seinen Aussagen über die menschliche Freiheit[96], unglückliche Formulierungen[97], Begünstigung des Prädestinationismus[98], Meinungswechsel[99], Übertreibungen *(excessus)* in der Prädestinationslehre[100], verschiedene philosophische und theologische Irrtümer[101], Verursachung von Spaltungen in Kirche und Theologie[102] vor. In Augustins Texten sei es oft schwierig zu unterscheiden, was er selbst als gewiss beziehungsweise ungewiss betrachte, was er zur Besiegung seiner Gegner und was zur eigenen Verteidigung sage; in seinen Widerlegungen gelange er selbst zu absurden Behauptungen. Unwahrscheinliches widerlege er durch noch Unwahrscheinlicheres, oft sei nicht mehr klar, wo eigentlich der Unterschied zu der von ihm bekämpften Auffassung liege. Hinzu komme, was das Gewicht seiner Werke angehe, dass zwischen seinen Früh- und Spätwerken zu unterscheiden sei. Natürlich sei auch der von den Gelehrten geführte Streit über seine Positionen keine Hilfe zum Verständnis seiner Schriften. Aus all dem folgert Adam: Entweder wollte der Kirchenvater sich nicht klar ausdrücken oder er konnte es nicht besser. Zu Unrecht betrachte man ihn deswegen als das „Orakel über die Gnade" und als „Interpreten des Konzils von Trient"[103].

Mehr Theologe als Polemiker ist Adams Mitbruder François Annat (1590–1670)[104], doch auch er hält es in seiner Auseinandersetzung mit dem Jansenismus für angebracht, auf die Grenzen von Augustins Autorität hin-

---

Seele), Kapitel 5 diskutiert 35 angeblich gegen Augustinus sprechende Zeugnisse von Päpsten und anderen hohen Würdenträgern. Kapitel 6 und 7 verteidigen die päpstlichen Empfehlungen und Approbationen von Augustins Gnadenlehre. Kapitel 8 weist speziell die falsche Auslegung des oben genannten Briefes 21 von Papst Caelestin zurück, Kapitel 9 konfrontiert 135 namentlich nicht gekennzeichnete, aber relativ leicht zu identifizierende Ausstellungen an Augustinus mit entsprechenden Zitaten aus ihm, um deren Haltlosigkeit vor Augen zu führen. Das Werk schließt mit einem Wort des Alypius: *habemus ducem Augustinum, qui nos in ipsa veritate, deo iam monstrante perducat* (c.Acad.3). – Zu diesem Werk vgl. auch *Neveu*, Pour une histoire, 181–184.

[94] Vgl. *P. Mech*, J. A., in: DHSJ 1 (2001) 15.

[95] Vgl. ebd. 614; und *Noris*, Vindiciae 10.a-12.b.

[96] Vgl. ebd. 760; und *Noris*, Vindiciae 16.a.

[97] Calvin défait 610, zitiert in: *Noris*, Vindiciae 4.b-5.a.

[98] Vgl. ebd. 591; und *Noris*, Vindiciae 6.b.

[99] Vgl. ebd. 611; und *Noris*, Vindiciae 11.a.

[100] Vgl. ebd. 639; und *Noris*, Vindiciae 59.a.

[101] Vgl. ebd. 585; und *Noris*, Vindiciae 63.a.

[102] Vgl. ebd. 590; und *Noris*, Vindiciae 11.a.

[103] Ebd. 610; und *Noris*, Vindiciae 5.a.

[104] Vgl. *P. Duclos*, J. A., in: DHSJ 1 (2001) 176–177.

zuweisen. In seinem 1652 erschienenen *Augustinus a bajanis hoc est jansenianis vindicatus* bringt er eine Reihe von Einschränkungen der Autorität des Kirchenvaters zur Sprache: Zunächst eine Selbstverständlichkeit in unseren Augen, die aber von seinen Gegnern nicht mit der nötigen Klarheit gesehen wird: Augustinus ist kein kanonischer Schriftsteller. Wenn er aber nicht Teil der Heiligen Schrift ist, dann belässt ihn alle Approbation der Kirche doch unter der Zahl der Schriftsteller, die nicht unfehlbar sind und denen zu Recht widersprochen werden kann.[105] Zweitens weist Annat darauf hin, dass die päpstlichen Approbationen sich nur auf die ihnen notwendig erscheinenden Lehren beziehen, nicht aber auf sonstige von Augustinus behandelte Fragen.[106] Im Hintergrund steht auch wieder Caelestins Brief 21. Die dritte Einschränkung lässt aufhören: Kirchlich approbiert ist Augustinus zusammen mit anderen Vätern. Also betrifft die Approbation nur die Lehrpunkte, die Augustinus mit den anderen Vätern gemeinsam hat, nicht sein Eigengut.[107] Im Übrigen ist zu beachten, was schon ältere Autoren wie Gerson oder der berühmte Alphons Tostatus († 1455) bezüglich der Autorität Augustins gesagt haben: Die kirchliche Approbation bedeutet nicht, dass Augustinus von allen menschlichen Fehlern vollkommen frei ist. Auch sein Urteil unterliegt in der Auseinandersetzung mit dem Gegner seinen Affekten und auch er hat allen Grund zu beten: Vergib uns unsere Schuld.[108] Annat schmiedet ein weiteres Argument gegen Augustins singuläre Autorität: Wenn es unter Berufung auf Augustinus erlaubt ist, einem anderen unter den Vätern nicht zu folgen, dann muss es doch auch erlaubt sein, unter Berufung auf die kirchliche beziehungsweise päpstliche Approbation diesem nicht zu folgen.[109] Der Behauptung schließlich, Augustins Lehre sei kirchlicherseits *universim* approbiert, hält Annat entgegen, das bedeute aber nicht, dass jede einzelne Meinung des Kirchenvaters gebilligt sei.[110] Wenn Annat in einem weiteren Schritt die Approbation des Exerzitienbuches des hl. Ignatius durch Paul III. als „ausdrücklicher und wirksamer" als diejenige Augustins durch das Lehramt ausspielt,[111] dann lässt er damit doch erheblich den Sinn für Proportionen vermissen. Hier treibt ein gewisser Lehramtsfetischismus bizarre Blüten.

---

[105] Vgl. ebd. 902; siehe auch *Noris*, Vindiciae 127.a: Vel (auctoritas) ita est consecrata, ut Augustinus e numero scriptorum non canonicorum extractus transierit in numerum canonicorum vel non. Si primum, errat totus christianismus, qui contrarium sentit non modo a tempore scholasticorum, sed a mille ducentis annis. Si secundum, ergo omnis illa ecclesiae approbatio relinquit adhuc Augustinum intra numerum scriptorum fallibilium, quibus sine cuiuspiam iniuria repugnare liceat.

[106] Vgl. ebd. 903; und *Noris*, Vindiciae 127.b.

[107] Ebd.: Obiicimus tertio approbatam fuisse Augustini doctrinam simul et aliorum sanctorum patrum. Unde sequitur cadere approbationem hanc in id, quod est Augustino cum aliis patribus commune, non in id, quod es proprium, si quid tale est.

[108] Vgl. ebd. 902; und *Noris*, Vindiciae 128.a.

[109] Vgl. ebd.

[110] Vgl. ebd. 911; und *Noris*, Vindiciae 130.a. und 131.a.

[111] Vgl. ebd.

In seiner Schrift *Cavilli Jansenianorum*[112] vergleicht Annat im Zusammenhang mit der Verurteilung der fünf jansenistischen Sätze ausdrücklich die Autorität des Kirchenvaters mit der päpstlichen und stellt sich der Frage, welche der beiden Autoritäten im Konfliktfall als die übergeordnete anzusehen ist. Seine Antwort lautet eindeutig: Das Lehramt wäre in einem solchen Fall die übergeordnete Autorität.[113] Die Überlegung ist freilich völlig hypothetisch; denn ein Konflikt zwischen beiden Autoritäten ist de facto nicht möglich.[114] Daraus ergibt sich ganz allgemein für die Erkenntnis der Lehre des Kirchenvaters: Der sicherste Weg ist die Interpretation durch die Kirche. Fragen wir also, da wir den verstorbenen Augustinus selbst nicht mehr fragen können, die Kirche, genauer das kirchliche Lehramt.[115] Wollen wir Sicherheit, Augustinus richtig verstanden zu haben, so müssen wir uns an das unfehlbare Lehramt der Kirche halten.[116]

Der zu seiner Zeit einigermaßen bekannte Dogmatiker und Kontroverstheologe Antoine Martinon († 1662)[117] veröffentlichte unter dem Pseudonym Moraines 1652 eine Schrift mit dem Titel *Antijansenius*[118]. In ihr kommt es immer wieder zu kritischen Anfragen an Augustinus. Der Kirchenvater sei *aestu disputationis* gegenüber den Pelagianern, die die natürlichen Kräfte des Menschen überschätzten, in den anderen Straßengraben geraten, nämlich die Natur des Menschen zu unterschätzen.[119] Nicht nur in seiner Erbsündenlehre[120], sondern überhaupt neige Augustinus zu Übertreibungen *(excessus)*[121], so in der Frage, ob ungetaufte Kinder einer Strafe anheimfielen[122], in seiner Prädestinationslehre[123] und seiner Sexual-

---

[112] Paris 1654.

[113] Cavilli Jansenianorum, Ausgabe Paris 1654, 26–30, auch zitiert in: *Ceyssens*, Le cardinal François Albizzi 214–225, hier 222/3: Si deinde convinceretur id, quod definitum est, contrarium esse quibusdam aliis eiusdem sancti Augustini pronuntiatis, deserendam potius Augustini sententiam quam sententiam summi pontificis; idque auctore atque hortatore ipsomet Augustino faciendum …

[114] Ebd. Sed revera faciendum non esse. Quod enim definitum est, minimum contrarium esse Augustinae doctrinae; esse illi potius quam maxime consentaneum.

[115] Ebd. Nullam esse certiorem viam ad cognoscendam Augustini sententiam quam ecclesiae interpretationem. Non licere nobis Augustinum interrogare de dubiis, quae circa eius scripta suboriri possunt, adire autem ecclesiam licere. Quid igitur tutius, quam ut praesentem et loquentem ecclesiam interrogemus de sententia sancti Augustini tacentis et absentis? Esto, scripto loquatur Augustinus, non posse tamen scripto dubia solvere, quae circa scriptum ipsum nascuntur. Si veram putamus eius sententiam, cum sit certius veram etiam esse summi pontificis, certo concludendum non intelligi Augustinum ab iis, a quibus trahitur in sententiam pontifici contrariam.

[116] Zur Kritik dieser Position vgl. *Ceyssens*, Albizzi, 223, dessen ironische Bemerkungen freilich auch ihrerseits kritisch zu hinterfragen sind.

[117] Vgl. *Hurter*, Nomenclator, 391.

[118] Vollständiger Titel: hoc est selectae disputationes de haeresi Pelagiana, semipelagiana deque variis statibus humanae naturae et de gratia Christi salvatoris, in quibus vera de illis doctrina proponitur et Corn. Jansenii iprensis falsa dogmata refutantur.

[119] disp. 19, nr. 35; und *Noris*, Vindiciae 15.a.

[120] disp. 13, nr. 106; und *Noris*, Vindiciae 25.a.

[121] disp. 13, nr. 87; und *Noris*, Vindiciae 18.a: Excessit ille aestu disputationis et in odium haeresis, quam impugnabat, interdum ad extrema declinabat.

[122] Vgl. disp. 40, nr. 60; und *Noris*, Vindiciae 33.b.

[123] Vgl. disp. 9, nr. 50; und *Noris*, Vindiciae 59.a.

moral[124]. Zudem fänden sich nicht wenige Irrtümer in seinen Werken, z. B. halte er die Seele für körperlich[125], die Gestirne für beseelt[126], Kinder ohne Empfang der Eucharistie für verloren[127], unfreiwillige unzüchtige Gedanken für wenigstens lässliche Sünde[128], Taufe ohne Taufintention des Spenders für gültig[129]. Irrtümlich sei auch seine Auslegung von Röm 14,23, alles, was nicht aus Glaube geschehe, sei Sünde[130], und natürlich seine Lehre von der Simultanschöpfung[131].

Bedeutendere Theologen als die vorstehend behandelten sind die folgenden, im Übrigen auch von Noris entweder überhaupt nicht oder nur gelegentlich kritisiert: Jacques Sirmond, namhafter Editor von Kirchenvätern und mittelalterlichen Quellen, Denis Petau, einer der führenden Vertreter der so genannten positiven Theologie, und Etienne Dechamps, einer der prominentesten Antijansenisten.[132]

Jacques Sirmonds (1559–1651)[133] *Notae in XL sermones novos S. Augustini*[134], seine von umfassender Kenntnis des Gesamtwerkes des Kirchenvaters Zeugnis ablegenden Anmerkungen zu 40 neu aufgefundenen Predigten des Heiligen aus dem Jahre 1631 reflektieren noch nichts von dem nach Erscheinen des *Augustinus* ausgebrochenen Streit um die Autorität des Kirchenvaters. Immerhin bezeugt das Vorwort die selbstverständliche Verehrung des großen Quellenforschers für den Autor der neu aufgefundenen Predigten.[135]

1643, also drei Jahre nach dem Erscheinen des *Augustinus*, leistet Sirmond mit der Veröffentlichung des so genannten *Praedestinatus*[136] einen wichtigen Beitrag zum Streit um Augustinus. Mit der Veröffentlichung dieser Fälschung aus dem 5. Jahrhundert gelingt Sirmond der Nachweis, dass es in der alten Kirche tatsächlich die Irrlehre des Prädestinationismus gegeben hat. Gegner Augustins bestritten dies in der Absicht, den Kirchenvater selbst mit dieser Anschauung belasten zu können. Auf diese ‚Entlastung' des Kirchenvaters weist Sirmond deutlich in seinem Vorwort hin. Die Ver-

[124] Vgl. disp. 22, nr. 22; und *Noris*, Vindiciae 60.a.
[125] Vgl. *Noris*, Vindiciae 63.a.
[126] Vgl. ebd. 64.a.
[127] Vgl. ebd. 71.a.
[128] Vgl. ebd. 77.a.
[129] Vgl. ebd. 78.a.
[130] Vgl. ebd. 74.a.
[131] Vgl. ebd. 82.b.
[132] Speziell zu Sirmond und Petau vgl. *M. M. Fumaroli*, Temps de croissance et temps de corruption: les deux antiquités dans l'érudition jésuite française du XVII[e] siècle, in: XVII[e] siècle 31 (1981) 149–168.
[133] Vgl. *J. P. Donnelly*, J. S., in: DHSJ 4 (2001) 3585.
[134] Opera varia, Venedig 1728, I, 195–202.
[135] Ebd. I,195: Tu vero, lector, ut alii iudices non sunt, Augustini genium et facundiam hic statim agnosces. Cumque suavissimi sanctissimique ecclesiae magistri omnia plurimi facere merito soleas, erit tamen, ni fallor, quod in his sermonibus praecipue delectet, cum ad ceteras utilitates animadverteris non pauca continere, quae ad illustrandam illorum temporum memoriam historiamque conducant.
[136] Vgl. ebd. I, 273–342.

öffentlichung des *Praedestinatus* nehme der Behauptung, es habe in der Geschichte niemals die Irrlehre des Prädestinationismus gegeben, diese Anschauung sei vielmehr Teil der Lehren des Augustinus, die Grundlage. Alte Schriftsteller wie Gennadius von Marseille, die die genannte Irrlehre bezeugten und die man nicht ernst genommen habe, würden durch die Veröffentlichung endlich rehabilitiert.[137]

Noch eine dritte Veröffentlichung des großen Gelehrten zu Augustinus verdient erwähnt zu werden. 1649 publiziert Sirmond die *Augustini sententiae de praedestinatione et gratia dei et de libero arbitrio hominis*[138], eine Sammlung von Augustinus-Exzerpten, die er gern Amolo, dem Gegner Gottschalks im Prädestinationsstreit, zuschreiben möchte, die heute jedoch Florus von Lyon zuerkannt wird. In der Veröffentlichung dieser Textsammlung über Themen wie Erbsünde, Willensfreiheit, Gnade, Vorherbestimmung usw. sieht er einen hochwillkommenen Beitrag zu aktuellen Diskussion über diese Fragen. Einerseits ist es grundsätzlich wichtig, in dieser Debatte gerade auf Augustinus zu hören. Andererseits kommt es freilich darauf an, die *vera et utilis intelligentia* aus seinen Worten zu gewinnen. Denn der Kirchenvater teilt mit den Propheten und Aposteln das Schicksal, dass seine Worte von den Häretikern zur Verteidigung ihrer eigenen Irrtümer verwendet werden. Sirmond empfiehlt seinen Lesern, Augustins Lehre weder mit den Semipelagianern misszuverstehen noch sie mit den Prädestinationisten zu verfälschen, sondern sie so entgegenzunehmen, dass sie mit dem objektiven Glauben der Kirche übereinstimmt, den subjektiven Glauben aufbaut und die Menschen der göttlichen Vorsehung anheimgibt. Dabei sollen sie sich von denen distanzieren, die sich zwar Augustins rühmen, aber in Wirklichkeit weit entfernt von ihm sind. Die Anspielung auf die aktuelle Diskussion ist unüberhörbar.[139] Noch deutlicher wird der Jesuit in einer Art zweiten Vorworts. Er weist auch hier wieder ausdrücklich auf Fehlinterpretationen des *sapientissimi atque clarissimi ecclesiarum Christi magistri* in der Vergangenheit hin, um dann eine doppelte Gefahr bei der Beschäftigung mit den Texten der Sammlung zur Sprache zu bringen, nämlich ihre falsche Auslegung und eine Übertreibung der Autorität des Autors.[140] Es kommt also erstens darauf an, ihren tatsächlichen Sinn zu erkennen, und zweitens, „wenn es um ihre Autorität geht, Augustinus so zu lieben, dass wir nicht auf die hören, die ihm über das rechte Maß hinaus zu erhöhen suchen". Wer Letzteres tue, versündige sich gegen Augustinus, der sich selbst immer für fehlbar gehalten und dies seinen Bewunderern gegenüber auch zum Ausdruck gebracht hat.[141]

---

[137] Vgl. ebd. I, 273.

[138] Vgl. ebd. II, 912–944.

[139] Lectori, vgl. ebd. 913.

[140] Ebd. 912: Cautio in his (sententiis) tamen, ne fraus incurrat, duplex adhibenda est: una, ne male forsan expositae nobis illudant, altera, ut in laudando earum auctore modum teneamus.

[141] Ebd.: Prima igitur in verbis Augustini cura sit oportet, ut quo sensu accipi debeant explore-

Einen sehr wichtigen und gründlichen Beitrag zur Überwindung des extremen Augustinismus leistet Denis Petau (1583–1652)[142]. Theologisch und vor allem auch philologisch auf der Höhe seiner Zeit stehend erfasste er die Fragen um die Autorität Augustins als ein hermeneutisches Problem. Petau hatte seine Auseinandersetzung mit dem *Augustinus* schon 1643 mit seiner in Paris herausgekommenen Schrift *De libero arbitrio libri tres*[143] begonnen, deren zweites Buch sich intensiv mit der Lehre Augustins befasste[144], war also von der inhaltlichen Seite her schon sehr mit dem Kirchenvater vertraut[145], als schließlich 1649 eine Schrift[146] erschien, in der in aller Ausdrücklichkeit die These vertreten wurde, Augustinus sei nicht nach dem Tridentinum, sondern umgekehrt das genannte Konzil nach Augustinus zu interpretieren. Petau nahm die Schrift des Mitglieds der *Académie française* und zeitweiligen Sekretärs von Kardinal Richelieu, Abbé Amable de Bourzeis (1606–1672)[147], zum Anlass, die Frage nach der Autorität Augustins als hermeneutisches Problem aufzugreifen und verfasste eine Gegenschrift mit dem Titel *De Tridentini concilii interpretatione et sancti Augustini doctrina*[148]. Der Aufbau seiner kleinen Schrift ist sehr klar. In den Kapiteln 1–6 führt Petau den Nachweis, dass Augustinus nicht als Interpret des Tridentinums in Frage kommt, in den Kapiteln 7–14 erfolgt die nähere, inhaltliche Widerlegung von Bourzeis' Schrift, in den Kapiteln 15–21 werden dann die richtigen Interpreten des Konzils genannt. Für unsere Fragestellung ist vor allem das erste Drittel der Schrift von Interesse.

Petau beginnt seine Auseinandersetzung mit Abbé Bourzeis mit der Feststellung, dass das Konzil für den Fall, dass es Unklarheiten gibt, den Römischen Stuhl zum Interpreten bestellt hat.[149] Der Einwand, das Konzil habe in der Bestimmung des Römischen Stuhls als seinen Interpreten bloß die

---

mus, proxima, ut de auctoritate cum agitur Augustinum sic amemus, ut eos non audiamus, qui illum supra quam par est extollere student.

[142] Vgl. *J. P. Donnelly*, D. P., in: DHSJ 3 (2001) 1313–1314.

[143] Später als tom. III, l.III-V, in das *Opus de theologicis dogmatibus* integriert, Ausgabe Paris 1866, IV, 283–508. Fumaroli, Temps de croissance 161, nennt dieses Werk „l'effort suprème de l'érudition Jésuite française pour saisir le dogme dans sa durée vivante, de concilier son historicité et sa transcendance".

[144] Ausg. Paris 1866, IV, 373–441.

[145] Einen ausgezeichneten Überblick über Petaus Auseinandersetzung mit Jansenius bietet *A. De Meyer*, Les premières controverses Jansénistes en France (1640–1649), Löwen 1917, 151–161 („intervention du P. Petau contre l'*Augustinus*"). Speziell zu Petaus wissenschaftlicher Eigenart vgl. *M. Hofmann*, Theologie, Dogma und Dogmenentwicklung im theologischen Werk Denis Petaus, Frankfurt am Main 1976, 65–70; zu seiner theologischen Methode vgl. auch *I.-M. Tshiamalenga Ntumba-Mulemba*, La méthode théologique de D. Petau, in: EThL 48 (1972) 427–478.

[146] *Amable de Bourzeis*, Lettre d'un abbé à un évêque sur la conformité de saint Augustin avec le concile de Trente dans la doctrine de la grâce. 78 Seiten.

[147] Vgl. *Hurter*, Nomenclator I,61.

[148] Dogmata theologica, Ausgabe Paris 1866, IV, 659–702. Zur Interpretation dieses Textes im größeren Zusammenhang des Konflikts zwischen Jesuiten- und gallikanischer Theologie vgl. *Fumaroli*, Temps de croissance 160–161.

[149] Vgl. ebd. c.1; 661.b.

„amtliche" und nicht sozusagen die „private" Auslegung im Auge[150], lasse also durchaus Augustinus als seinen Interpreten zu, veranlasst den Jesuiten zu grundsätzlichen Erörterungen über das Wesen des Interpretierens. Es besteht ihm zufolge darin, dass ein weniger klarer Text durch einen klareren erhellt wird. In unserem Fall bedeutet es die Annahme, dass Augustinus selbst klarer ist als das Tridentinum. Davon aber kann nun vernünftigerweise nicht die Rede sein.[151] Die Kontroversen um Augustinus von seinen Lebzeiten an bis zum heutigen Tag beweisen das Gegenteil. Und Petau gibt zahlreiche Beispiele, um seine Behauptung zu belegen.

Doch der geübte Philologe schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus. Natürlich gibt es in Detailfragen der Texte die Möglichkeit wechselseitiger Interpretation von Konzilstext durch Augustinus und umgekehrt. Auch zeitgenössische und spätere Texte können durchaus zum besseren Verständnis herangezogen werden. Aber um solche – sagen wir philologische – Interpretation geht es in der vorliegenden Debatte ja gar nicht, sondern um die quasi richterliche Entscheidung von zwischen den Parteien kontroversen theologischen Fragen. Und hierzu ist, insistiert Petau, Augustinus aus dem angegebenen Grund denkbar ungeeignet.[152] Geht es nicht um Philologie, sondern um grundsätzliche Fragen, dann ist viel eher der umgekehrte Fall vorstellbar, nicht also dass Augustinus herangezogen wird, um das Konzil zu interpretieren, sondern umgekehrt, dass das Konzil verwendet wird, um Augustinus zu interpretieren, und zwar aus einem doppelten Grund: Erstens verlangen Konzilsdekrete von ihrer Natur her nicht Interpretation, also auch keine Interpretation durch Augustinus, sondern Glauben; umgekehrt schreit die Menge der Kontroversen über Augustinus gewissermaßen nach Interpretation. Zweitens sind grundsätzlich und auch nach Augustinus, de bapt. 2,3,4, frühere Texte nach späteren zu interpretieren und nicht umgekehrt. Daraus ergibt sich, „wie viel vernünftiger es ist, die Lehre Augustins nach der Norm und Auslegung des Tridentiner Konzils zu interpretieren, als das Konzil nach seiner Lehre"[153]. Wer für die gegenteilige Auffassung Athanasius bezüglich des Nicaenums nennt, bringt kein Argument zu seinen Gunsten; denn die *fides Nicaena* ist bekanntlich weitgehend sein Werk, was für das Tridentinum im Blick auf Augustinus nicht zutrifft.[154]

Gerade die Widerlegung des letzten Einwands könnte Petau auf den Gedanken gebracht haben, sich dem folgenden Einwand zu stellen: Ist nicht Augustinus in ähnlicher Weise in die Texte des Tridentinums eingegangen wie Athanasius in die des Nicaenums und deswegen so zu ihrer Interpretation heranzuziehen wie Athanasius zu der des Nicaenums? Petau weist den Einwand mit dem Hinweis auf den zeitlichen Abstand zwischen dem Tri-

[150] Vgl. ebd. 662.a.
[151] Vgl. ebd. 666.a-b.
[152] Vgl. ebd. 665.a.-b.
[153] Ebd. 665.b-666.a.
[154] Vgl. ebd. 666.a.

dentinum und Augustinus zurück. Es ist unvorstellbar, dass die Interpretation des Konzils von der Lehre eines Autors abhängen kann, der 1200 Jahre vorher gelebt hat, und dies aus dem einzigen Grund, weil das Konzil von diesem Autor verwendete Begriffe benutzt hat.[155] Niemand käme ja auch vergleichsweise auf die Idee, zur Interpretation Augustins oder anderer Väter, die die Heilige Schrift verwendet haben, eben diese Heilige Schrift als Interpreten zu verwenden. Im Übrigen ist das Verhältnis des Tridentinums zu Augustinus von der Art, dass es den Kirchenvater in den Punkten ergänzte, wo es die Widerlegung neuerer Häretiker notwendig machte, oder Erklärungen gab, wo er sich weniger klar oder dunkel ausgedrückt hatte. Auch von daher ist es klar, wer wen zu interpretieren hat. Petau nennt anschließend mehrere Beispiele, wo das Konzil zu kontroversen Auslegungen Augustins Stellung bezogen hat: zur Frage des Heilsuniversalismus, der absoluten Notwendigkeit der Gnade zu jeder Art von Gutem usw.[156] Es kann kein Zweifel bestehen am Faktum, dass das Konzil Augustinus in einer ganzen Reihe von kontroversen Fragen interpretiert hat.

Der Gegner insistiert: Das Tridentinum ist deswegen nach Augustinus zu interpretieren, weil seine Kanones praktisch die altkirchlichen Konzilskanones übernehmen, welche ihrerseits nicht nur *ex Augustini mente* verfasst sind, sondern auch äußerste Hochschätzung gegenüber dem Kirchenvater bezeugen. Auch dieses Argument zieht in den Augen des Jesuiten nicht. Vergil ist nicht der Interpret des Servius, und Homer nicht der des Eustatius. Die genannten Kommentatoren schätzen ihren Autor hoch und verwenden Formulierungen aus seinem Text, machen ihn aber damit nicht zum Interpreten ihres Kommentars. Das Gleiche gilt für die alten vom Tridentinum übernommenen Konzilien. Ihre Hochschätzung für den Kirchenvater macht diesen nicht zum Interpreten ihrer Kanones.[157] Die nähere Analyse der betreffenden Konzilien, vor allem die des Konzils von Orange, bestätigt die vorgetragene Theorie: Das Konzil interpretiert die damals strittige Auslegung Augustins und nicht umgekehrt.[158] Auch der berühmte Brief 21 von Caelestin macht bei aller Hochschätzung für den Kirchenvater diesen nicht zum Interpreten zukünftiger Konzile. Und tatsächlich wird in Zukunft Augustins Lehre immer nicht nur verehrt, sondern auch interpretiert werden.[159]

Zurückzuweisen ist auch der Versuch des Gegners, aus gewissen Äußerungen allgemeiner Konzilien (5. Constantinopolitanum und Florentinum) abzuleiten, dass Augustinus als Interpret aller zukünftigen Kontroversen zu betrachten sei. Vielmehr gilt, dass die Kirche eine Reihe von Anschauungen Augustins ausdrücklich zurückgewiesen hat, so seine These von der Not-

[155] Vgl. ebd. 667.a.-b.
[156] Vgl. ebd. 668.a.
[157] Vgl. ebd. 668.a-b.
[158] Ebd. 669.a: Atque ita non interpretem decretorum suorum adhibuit Augustinum, sed pro huius illa potius interprete se gessit.
[159] Vgl. ebd. 669.b.

wendigkeit der Eucharistie gleich nach der Taufe, von der Höllenstrafe für ungetaufte Kleinkinder, von der Prädestination zur Verdammung usw.[160]

Keinen Bestand hat schließlich in den Augen Petaus auch das letzte von Bourzeis zu seinen Gunsten vorgetragene Argument, der Zusammenhang der Lehren sei bei Augustinus so eng, dass man sie nur en bloc annehmen oder ablehnen könne. Indem das Konzil von Trient einen Teil seiner Lehren rezipiert habe, sei auch der Rest aufgrund des engen *nexus* anzunehmen. Petau sieht hier einen Selbstwiderspruch, indem ein Zusammenhang zugleich behauptet und, insofern von einem Teil die Rede ist, wiederum geleugnet wird.[161]

So bleibt es denn dabei: Augustinus wird, wie er es verdient, von der Kirche und ihren Synoden und Päpsten „aufs höchste" *(maxime)* geschätzt und dies geschieht auch heute bei den Auseinandersetzungen über Gnade und freien Willen. Nichts wurde dabei bisher in seinem Werk gefunden, was der soliden und gesunden Lehre widerspricht. Freilich darf man ihm nicht mehr an Autorität zugestehen, als ihm die ökumenischen Konzilien, die Päpste und die allgemeine Kirche eingeräumt haben.[162]

Etienne Dechamps (Agard de Champs; 1613–1701)[163] passt gut an den Schluss unserer Untersuchung; sein 1658 vorgetragener Panegyricus *S. Augustinus theologorum Aristoteles sive de S. Augustini in rebus theologicis auctoritate*[164] dürfte nämlich so etwas wie eine repräsentative Zusammenfassung der Haltung zumindest der französischen Jesuiten in der Frage der Autorität Augustins darstellen. Dechamps befasst sich hier nicht zum ersten Mal mit dieser Frage; schon in seinen 1654 erschienenen *De haeresi Janseniana libri tres*[165] leitet er sein drittes Buch *Jansenius haereticorum exemplo sancti Augustini patrumque corruptor* mit einem langen *Prooemium de Augustini auctoritate* ein[166]. Er vertritt dort folgende Thesen: 1. Die vor allem für den theologischen Laien faszinierende Konzentration des Jansenius auf Augustinus ist noch kein Beweis für die Richtigkeit seiner Thesen; ein Blick in die Geschichte zeigt nämlich, dass alle Häretiker so vorgegangen sind.[167] 2. Ebenso wenig ist sein wiederholter Hinweis auf die Intensität und Länge seiner Beschäftigung mit dem Kirchenvater ein Argument in den kontroversen Sachfragen. Denselben Anspruch erheben auch andere Häretiker.[168]

---

[160] Vgl. ebd. 669.b-670.a.

[161] Vgl. ebd. 671a-672.a.

[162] Ebd. 671a-b: Maximi quidem pro eo, ac meretur, ab ecclesia eiusque synodis et pontificibus semper factus est ... Vero non plus Augustino auctoritatis impertiendum est, quam quantum oecumenica concilia et Romani pontifices adeoque universa semper ecclesia tribuendum esse decrevit.

[163] Vgl. *G. Bottereau*, E. de C., in: DHSJ 1 (2001) 749–750.

[164] Paris 1656, auch in: Selectae orationes panegyricae patrum societatis Jesu, II, Augsburg/Dillingen 1696, 1–28.

[165] Paris 1728.

[166] Vgl. ebd. 1–2.

[167] Vgl. ebd. 2–6.

[168] Vgl. ebd. 6–8..

3. Der in Pariser Salons zu hörende Slogan, die Gelehrten seien der Meinung, Jansenius berufe sich zu Recht auf den Kirchenvater, entbehrt jeder Grundlage. Auch besteht keine Diskrepanz zwischen Augustinus und Stellungnahmen des Römischen Stuhls.[169] 4. Die Behauptung des Jansenius, alle Ausführungen des Kirchenvaters gegen die Pelagianer seien *de fide*, ist nicht zutreffend.[170] 5. Richtig ist jedoch, dass eine ganze Reihe von Sätzen des Kirchenvaters von Konzilien und Päpsten ausdrücklich rezipiert sind und zum Glauben der Kirche gehören. 6. Auch in den nicht von der Kirche ausdrücklich approbierten Fragen kommt Augustinus höchste Autorität zu. Die einzige Grenze ist hier die noch höhere Autorität der Konzilien und der Päpste.[171] Dechamps beschließt sein Proömion über Augustins Autorität mit einer langen Serie von *eulogia* aus der Feder berühmter Theologen vom 4. bis zum gegenwärtigen Jahrhundert, darunter auch der Jesuiten Jeronimo Torres, Gabriel Vazques und Francesco Suárez. Ihnen reiht er sich dann mit einem nach allen Regeln der Kunst abgefassten persönlichen *encomium* an.[172]

---

[169] Vgl. ebd. 8–10.

[170] Vgl. ebd. 10–15. Zum Beweis seiner These, dass keineswegs alle Meinungen Augustins *de fide* sind, beruft sich Dechamps u.a. auf den berühmten spanischen Exegeten Alfons Tostatus († 1455), der den Satz *ecclesia approbavit libros beati Augustini, ergo necesse est eis adhibere fidem* folgendermaßen kommentiert: Libri B. Augustini sunt approbati per ecclesiam sicut libri multorum aliorum, quos Gelasius papa confirmavit. Et tamen ob hoc non sequitur, quod quidquid Augustinus dixerit, tenendum sit tamquam verum necessario ob hoc, quod Augustinus dixerit. Non enim sciunt isti arguentes, quid sit approbatio ecclesiae quantum ad aliquos libros nec quid efficiat aut quantum conferat. Si enim approbatio ecclesiae hoc sonaret, quod definitio eius, scilicet quod quando approbat libros auctoris, ita haberentur contenta in illis libris, ac si omnia et singula essent per ecclesiam determinata, iam tanta esset auctoritas librorum approbatorum sicut auctoritas sacri canonis Bibliae (Defens. p. 2 cap. 81).

[171] Vgl. ebd. 22–23. Unter Berufung auf Vazques und Suárez bekennt Dechamps: … aliis omnibus ecclesiae doctoribus longe eum (Augustinum) antepono … Duo tantum sunt, quae me ab iis opinionibus, quas sancti Augustini esse constiteret divellent, primum est ecclesiae auctoritas, quae vel in conciliis vel in sede Apostolica spectatur. Nam si in unam partem S. Augustinus inclinet, concilium vero Tridentinum vel Romani pontifices in alteram, concilii potius et Romanorum pontificum quam S. Augustini auctoritate movebor, quia in his divina quaedam est auctoritas, in Augustino vero humana dumtaxat, quamvis maxima. Alterum, quod me ab Augustini sententia revocare posset, maior est patrum auctoritas. Nam si Augustinus ex una parte solus staret, contrariam vero alii omnes vel longe plures ecclesiae doctores amplecterentur, iis me adiungerem, quia in conspiranti patrum consensu divinam inesse auctoritatem catholici arbitrantur … Nisi ex his alterum vel duo simul obstiterint, S. Augustini opinionibus semper adhaerebo nec tantillum ab eius mente discedam.

[172] Ebd. 22: Nam sanctissimum doctorem magnopere veneror ac colo, eumque apicem ingeniorum, humanae intelligentiae mensuram, doctrinae miraculum, theologiae metam, gratiae apostolum, praedestinationis nuntium, christiani orbis bibliothecam, ecclesiae armamentarium, veritatis linguam, haereticorum fulmen, sapientiae sedem, saeculorum tredecim oraculum, antiquorum doctorum compendium, posterorum seminarium esse profiteor. Tantum est eius ingenium, ut omnes illud admirantur, nemo attingat; tanta doctrina, eam ut hauriant singuli, exhaurire universi non possunt, tanta divinae lucis copia, ut in eius mente collecti videantur radii omnes, qui in futura saecula spargi debebant. Divinae gratiae et praedestinationis mysteria perinde enarrat, ac si in ipsa dei mente perlegisset. Christianae doctrinae partes omnes sic amplectitur, quasi ingenii amplitudine superaret. Aetates suae haereses ita debellat, ut ad eas omnes, quae postea emerserunt, profligandas arma nobis subministret. Atque haec ego ita pronuntio, ut tot laudibus ac praeconiis eximias S. Augustini dotes aequari non posse contendam.

Mit dem in der vorausgehenden Fußnote zitierten Passus zeigt Dechamps, dass er durchaus zum Enkomiasten geeignet ist. Auch sein Dithyrambus von 1658 macht dies noch einmal deutlich, und zwar nicht nur durch die glückliche Formel, die die Grundidee der Rede ausmacht, Augustinus sei der Aristoteles der Theologie[173], sondern auch durch die Disposition ihres Stoffes, die diese Formel näher entfaltet. Um zwei Dinge geht es ihm, so der Redner im einleitenden Teil, zu zeigen, erstens, dass Augustinus mit dem gleichen Recht als bester Theologe bezeichnet wird, wie Aristoteles als bester Philosoph; zweitens, dass aus dieser Sonderstellung Augustins keineswegs folgt, dass er damit zur *regula fidei* des katholischen Glaubens wird, von der nicht abgewichen werden darf.[174] Die folgenden Kapitel führen den Beweis, dass Aristoteles der *princeps philosophorum* und Augustinus der *princeps theologorum* ist. Dann folgt die für den Redner entscheidende Konsequenz: So, wie die Philosophen bisweilen von Aristoteles abweichen, ist es auch den Theologen erlaubt ihrem *princeps* nicht zu folgen. Wann ist solche Abweichung erlaubt? Wenn die Vernunft eindeutig gegen den Kirchenvater steht, ist ihr eher als ihm zu folgen.[175] Auf Beispiele für von den Theologen abgelehnte Lehren Augustins[176] folgt die Auseinandersetzung mit den entgegenstehenden Thesen der Jansenisten[177]. Auch dieses *encomium* auf Augustinus schließt mit dem persönlichen Bekenntnis des Redners: Für mich ist Augustinus der „Aristoteles der Theologie". Wie mich Aristoteles zur Naturerkenntnis führte, so ist Augustinus für mich „der fast einzige Interpret" der göttlichen Dinge.[178]

[173] Dechamps übernimmt diese Formel von *Aeneas Silvio Piccolomini*, De gestis concilii Basiliensis, Ausgabe D. *Hay/W. K. Smith*, Oxford 1967, 118.

[174] Selectae orationes panegyricae II, 4: Duo mihi hac oratione demonstrandum est, S. Augustinum eodem iure theologorum esse principem, quo Aristoteles ab omni prope memoria philosophorum princeps habetur, alterum, hinc adeo non effici Sanctum Augustinum catholicae veritatis regulam esse, ut contrarium potius manifeste colligatur.

[175] Ebd. 20,21: Deinde philosophi ab Aristoteli discedunt, si manifesta in eum ratio ex plurimorum saeculorum experimentia vel aliunde accersita pugnet. Sic theologi eandem ob causam ab Augustino dissentire non modo licitum sibi, sed etiam necessarium arbitrantur. Cum enim idcirco tantum summis illis viris longe quam aliis maior adhiberi fides debeat, quod rationabilius sint locuti, plus profecto manifestae rationi quam eorum auctoritati tribuimus, et quando, inquit Abulensis (= Alfons Tostatus), invenitur ratio necessario ostendens contra Augustinum, rationi potius quam Augustino assentimur.

[176] Vgl. ebd. 22.

[177] Vgl. ebd. 23–27.

[178] Ebd. 28.

ThPh 82 (2007) 217–251

Freiheit als Paradigma der Theologie?

Methodische und inhaltliche Anfragen an das Theoriekonzept von Thomas Pröpper

Von Thomas Peter Fössel

Fundamentaltheologie und Dogmatik im Horizont des Offenbarungsparadigmas der Selbstmitteilung Gottes: eine Situations- und Problemanzeige

Zu den originären Aufgaben der theologischen Wissenschaft gehört in eins mit der materialen Explikation des tradierten Glaubensgutes die Reflexion auf die dieser Explikation angemessenen erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Prinzipien. Herkömmlicherweise wurde die erste Aufgabe innerhalb der Dogmatik geleistet, während die Fundamentaltheologie die formalen Grundlagen der Theologie innerhalb der theologischen Erkenntnislehre erörterte. Diese Demarkationslinie verliert aber in dem Maße an Plausibilität, wie sich das Offenbarungsmodell der Selbstmitteilung beziehungsweise Selbstoffenbarung Gottes im theologischen Diskurs durchsetzt. Wird nämlich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch als Beziehungsgeschehen verstanden, in dem sich der Mensch immer schon vorfindet, so werden aus den dogmatischen Aussagen „über Gott" beziehungsweise „von Gott" selbst Beziehungsaussagen, die in erster Linie das Verhältnis Gott – Mensch zum Ausdruck bringen. Zwar bleiben sie als Reflexionsaussagen immer noch begriffliche Metaaussagen, aber in ihrer Artikulation referieren sie auf je wechselseitige kommunikative Handlungen zwischen dem Gott der Gnade und dem Menschen des freien Glaubens, so dass sie selbst zu Kommunikationsbegriffen werden. Als begrifflich, gewissermaßen statisches Denotat konnotieren sie dann aber eine dynamische Wirklichkeit, genauer eine personale Beziehungswirklichkeit. Wer demnach innerhalb des Offenbarungsparadigmas der Selbstmitteilung Gottes von „Gott" spricht, spricht gleichursprünglich auch vom Menschen, insofern vom Menschen aus angemessen von „Gott" nur gesprochen werden kann, wo der Mensch zugleich sein durch die Selbstmitteilung Gottes konstituiertes Verhältnis zu Gott mitaussagt. Die „Objekte" der Dogmatik werden so durch das Offenbarungsverständnis selbst dynamisiert und auf diese Weise gewissermaßen personalisiert. Von „Personalisierung" möchte ich deswegen sprechen, weil in ihnen, wenn auch in unterschiedlicher Graduierung, das personale Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen bezeichnet, zumindest aber mitbezeichnet wird. Auf diese Weise werden alle dogmatischen Aussagen zu Heilsaussagen, insofern sie nichts anderes tun als das heilshafte Selbstverhältnis Gottes zum Menschen begrifflich

anzuzeigen. Damit sind sie aber zugleich auch hermeneutische Sätze, weil sie ihre „Adressaten" einladen, verstehend in die von ihnen angezeigte Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen einzutreten. Der dogmatische Satz „In Gott sind drei Personen, der Vater, der Sohn und der Heilige Geist. De fide" [1] ist demnach weit mehr als eine objektiv wahre Aussage „über Gott", der der Mensch gläubig zustimmen muss, soll er sein Heil erwerben, sondern er zeigt vielmehr und weit darüber hinaus bereits das Heilsverhältnis an, in dem der Mensch steht, wenn er einen solchen Satz äußert. In den *facta dogmatica versteht* sich der Mensch nämlich als derjenige, der er von Gott her auf Gott hin *ist*: eben als In-Beziehung-Sein zu Gott in der Kommunikation mit Gott. Dogmatische Sätze, wo sie im Horizont des erkenntnisleitenden Paradigmas der Selbstmitteilung Gottes gelesen werden, sind demnach Kommunikationsbegriffe in mehrfacher Dimensionalität: Sie sind es erstens, weil sie getragen sind von der ursprünglichen Kommunikation Gottes mit dem Menschen, auf die sie über sich verweisend rekurrieren. Sie sind es zweitens, insofern sie diese Kommunikation begrifflich artikulieren und drittens, indem sie in die ursprüngliche Gott-Mensch-Kommunikation hermeneutisch und d. h. ebenfalls kommunikativ einführen wollen. Unter dieser Hinsicht aber lassen sich dogmatische Sätze, ja die Dogmatik selbst, begreifen als mehrschichtiges Kommunikationsgeschehen, das die gottursprüngliche Kommunikation in ihrer geschichtlich-diachronen Realisation beziehungsweise Konterkarierung bis heute reflektierend erinnert und so in die Synchronität des je (zeitlich) jeweiligen (örtlich) vermittelt. Diese Kommunikation, die die Dogmatik nicht nur betreibt, sondern selbst ist, ereignet sich genauerhin als Sprach- und Zeichengeschehen[2], in der die von ihr angezeigte Beziehung zwischen Gott und Mensch zum Sprach- und Handlungsereignis wird. In ihm erscheint Gott selbst in seiner Wirklichkeit als Wirksamkeit. Wenn man Dogmatik so verstehen darf, dann ist es unmittelbar einsichtig, warum die strikte Aufgabentrennung zwischen Fundamentaltheologie einerseits und klassischer Dogmatik andererseits so nicht mehr sinnvoll ist. Unter der Voraussetzung nämlich, dass jede dogmatische Aussage ein Kommunikationsgeschehen anzeigt, ja selbst ein solches ist, gehört die erkenntnistheoretische Reflexion auf ihr Zustandekommen und ihre angemessene Explikation *in* die dogmatische Aussage – und zwar in jede – selbst hinein, ja, sie ist ein wesentliches Element ihrer selbst. Die Aufgabe, auf die Bedingungen der Möglichkeit einer angemessenen Rede von Gott und dem Menschen zu reflektieren, lässt sich innerhalb des Paradigmas der Selbstmitteilung Gottes gerade nicht mehr global an eine andere Fachdisziplin delegieren. Insofern nämlich die

[1] *L. Ott*, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i.Br. [u. a.] [10]1981, 64. [= Ott, Grundriß.].

[2] Aus theologischer Hinsicht könnte man wohl unter einer besonderen Hinsicht auch sagen: als „sakramentales Geschehen".

Grammatik der Theologie selbst durch das ursprüngliche Kommunikationsgeschehen geprägt ist, bleibt sie nicht rein formal. Vielmehr ist sie bereits durch die kommunikative Form des Offenbarungsgeschehens und die *dieser* Form angemessenen Weise ihrer sachgerechten Artikulation inhaltlich bestimmt. Die generelle Frage, wie man zu einer wahren (besser spräche man von angemessenen) Aussage „über Gott" und den „geschaffenen Dingen, insoweit als sie in Beziehung zu Gott stehen"[3] gelangt, wird zur speziellen, genauerhin spezifischen Frage jeder einzelnen dogmatischen Aussage. Das bedeutet aber, dass die Dogmatik selbst eine formale erkenntnistheoretische Reflexion als theologische leisten muss, die dem Glaubensinhalt gerecht wird. Diese Aufgabe ist eben deswegen so brisant, weil der Glaubensinhalt (Gott in und als Selbstmitteilung) selbst ein Kommunikationsgeschehen ist, dem eine Dynamik zu eigen ist, die auch die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Dogmatik ständig antreibt und kein Ende finden lässt. Sie kommt an kein Ende nicht nur, weil ihr primäres Materialobjekt, ihr „Gegen"-stand per se (und nicht per definitionem) unermesslich und unbegreiflich ist, sondern weil ihr Gegen-„stand" nicht nur in sich eine Beziehungswirklichkeit ist, sondern auch immer nur in Beziehungskategorien „aussagbar" (besser: ansagbar) ist. Dabei ist aber zu beachten, dass diese Beziehungskategorien nur dann wirklich ernstgenommen (und ernstgemeint) sind, wenn sie auch auf der Ebene der Abstraktion und Reflexion die Beziehungen selbst in Anspruch nehmen, von denen sie sprechen. Muss also die Dogmatik selbst fundamentaltheologisch werden, so gilt umgekehrt, dass die Fundamentaltheologie selbst dogmatisch werden muss, um ihrer Aufgabe im Horizont des sie leitenden Offenbarungsparadigmas gerecht zu werden. Denn die Beziehungswirklichkeit zwischen Gott und Mensch, von der und für die sie Rechenschaft geben soll, lässt sich eben zu keinem Zeitpunkt inhaltlich ausblenden. Dies ist der Fall, weil die Fundamentaltheologie eben nicht mehr länger „nur" die formale Denkmöglichkeit, Denknotwendigkeit beziehungsweise Aussageform von wahren *Aussagen* „über Gott" zu verteidigen hat, sondern das gottursprüngliche Kommunikationsgeschehen selbst, das nicht anders denn in seiner inhaltlichen Bestimmtheit anzugehen ist. Mit dem Paradigma der Selbstmitteilung Gottes hat die klassische, neuscholastische Fundamentaltheologie gewissermaßen ihren Ort verloren, von dem aus sie ihr Geschäft betreiben konnte. Ist das Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch als universales Beziehungsgeschehen nämlich wirklich die alles bestimmende (personale) Wirklichkeit, dann ist der Theologie bleibend die Möglichkeit genommen, einen echt, nicht nur methodisch neutralen Standpunkt diesseits dieses Geschehens einzunehmen. Damit entfällt auch die Möglichkeit zur Unterscheidung eines „rein" rationalen Erweises des „Dass" der Offenbarung im Unterschied zum „Was" der so genannten übernatürlichen Wahrheiten, weil in der

[3] *Ott*, Grundriß, 1.

Offenbarung der Mensch als Person durch sein Angesprochensein von Gott in seiner Übernatürlichkeit das abstrakte „Dass" der Offenbarung nur im konkreten „Was" der Offenbarung erkennt. Wo dieses „Was" eben nicht mehr „nur" gedacht wird als satzhafte, wahre Aussage über Gott, der der Mensch in einem besonderen intellektuellen Anerkennungsakt seinen Glauben schenkt, sondern bereits als dynamische Interaktion, ja als Glaubensvollzug selbst, ist der gesamte Daseins- und Denkraum des Menschen als von diesem durchformt zu denken. Mit anderen Worten: Nur innerhalb der durch die Selbstmitteilung Gottes konstituierten Beziehungswirklichkeit kann auf diese reflektiert werden, so dass die begriffliche Artikulation dieser selbst Ereignis ihrer selbst ist. Damit aber wird die für die klassische Apologetik so wichtige Unterscheidung der Wirklichkeit („dass") der Offenbarung von ihrem Inhalt („was") auch in methodischer Hinsicht eingezogen, und zwar von dem Offenbarungsparadigma selbst. So gerät die Fundamentaltheologie natürlich in eine neue Begründungssituation, innerhalb derer die herkömmlichen Argumentationsmuster nicht mehr tragen. Die vielbeschworene Krise der Fundamentaltheologie, die im Nachlauf des II. Vatikanischen Konzils zu einer Fülle von fundamentaltheologischen Neuansätzen geführt hat, ist damit theologieimmanent zu erklären: Dem veränderten Offenbarungsverständnis musste beziehungsweise muss immer noch ein beziehungsweise mehrere neue fundamentaltheologische „Begründungs"-programme folgen, das nicht nur einem allgemeinen Verstehenskontext, sondern vor allem der Offenbarungstheologie gegenüber auf neue Weise anschlussfähig ist.

Nach meinem Dafürhalten ist es interessanterweise der Dogmatiker Karl Rahner, der nicht nur das Paradigma der Selbstmitteilung Gottes so nachhaltig innerhalb der katholischen Theologie implementiert hat, sondern auch die notwendigen fundamentaltheologischen Konsequenzen offengelegt und spätestens in seinem „Grundkurs des Glaubens" konkret durchgeführt hat.[4] So fordert er immer wieder eine neu zu gewinnende „Einheit und Perichorese von Fundamentaltheologie und Dogmatik"[5], die der Einsicht Rechnung trägt, dass wir vom „Dass" der Selbstmitteilung Gottes nur wissen aufgrund dieser in ihrer materialen Konkretheit selbst, so dass die oben benannte methodologische Trennung von Dogmatik und Fundamentaltheologie im eigentlichen Sinn des Wortes *un*-sachgemäß ist, wenn man an

[4] Vgl. *Th. Fößel*, Gott – Begriff und Geheimnis. Hansjürgen Verweyens Fundamentaltheologie und die ihr inhärente Kritik an der Philosophie und Theologie Karl Rahners, Innsbruck 2004, 521–560.

[5] Vgl. *K. Rahner*, Über die theoretische Ausbildung künftiger Priester heute. In: *Ders.*, Schriften zur Theologie (= SzTh) VI, Einsiedeln [u. a.] 1965, 139–167, 159 f. [= *Rahner*, Ausbildung]; *K. Rahner*, Theologie und Anthropologie. In: *Ders.*, SzTh VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967, 43–65, 60. [= *Rahner*, Anthropologie]; *K. Rahner*, Über künftige Wege der Theologie. In: *Ders.*, SzTh X, Einsiedeln [u. a.] 1972, 41–69, 65 [= *Rahner*, Wege]; *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg i.Br. [u. a.] 1976 u. ö., 22 f. [= *Rahner*, Grundkurs]; *K. Rahner*, Zur Reform des Theologiestudiums, Freiburg i.Br. [u. a.] 1981, 83 [= *Rahner*, Reform].

dieser Stelle die Offenbarung in ihrer konkreten Form und in ihrem konkreten Inhalt als „Sache" des Christentums betrachten will.[6] Weil, so muss man diesen Gedanken Rahners weiterentwickeln, der beziehungsstiftenden und kommunikativen Offenbarung selbst ein werbender, einladender und dabei gleichzeitig richtender Charakter wesensgemäß inhärent ist, ist die Fundamentaltheologie – wenngleich in methodischer Unterscheidung – als „fundamentaltheologische Dogmatik"[7] als ein „inneres Moment der Dogmatik selbst"[8] beziehungsweise als deren „höhere Reflexionsstufe"[9] anzusprechen. Der Ausweis der Glaubwürdigkeit des Offenbarungsinhaltes wie die ihres Ergangenseins müssen sich daher „gegenseitig fordern und durchdringen"[10]. Dem neuen Offenbarungsparadigma entsprechend ist Rahner sodann „gezwungen", von der prinzipiell unaufgebbaren „Zirkelstruktur der Glaubenserkenntnis"[11] zu sprechen, weil der Glaube nur im Engagement der gesamten und – man muss hinzufügen – tatsächlichen menschlichen Existenz geleistet werden kann, die aber immer schon konkrete Beziehung zu Gott ist und nicht nur formale Bezogenheit auf Gott. Entsprechend gibt es keinen Punkt beziehungsweise keinen Ort, der außerhalb dieses Erkenntnisvollzugs als eines Freiheitsvollzugs stünde. In Konsequenz optiert Rahner für eine innere Einheit von Theologie und Philosophie[12] und hat sich damit – zu Recht oder Unrecht – den Vorwurf eingehandelt, den Unterschied zwischen Theologie und Philosophie methodisch eingezogen zu haben.[13]

Dem Münsteraner Dogmatiker Thomas Pröpper[14] kommt das bleibende Verdienst zu, die aus dem ehedem „neuen" Offenbarungsparadigma der

---

[6] Vgl. *Rahner*, Ausbildung, 154 und 157.

[7] Ebd. 159.

[8] Ebd. 154.

[9] *Ott*, Grundriß, 1.

[10] *Rahner*, Ausbildung, 154. Fundamentaltheologie und Dogmatik müssen daher „ineinandergeschoben" werden (*K. Rahner*, Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik. In: *Ders.*, [Titel?], SzTh VIII, Einsiedeln [u. a.] 1967, 165–186, 167 [= *Rahner*, Gotteslehre].

[11] *Rahner*, Grundkurs, 228. „Eine wirkliche und wirksame Erfassung der geschichtlichen Glaubensbegründung ist nur in dem gnadenhaften Vorgang des freien Glaubens selbst gegeben und übt also ihre glaubensbegründende Funktion aus als ein Moment innerhalb des Glaubens im Zirkel eines gegenseitigen Bedingungsverhältnisses zwischen transzendentaler Gnadenerfahrung und geschichtlicher Erfassung glaubensbegründender Ereignisse" (ebd. 237).

[12] Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 15.36.

[13] Vgl. etwa die paradigmatische Kritik von *H. Verweyen*, Wie wird ein Existential übernatürlich? Zu einem Grundproblem der Anthropologie K. Rahners. In: TThZ 95 (1986) 115–131 [= *Verweyen*, Existential.] Dazu metakritisch: *Th. Fößel*, Warum ein Existential *übernatürlich* ist. Anmerkungen zur kontroversen Diskussion um Karl Rahners Theologumenon vom „übernatürlichen Existential". In: ThPh 80 (2005) 389–411. Vgl. aber auch die wesentlich freundlichere Kritik von *Th. Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ^{3}1991, 269–273 [= *Pröpper*, Erlösungsglaube].

[14] Ich beziehe mich im Verlauf dieser Abhandlung hauptsächlich auf folgende Veröffentlichungen von Thomas Pröpper: *Th. Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik. In: *E. Schockenhoff/P. Walter*, (Hgg.), Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre. Festschrift Walter Kasper. Mainz 1993, 165–192 [= *Pröpper*, Freiheit]; *ders.*, Erlösungs-

Selbstmitteilung Gottes resultierenden Konsequenzen für die Dogmatik und Fundamentaltheologie klar bezeichnet und sie im theologischen Diskurs deutlich implementiert zu haben. Zudem hat er der indizierten fundamentaltheologischen Perspektivierung der Dogmatik in paradigmatischer Weise dadurch Rechnung getragen, dass er die „Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik“[15] profiliert und dieses Prinzip in hermeneutischer Weise für die Soteriologie fruchtbar gemacht hat[16]. Namentlich Georg Essen und Magnus Striet haben den von Pröpper intendierten Ansatz aufgenommen, methodisch und insbesondere im Hinblick auf die Christologie und trinitarische Gotteslehre fortgeschrieben.

Aber auch hier ergeben sich – ähnlich wie bei der dogmatischen Fundamentaltheologie Karl Rahners – kritische Anfragen, die um der Bedeutung des Pröpperschen Ansatzes willen nicht verschwiegen werden dürfen, sondern in einem offenen und fairen Diskurs zum Austrag gebracht werden müssen. Der vorliegende Aufsatz möchte einen Beitrag zu der bereits in Ansätzen eröffneten Diskussion leisten, indem er nach einer kurzen Skizze der Position Anfragen formuliert, deren Beantwortung – so meine Intention – mögliche Missverständnisse ausräumen kann. Dabei ist unumwunden zuzugeben, dass es sich ungeachtet der grundsätzlichen Zustimmung gegenüber dem von Pröpper, Essen und Striet initiierten Projekt einer Relecture der dogmatischen Traktate im Horizont des „neuen“ Offenbarungsparadigmas zumeist um kritische Erörterungen handelt. Diese sollen aber keineswegs einen schultheologischen Graben ausheben, sondern vielmehr als Etappe eines Klärungsprozesses aufgefasst werden, der mir allerdings um der Sache willen dringlich erscheint. Ich konzentriere mich auf den Grundansatz von Thomas Pröpper.[17] Meine in allen Punkten wohlwollend gemeinte, gleichwohl kritische Auseinandersetzung wird eine zweifache Blickrichtung haben: Erstens wird sowohl die Wahl des Freiheitsparadigmas als auch die Freiheitsanalyse selbst einer kritischen Relecture aus theologischer Sicht unterzogen, bevor dann zweitens die inhaltlichen Implikationen des Freiheitsansatzes insbesondere im Blick auf die Gotteslehre kritisch untersucht werden. Um dies in angemessener Weise tun zu können, erscheint es mir jeweils notwendig, den zu verhandelnden „Gegenstand“ in gebotener Kürze möglichst textnah darzustellen und erst dann mit den Anfragen zu konfrontieren.

---

glaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. München ^{3}1991 [= *Pröpper*, Erlösungsglaube]; *ders.*, Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik. In: *Ders.*, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. [u.a.] 2001, 5–22. [= *Pröpper*, Prinzip].

[15] *Pröpper*, Freiheit, 183.

[16] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 171–220.

[17] Vgl. die gründliche Aufarbeitung durch *P. Platzbecker*, Radikale Autonomie vor Gott denken. Transzendentalphilosophische Glaubensverantwortung in der Auseinandersetzung zwischen Hansjürgen Verweyen und Thomas Pröpper, Regensburg 2002 [= *Platzbecker*, Autonomie].

Thomas Pröpper: Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik – Skizze des Ansatzes

Die Architektur des Pröpperschen Ansatzes

Es zeichnet den fundamentaltheologisch perspektivierten dogmatischen Ansatz von Thomas Pröpper aus[18], dass er in konsequentester Weise dem offenbarungstheologischen Paradigma der Selbstmitteilung Gottes Rechnung trägt, wenn er Dogmatik „als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des Glaubens“[19] versteht. Denn in dieser Umschreibung wird deutlich, dass die Dogmatik von vornherein dasjenige elliptische Verhältnis zwischen der Glaubens*wahrheit* als solcher und deren menschliche Aneignung im Glauben rekonstruiert und verstehensmäßig reflektiert beziehungsweise expliziert, in dem sie selbst steht. Die Glaubenswahrheit selbst als die Grundwahrheit christlicher Theologie[20] aber ist die geschichtlich bedingte und gegebene, gleichwohl für den Menschen absolute Bedeutung der Geschichte Jesu als „der Erweis der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe und als solcher Gottes Selbstoffenbarung“[21]. Die Geschichte Jesu (in Einheit mit der Sendung des Geistes) ist zu verstehen als das eine Grundereignis des Glaubens als das Offenbarungs- und Heilshandeln Gottes, in dem Gott als er selbst gegenwärtig ist, so dass die Glaubenswahrheit selbst als ereignishaft anzusprechen ist. Entsprechend hat der Glaube sowohl in seiner noetischen Erkenntnis- und axiologischen Anerkenntnis-Dimension[22] ebenfalls wesentlich Ereignischarakter. Das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis ist damit aber grundsätzlich unterlaufen, insofern der Glaubensakt unmittelbar auf „sein“ als Geschenk gegebenes Grundereignis selbst bezogen ist, so dass eine prinzipielle Unterscheidung zwischen dem Offenbarungsgeschehen – eben der Geschichte Jesu – und der (möglicherweise satzhaft artikulierten) Offenbarungswahrheit nicht mehr beziehungsweise überhaupt nicht sinnvoll ist. Pröpper lässt das traditionelle Offenbarungs- und das ihm korrespondierende intellektualistische Glaubensmodell völlig hinter sich, wenn er den von der Offenbarung ermöglichten und getragenen Glauben erst in derjenigen menschlichen Antwort als wirklich bezeichnet, innerhalb deren die Wahrheit des Glaubens als menschlich verstandene anerkannt wird.[23] Denn sie wird zur bedeutungsvollen Wahrheit ja nur, wo sie als verstehend angeeignete ihre Bedeutsamkeit und Bedeutung als „endgültige Bestimmung des Menschen“[24] je immer als je meinige und darin je

[18] Pröpper spricht von einem fundamentaltheologischen Interesse, das von der hermeneutischen Aufgabenstellung der Dogmatik nicht zu trennen ist. Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 172.
[19] *Pröpper*, Freiheit, 172.
[20] Vgl. Pröpper, Prinzip 6.
[21] *Pröpper*, Prinzip, 6.
[22] Pröpper sagt ausdrücklich, dass der Glaube die Bedeutung der Geschichte Jesus *erkennt*, darin seine Wahrheit *findet*, die als gegebene *anerkannt* bleiben muss. Vgl. *Pröpper*, Prinzip, 10.
[23] Vgl. *Pröpper*, Freiheit, 173.
[24] *Pröpper*, Prinzip, 13.

universale vergegenwärtigt[25]. Mit dieser Sicht des Glaubens ist in eins auch jede Form des Extrinsezismus überwunden und sie eröffnet gleichzeitig die fundamentaltheologische Anschlussfrage innerhalb der Dogmatik nach einer Form des menschlichen Denkens, das geeignet ist, die Glaubenswahrheit in das Denken zu „übersetzen", und zwar in einer Weise, die der Glaubenswahrheit selbst gerecht wird und ihren Inhalt im Zusammenhang mit allem nichttheologischen Wissen so zu einer Synthesis bringt, dass man von einem „dem Glauben angemessenen Verstehen"[26] sprechen kann. Genauer gesagt wird nach einer Denkform von Verstehen gesucht, in dem das Subjekt des Glaubens mit seinem Denken und sich selbst identisch ist.[27] Diese Anforderung wiederum ist schließlich eine Absage an jede Form des Fideismus, der seinerseits dem Offenbarungsereignis nicht gerecht wird, das ja von sich her das Denken des Menschen voll beansprucht, eben weil es in ihm um die endgültige Bestimmung des ganzen Menschen geht.[28]

Dreh- und Angelpunkt dieses anspruchsvollen Programms einer theologischen Hermeneutik, die das instruktionstheoretische Offenbarungsverständnis hinter sich lassend eine klar anti-extrinsezistische und ebenso klar anti-fideistische Stoßrichtung hat, ist ein Denken der Freiheit. Denn in der Freiheit verortet Pröpper nicht nur das formale und inhaltliche Prinzip der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes in und als Liebe von Gott her, sondern auch – in logischer Konsequenz aus der Sicht des Adressaten der Offenbarung – das der Offenbarung angemessene Verstehen dieser Offenbarung im Blick auf die freie Antwort des Menschen.[29] Mit dem Rekurs auf die freie Antwort des Menschen ist aber die für den Pröpperschen Entwurf entscheidende Schnittstelle erreicht, die zugleich die Pointe dieses Ansatzes bezeichnet, insofern Pröpper nunmehr – gewissermaßen offenbarungstheologisch legitimiert[30] – das Freiheitsdenken als das philosophische Prinzip der theologischen Hermeneutik implementieren kann.[31] Denn mit diesem Denken ist nach Meinung Pröppers die der Offenbarungswahrheit gemäße Denkform gegeben,[32] innerhalb derer die Offenbarungswahrheit in ihrer unbedingten und endgültigen Bedeutung für den Menschen angemessen expliziert, vermittelt und gleichzeitig kritisch verantwortet werden kann. Das Freiheitsdenken – genauer das transzendentale Freiheitsdenken[33] – fungiert

[25] Vgl. ebd.
[26] *Pröpper*, Prinzip, 3.
[27] Vgl. ebd. 14.
[28] Vgl. ebd. 13.
[29] „*Hermeneutisch*, im Blick auf den Offenbarungsinhalt, ist die Einsicht entscheidend, daß Liebe, auch die Liebe Gottes zum Menschen, nur als Freiheitsgeschehen angemessen gedacht werden kann: als Selbstmitteilung von Freiheiten füreinander, die im Entschluß der einen Freiheit für andere gründet und in deren einstimmender Antwort zum Ziel kommt" (*Pröpper*, Freiheit 184).
[30] Vgl. *Pröpper*, Erlösungsglaube, 173 ff.
[31] Vgl. *Pröpper*, Prinzip, 15.
[32] Vgl. ebd. 17.
[33] Hier ist eine wichtige Anmerkung zu machen: Wenn im Folgenden von „transzendental", „transzendentalphilosophisch", „Transzendentalphilosophie" die Rede ist, dann meine ich damit

damit innerhalb der Dogmatik gleichermaßen als systembildendes, hermeneutisches und legitimatorisches Prinzip. Als solches stellt es zudem die notwendigen Fundierungs- und Erschließungskategorien zur Verfügung, mit deren Hilfe die Dogmatik selbst eine fundamentaltheologische *und* philosophische Perspektivierung erhält. Um aber zu dieser Denkform zu gelangen, muss eine retorsiv ansetzende reduktiv-transzendentale Analyse der menschlichen Freiheit vorgenommen werden, die methodisch außerhalb der Theologie – und das heißt innerhalb der Philosophie – angesiedelt sein muss.

Skizze der reduktiv-transzendentalen Freiheitsanalyse

I. Freiheit ist nicht objektiv, sondern nur retorsiv als ein zu erschließendes Faktum aufweisbar, ohne dass Gegebenes, nämlich „spezifisch humane Vollzüge“ [34] der Sittlichkeit und der Verstandesleistungen, unerklärt bleibt: „Sollen namentlich Kommunikation, Anerkennung, Gesetz oder andere Elemente der Humanität und der Moralität als möglich gedacht werden können, ist Freiheit als der unbedingte Grund anzusetzen. Sie erscheint nicht als eine Eigenschaft des Menschen, sondern als Bedingung des Menschseins schlechthin.“ [35] Dann aber ist sie zu denken als „unbedingtes Sichverhalten, grenzenloses Sichöffnen und ursprüngliches Sichentschließen: als Fähigkeit der Selbstbestimmung also, bei der sie erstens das durch sich Bestimmbare, zweitens das (durch die Affirmation des Inhaltes) sich Bestimmende und drittens in ihrer formalen Unbedingtheit auch der Maßstab der wirklichen Selbstbestimmung ist.“ [36]

II. Freiheit entzieht sich aufgrund ihrer ursprünglichen Aktualität und (selbst-)reflexiven Struktur jeder Begründung, insofern jede Anwendung der Kategorie einer wie auch immer gedachten Kausalität ihre formale Unbedingtheit konterkarieren und so die Vernunft als in sich widersprüchlich erscheinen würde. [37]

III. Freiheit ist demnach einerseits als formelle, formale, abstrakte oder transzendentale schlichtweg *unbedingt* – andererseits als existierende (materiale, wirkliche oder inhaltsvolle) Freiheit *bedingt;* denn *wirklich* ist sie nur welthaft und intersubjektiv [38]: „Die formal unbedingte Freiheit ist in materialer Hinsicht bedingt.“ [39]

IV. Da die formelle Unbedingtheit der Freiheit aufgrund ihrer Unbedingtheit jeden faktisch-endlichen Gehalt überschreitet, gleichwohl aber

---

Pröppers Verständnis – keineswegs möchte ich den Eindruck erwecken, meine Überlegungen träfen die Transzendentalphilosophie als solche!

[34] *Pröpper*, Prinzip, 15.
[35] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 183.
[36] *Pröpper*, Prinzip, 15.
[37] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 184.
[38] Vgl. ebd. 183–185.
[39] Ebd. 185.

erst durch die Affirmation eines tatsächlichen Gehaltes *wirklich* wird, ist sie von ihrem Wesen her nur dann nicht prinzipiell unerfüllbar, wenn es einen ihr wesensgemäßen Gehalt gibt, der seinerseits unbedingt ist. Ein solcher Gehalt kann dann aber nur ein solcher sein, „der selber durch Freiheit und zwar durch eine andere Freiheit bestimmt ist, denn nur er kann der formellen Unbedingtheit der Freiheit entsprechen und sie, weil von ihr verschieden, bestimmen."[40] Wenn sich Freiheit in ihrer vollen Form aber nur im Entschluss für eine andere Freiheit vollzieht und sich so selbst setzt, bedeutet dies in Konsequenz, dass „andere" Freiheit die Bedingung der Möglichkeit für Freiheit überhaupt ist. Das aber heißt: Im Begriff des freien Subjekts ist dessen wesensmäßige Intersubjektivität bereits gegeben und erkenntnistheoretisch erschlossen. Denn das, was die formell unbedingte Freiheit erfüllt, ist zugleich das, was sie ermöglicht.[41]

V. Charakteristisch für die Freiheit ist also, dass sie sich nur in der Anerkennung anderer Freiheit erfüllt und sich deswegen in konkreten Handlungen ausdrücken muss. Eine solche Wirklichkeit der Anerkennung aber ist symbolisch zu nennen, insofern in ihr „‚zusammenfällt?', was dennoch differenziert bleiben muss: die formale Freiheit und ihre reale Gestalt"[42]. Das Unbedingte (d. h. der formal unbedingte Entschluss der unbedingten Anerkennung anderer Freiheit) kann im Plural der „bedingten materialen Gehalte" nur bedingt realisiert beziehungsweise vorläufig real[43] werden und deswegen „stets nur symbolisch"[44] geschehen, so dass Pröpper von einer nur endlichen Realisierbarkeit von menschlicher Freiheit spricht. Konkrete Freiheit bleibt erfüllte und unerfüllte Offenheit zugleich.

VI. Damit führt die transzendentale Freiheitsanalyse zunächst zu einem aporetischen Ergebnis, weil die Freiheit in ihrer symbolischen, endlichen Konkretion mehr intendiert und will, als sie selbst verwirklichen kann.[45] Diese Aporie ist aber nicht unlösbar und die menschliche Freiheit als absurd anzusprechen, „weil die Idee einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit [...] denkmöglich bleibt"[46]. Denn die Freiheitsanalyse weist über sich hinaus und eröffnet so „die Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte"[47]. Mit dieser „Idee Gottes" ist ein Existenzbeweis Gottes weder intendiert noch geleistet. Gleichwohl zeigt sie, dass der Gottesgedanke dem menschlichen Freiheitsbewusstsein nicht nur nicht wider-

[40] Ebd. 186.
[41] Ebd.
[42] Ebd. 188.
[43] Vgl. *Pröpper*, Prinzip, 16.
[44] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 188.
[45] Vgl. *Platzbecker*, Autonomie, 109.
[46] *Pröpper*, Prinzip, 18.
[47] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 190.

spricht, sondern allererst dessen Sinnhaftigkeit verbürgt und vermittelt. Die widerspruchsfreie, ja im höchsten Maße sinnvolle „Idee Gott“ [48] ist damit einerseits in den fundamentaltheologischen Begründungs- beziehungsweise Rechtfertigungsdiskurs eingeführt und erscheint andererseits geeignet, das dem christlichen Zeugnis zugrunde liegende, affirmierte geschichtliche Selbstmitteilungsgeschehen in seiner unbedingten Bedeutsamkeit für den Menschen diskursiv und hermeneutisch zu erschließen. Ein Glaube, innerhalb dessen Gott als die sich geschichtlich erweisende unbedingte Liebe zum Menschen bekannt wird, ist demnach als rational begründet aufgezeigt, insofern nämlich nur ein unbedingtes, d. h. göttliches Freiheitsgeschehen einen der formalen Unbedingtheit der Freiheit adäquaten Gehalt vermitteln kann. Dann aber wird auch deutlich, dass die beiden christlichen Grundtermini „Offenbarung und Selbstmitteilung“ noch vor der Glaubensaffirmation als zentraler Gehalt des Gottesbegriffs ausgewiesen sind. Denn wenn Gott bereits philosophisch als unbedingte beziehungsweise absolute Freiheit bestimmbar ist, dann ist – gewissermaßen schon auf dem Feld der natürlichen Theologie – die Möglichkeit der freien Selbstmitteilung als primäres Gottesprädikat firmiert. Auch wenn mit dieser formalen transzendentalen Freiheitsanalytik weder die Existenz Gottes bewiesen noch der materiale Inhalt der Gottesoffenbarung deduziert werden kann, so rechtfertigt sie gewissermaßen zwischen Apriorität (Freiheitsanalyse) und Aposteriorität (Offenbarungsinhalt) oszillierend die christliche Glaubensbehauptung eines Schöpfergottes, der sich aus freier Liebe dem Menschen geschichtlich zugesagt hat.

Die Tatsache, dass gewissermaßen am Saum der philosophischen Analyse, aber noch innerhalb von dieser der Übergang zu einer theologischen Weiterbestimmung (Schöpfergott – Gott der freien, geschichtlichen Offenbarung) gegeben ist, ist charakteristisch für den Pröpperschen Ansatz und macht dessen besonderen Anspruch deutlich, den christlichen Glauben philosophisch zu validieren, ohne ihn gleichzeitig in eine Freiheitsmetaphysik hinein aufzulösen. Gleichwohl leitet Pröpper aus der philosophischen Implementierung seines Freiheitsdenkens sehr gehaltvolle Interventionen für die Theologie ab, die begründungstheoretische, offenbarungstheoretisch gehalt- und gestalterschließende sowie hermeneutische Funktionen haben. Auf diese muss – vor der sich anschließenden kritischen Relecture des Ansatzes – eingegangen werden.

I. Die Reflexion auf die endliche Freiheit eröffnet die Möglichkeit, „die Minimalbestimmung einer von Welt und Mensch verschiedenen, alles begründenden göttlichen Wirklichkeit zu eruieren“ [49], die aufgrund des transzendentalphilosophisch gesicherten menschlichen Kontingenzbewusstseins als unbedingte Freiheit bestimmt werden muss. Menschliches Dasein kann

[48] Vgl. ebd. 191.
[49] *Pröpper*, Prinzip, 17.

dann aber gedacht werden als durch einen Schöpfungsakt begründet, und entsprechend menschliche Freiheit als geschaffene, die auf einen sich in der Geschichte frei offenbarenden Gott verwiesen ist. Diese Minimalbestimmung rechtfertigt zudem überhaupt erst die sinnvolle Rede von „Gott", auch dann, wenn sie theologisch als durch die tatsächliche Offenbarung bestimmungsfähige und -bedürftige zu positionieren ist.[50]

II. Da der Sinn menschlicher Freiheit letztlich nur von „absolute[r], aller Wirklichkeit mächtige[r] und zur Freiheit entschlossene[n]"[51] Freiheit verbürgt werden kann, ist die Möglichkeit einer freien Selbstmitteilung Gottes nicht nur als primäres Gottesprädikat verbürgt, sondern diese zugleich in ihrer absoluten Bedeutsamkeit und Gratuität affirmiert. Gezeigt ist damit gleichzeitig, dass der Mensch wesenhaft für eine Wahrheit ansprechbar ist, die ihm geschenkt wird.

III. Insofern hat die formal unbedingte Freiheit „als *die von Gottes Offenbarung selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzung* zu gelten"[52], die auch von der Sünde nicht vollständig zerstört werden kann. Umgekehrt bedeutet dies, dass Gott „sich selber dazu bestimmt hat, sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen, d. h. die Würde ihrer Zustimmungsfähigkeit zu achten und auf ihr Tun antwortend einzugehen"[53].

IV. Für die inhaltliche Erschließung des Offenbarungs- beziehungsweise Glaubensgeschehens in und als Liebe lässt sich zudem grundlegend festschreiben, dass jede Liebe – Gottes Liebe als gen. subj. und als gen. obj. – nur als Freiheitsgeschehen angemessen gedacht werden kann, indem der Mensch die Antwort auf die Frage erreicht, die er in seiner prima vista aporetischen Freiheit selbst ist. Christliche Freiheit ist dann die durch Gottes geschichtliche Selbstbestimmung für den Menschen zuvorkommend bestimmte menschlich-geschöpfliche Freiheit, die konstituiert ist von Gottes unbedingt bejahender Liebe in Verheißung ihrer Treue, Vergebung der Sünde und Befreiung aus der Sündenmacht.[54]

Kritische Relecture

So stringent der Pröppersche Ansatz in seiner Geschlossenheit auch wirkt, so wirft er gleichwohl eine Reihe von kritischen Rückfragen auf, die ebenso sehr aus philosophischer wie auch aus theologischer Perspektive zu stellen sind. Dabei ist von vornherein festzustellen, dass die Fragestellung äußerst komplex ist, weil Pröpper im Rekurs auf die Philosophie und die

[50] Anknüpfungspunkt für diese in der Minimalbestimmung gegebene Rede von einem Unbedingten aber ist noch vor aller positiven Theologie das in der philosophisch validierten formalen Freiheit eruierte „Unbedingte im Menschen" (*Pröpper*, Prinzip, 22).

[51] *Pröpper*, Prinzip, 18.

[52] Ebd. 19.

[53] Ebd.

[54] Vgl. *Pröpper*, Prinzip, 21.

Theologie auf zwei unterschiedlichen Ebenen argumentiert, die einerseits sorgfältig zu unterscheiden sind, andererseits aber durch den beiden gemeinsamen Horizont der Theologie nicht völlig getrennt werden können beziehungsweise getrennt bleiben können.

Transzendentalphilosophie im Horizont der Theologie – die dilemmatische Frage nach der Kommensurabilität zweier unterschiedlicher Diskursebenen

Auch wenn man der strikten methodischen Ausblendung aller theologischen Daten innerhalb der transzendentalen Reflexion zustimmt (Ebene 1), müssen deren „Ergebnisse" doch einer theologischen Relecture unterzogen werden, sobald das Denken auf der Ebene 2 „gläubig geworden ist" und die Schöpfungs- und Offenbarungstheologie wieder einblendet. Tut man dies nicht, gerät Pröppers Ansatz in ein Dilemma: Im einen Fall nämlich treibt man bereits auf der Ebene der Philosophie eine Krypto-Theologie, was der „Philosophie" freilich erst bewusst wird, wenn sie sich zum christlichen Bekenntnis entschieden hat. Im anderen Fall aber werden die Ergebnisse der transzendentalen Reflexion eingezogen, sobald sie im Horizont der Theologie gedeutet werden. Denn von der Theologie her, genauer vom Denken des Glaubens, müsste man „ihr" sagen, dass ihre Ergebnisse allenfalls vorläufig sind, weil sie wegen der ihr zugrunde liegenden methodischen Abstraktheit von unzureichenden, wenn nicht sogar falschen Voraussetzungen ausgegangen ist. Dieses Dilemma wird deutlich, wenn man die Argumentation Pröppers aus einer idealtypischen Perspektive nachzeichnet: Da ist der Mensch, der gewissermaßen als Heiliger genau das glaubt, was Pröpper als die auf dem Grundereignis der Selbstmitteilung Gottes aufruhende Grundwahrheit des Christentums bezeichnet. Zu dieser Grundwahrheit gehört *eo ipso* und undispensabel die Existenzbehauptung Gottes, dessen Wirklichkeit als Schöpfer und Offenbarer in einer allumfassenden Weise wirksam ist. *Dieser* Mensch ist es, der als Erlöster von seinem für ihn konstitutiven Gottesbezug in Schöpfung und Offenbarung abstrahiert und eine philosophische Reflexion bar seiner gläubig ratifizierten Konstitution leistet. Gleichwohl ist und bleibt es *dieser* Mensch, der sich entscheidet, seinen Glauben um einer Verantwortung dieses Glaubens willen selbst methodisch zu sistieren. So aber wird aus *diesem Menschen* auch dann ein Abstraktum (ein transzendentales Subjekt), wenn man die philosophische Abstraktion von der gläubig vollzogenen Wirklichkeitsdeutung als theologisch validiert, ja notwendig erachtet, wie Pröpper es tut. Aus theologischer Perspektive leistet dann aber – obzwar gewollt – gewissermaßen doch nicht mehr *dieser Mensch*, wie er (aus der Sicht des Glaubens) unausweichlich von Gott her auf Gott hin ist, die transzendentalen Überlegungen. Die Konsequenz daraus aber ist, dass die philosophische Reflexion die vorgefundenen „Daten" anders interpretiert, als sie es aus theologischer Perspektive eigentlich „sind".

Dies lässt sich insbesondere am Freiheitsdenken und am Gottesbegriff zeigen. So verschließt sich etwa die transzendentalphilosophisch gewonnene Erkenntnis der formalen Unbedingtheit der Freiheit – wie Pröpper zu Recht oder zu Unrecht feststellt – wegen ihrer ursprünglichen Aktualität und (selbst-)reflexiven Struktur im philosophieinternen Diskurs jeder Anerkenntnis einer kausalen Begründung, gleichwie man diese in ihrem „ontologischen" Status auch einschätzen mag. Genau diese „formale Unbedingtheit" in ihrer *ur*-sprünglichen Aktualität muss Pröpper aber in der theologischen Perspektive sofort wieder kassieren, wenn er sie als von Gott gesetzte anthropologische Voraussetzung für die Offenbarung und Gnade anspricht und dies zusätzlich auch noch schöpfungstheologisch firmiert[55]: „Gott hat endliche Freiheit erschaffen, um ihr die eigene Liebe zu schenken." [56] Darüber hinaus ist die formal unbedingte Freiheit aus theologischer Perspektive zusätzlich dadurch limitiert, dass Gott sich selbst dazu bestimmt hat, ja es um dieser menschlichen Freiheit willen sogar musste, „sich von der menschlichen Freiheit bestimmen zu lassen" [57]. Meine bange Frage lautet: Was bleibt dann aber noch von der philosophischen Behauptung übrig, die formal unbedingte Freiheit weise jede Begründung zurück, „weil sie mit der Kategorie der Kausalität [...] sich selbst suspendieren müsste" [58]? Mögen etwa die aristotelischen Kausalkategorien oder auch diejenigen der scholastischen Metaphysik ebenso wenig geeignet sein, das Phänomen der menschlichen Freiheit als Phänomen *sui generis* adäquat zu dolmetschen, so wird man sie theologisch doch wohl verstehen müssen als in irgendeiner Weise „begründet" und insofern in Gott gegründet. Genau das tut Pröpper auch, wenn er nicht umhin kommt, auch die formal unbedingte Freiheit als geschaffene anzusprechen. M. E. hilft es dann wenig, wenn auf der Ebene der Philosophie genau dieses wie auch immer zu verstehende „Kausalitätsverhältnis" im Blick auf Gott sistiert bleibt. Um es überspitzt auszudrücken: Die Ur-sprünglichkeit der Freiheit, die die philosophische Freiheitsanalyse erreicht, ist eben aus theologischer Perspektive nicht ur-ursprünglich, gleichwie man diese theonome urUrsprünglichkeit auch auffassen will. Rahners geniale Feststellung, dass in der Schöpfungsrelation „radikale Abhängigkeit und echte Wirklichkeit des von Gott herkünftig Seienden [...] im gleichen und nicht im umgekehrten Maße" [59] wachsen, wäre *eine* theologische Option, dieses Verhältnis zu klären. Dies geschieht gewiss um den Preis, die formale Unbedingtheit nicht (länger) als Selbst-Ursprünglichkeit begreifen zu können. Aber so meine Frage: Kann man Freiheit theologisch wirklich anders verstehen? Dieses Problem taucht freilich innerhalb der Philosophie so lange nicht auf, wie sie – aus ihrer Sicht mit sehr guten

[55] Vgl. ebd. 19.
[56] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 220.
[57] *Pröpper*, Prinzip, 19.
[58] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 184.
[59] *Rahner*, Grundkurs, 80.

Gründen – nicht auf Gott, genauer auf den Schöpfergott, rekurriert. Ist der philosophieinterne Diskurs aber – wie bei Pröpper – eine Funktion des theologischen, dann zerschlägt die Theologie früher oder später doch das Ergebnis der transzendentalen Freiheitsanalyse aufgrund der ebenso brachialen wie unausweichlichen theologischen Erkenntnis, dass es neben Gott nichts Unbedingtes gibt, auch keine formal *unbedingte* Freiheit. Das aber hat Konsequenzen für die nachträgliche theologische Einschätzung dessen, was das philosophische Subjekt leistet beziehungsweise zu leisten in der Lage ist: Weil es die Schöpfungsrelation methodisch ausblendet, geht es von einer unsachgemäßen Voraussetzung aus, und es bleibt zu fragen, wie es angesichts dieser Ausgangslage wieder in die theologische Dimension eintreten soll.

Dieses Problem stellt sich verschärft innerhalb der Gott-Thematik. Die Freiheitsanalyse gelangt weder zum Niveau einer Existenzbehauptung Gottes noch zu einer Gotteserkenntnis, sondern findet lediglich die „Idee Gottes, weil in ihr gedacht wird, worauf sich menschliche Freiheit kraft der Unbedingtheit ihrer Form richtet“[60]. Damit erreicht sie weniger als das, was nach Auskunft des I. Vatikanischen Konzils der menschlichen Vernunft zuzutrauen ist, nämlich die Tatsache „dass Gott [...] aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004).[61] Der Rekurs auf das Dogma von der Erkennbarkeit Gottes mittels des natürlichen Lichts der Vernunft soll hier gewiss nicht als formales Autoritätsargument eingebracht werden – vielmehr als eine sachlich indizierte Problemanzeige. Denn wieder kommt es darauf an, die philosophische und theologische Perspektive gleichermaßen zu bedenken. Wenn es so ist, dass die philosophische Reflexion „nur“ zu einer Gottesidee vorstößt, dann eröffnet sich ein in der Tat „garstig breiter Graben“ zur theologisch notwendigen Existenzbehauptung Gottes, und zwar aus philosophischen, nicht theologischen Gründen – ein Graben, der philosophieintern m. E. nicht mehr zu überwinden ist. Dies ist der Fall, weil die „Idee Gottes“ ausdrücklich (siehe oben) als menschlicher Gedanke eingeführt wird und somit diese zugleich und unabweislich als eine Funktion des denkenden Subjekts bestimmt ist. Damit aber muss die „Idee Gottes“ notwendigerweise als ein kontingenter Gedanke aufgefasst werden, gedacht von jener Vernunft, für deren Freiheitsanalyse ein „gesichertes Kontingenzbewusstsein“[62] geradezu konstitutiv ist. Ist die „Idee“

[60] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 191.

[61] Damit keine Missverständnisse entstehen: Hier geht es nicht um die Behauptung, die „Existenz“ Gottes sei philosophisch beweisbar, sondern um den Hinweis darauf, dass die transzendentalphilosophische Reflexion in dieser die Existenz Gottes nicht als konstitutiv für die Gottesidee selbst aufzuweisen vermag. Der Unterschied wird deutlich, wenn man diese Gottesidee mit dem Gottesbegriff Anselms vergleicht. Zwar beweist m.E. auch das „unum argumentum“ keineswegs die Existenz Gottes; Anselms Gottesbegriff – ich nenne ihn einmal „seine“ Gottes-Idee – ist aber der transzendentalphilosophisch erreichten Idee Gottes darin überlegen, dass die Existenz „Gottes“ nicht nicht denkbar ist.

[62] *Pröpper*, Prinzip, 17.

aber kontingent, dann bleibt auch die möglicherweise dahinter liegende Wirklichkeit auch dann noch kontingent, wenn sie sich möglicherweise offenbart. Denn offenbaren kann sie sich ja – aus philosophischer Perspektive – *ex supposito* nur einem bedingten Denken, das in der Rezeption der Offenbarung das Offenbarte wiederum in seiner unausweichlichen Kontingenz verschlingen würde. Die auf der theologischen Ebene „geforderte" Anerkenntnis Gottes als Schöpfer und Offenbarer ist dann aber von der philosophischen Freiheitsanalyse und der aus ihr resultierenden „Idee Gottes" keineswegs als vernünftig beziehungsweise möglich ausgewiesen, sondern müsste in Konsequenz verstanden werden als vollständiger Kategorienwechsel, für dessen Berechtigung die philosophische Reflexion gerade keine Begründung bereithält. Denn da, wo das Subjekt Gott als Schöpfer und Offenbarer frei anerkennt, sprengt der im Anerkennungsakt fürderhin nicht nur vom Subjekt affirmierte, sondern „jetzt" auch „wirksame Gott" irreversibel die Resultate der transzendentalphilosophische Reflexion. „Er" tut es deswegen, weil die methodische Ausgangsbasis der Subjekttheorie als zu schmal ausgewiesen wird, insofern nunmehr auch die offensichtlich nur scheinbar philosophieimmanenten Überlegungen im Horizont mindestens des wirklichen und deswegen immer wirksamen Schöpfergottes verortet werden müssen. Wenn „Gott" aber auch innerhalb der transzendentalen Analyse wirksam ist, ja selbst die methodische Sistenz aller Theologie gewissermaßen als „Werk seiner Schöpfung" verstanden werden muss, dann ist es nicht mehr plausibel zu machen, warum die Philosophie „nur" zu einer „Gottes Idee" vorgestoßen ist, statt zu Gott selbst. Wie immer man dies auch einschätzen mag, man wird aus theologischer Perspektive an dem Ergebnis nicht vorbeikommen, dass die methodisch „gottfreie" Argumentation mindestens subkutan gar nicht so „gottfrei" war. Dann aber ist wesenhafte Hinordnung auf Gott keineswegs als „nicht-zirkulär"[63] aufgewiesen, wie Pröpper behauptet, auch dann nicht, wenn man diese Zirkelhaftigkeit erst vom *theologischen* Ende her erkennt: ein Ende, das in Wirklichkeit schon am Anfang gestanden hat.

Damit keine Missverständnisse entstehen: Diese durch den freien Glaubensakt selbst ausgelöste „Tragödie" des „transzendentalen Subjekts" ist kein Problem der Philosophie an sich. Sie resultiert vielmehr daraus, dass Pröpper zwei unterschiedliche Diskurse beziehungsweise Argumentationsebenen asymmetrisch aufeinander bezieht, insofern er der Transzendentalphilosophie zwar formal eine völlige Autonomie gegenüber der Theologie zugesteht, sie gleichzeitig aber letztlich doch als Funktion der Theologie begreifen muss, um sie seinem Grundanliegen entsprechend für eine Hermeneutik der *Dogmatik* fruchtbar machen zu können. Soll am Ende nicht die Schizophrenie zweier „Vernünfte" (einer philosophischen und einer theologischen) innerhalb *dieses Menschen* (siehe oben) stehen, kommt es allen Be-

[63] Vgl. ebd. 18.

teuerungen zum Trotz am Ende doch zu einem Gefälle zwischen Theologie und Philosophie. Und – um es etwas emphatisch auszudrücken – es bleibt dem Subjekt *nach* der Anerkenntnis Gottes hinsichtlich seiner transzendentalphilosophischen Reflexionen schließlich nichts anderes als die Einsicht, „dass vor solchem Wunder [sie] nur Armut ist". Das gleiche Schicksal würde nach meinem Dafürhalten auch der Transzendentalphilosophie Kants zustoßen, wenn diese an irgendeinem Punkt neben dem subjektfunktionalen Gottespostulat einen subjektjenseitigen Gott anerkennen würde. Nur weil sie es – aus sehr guten philosophischen Gründen, wie mir scheint, – nicht tut, entgeht sie dieser Kalamität. Sie bleibt stringent, weil sie die Diskurslinie zur Theologie nicht überschreitet; jene Grenze, die Pröpper aber aus theologischen Gründen gerade überschreiten muss. Es bleibt dann aber die Frage, ob die Transzendentalphilosophie wirklich so viel für die Theologie austrägt, wie hier veranschlagt wird – und das ist kurioserweise keine Frage im Blick auf die Würde der Theologie, sondern umgekehrt die Frage, wie man die Würde der Transzendentalphilosophie wahren kann, wenn man sie so sehr im Horizont der Theologie verortet und sie als deren Funktion in Anspruch nimmt.

Zudem, um nochmals die theologische Perspektive einzublenden, taucht im Pröpperschen Ansatz am Ende nicht doch die Skylla des Extrinsezismus auf (zur Charybdis des Projektionsverdachts, siehe unten)? Unterstellt man nämlich den vorangegangenen Überlegungen ein gewisses Maß an Plausibilität, dann ist es keineswegs so selbstverständlich, dass das „philosophische Subjekt" wirklich ein Interesse daran haben kann, gläubig zu werden. Denn mit dem Glaubensakt selbst müsste es ja eine heteronome Instanz anerkennen, die nicht nur seine transzendentale Reflexion, sondern auch die formale Unbedingtheit seiner Freiheit schöpferisch „begründet" und innerhalb dieser erlösend und offenbarend wirksam ist. Im Grunde genommen würde dies aber bedeuten, dass mit dem Glauben das „philosophische Subjekt" selbst aufhört, weil seine auf der Grundlage eines methodischen Atheismus transzendentalphilosophisch eruierten Konstitutiva als zu leicht befunden worden sind und vollständig erschüttert wären. Unter dieser Voraussetzung aber erscheinen Schöpfungs- und Offenbarungsglaube als extrinsezistische Zumutung in absolut verschärfter Form, weil das Subjekt um seiner selbst willen sich gegenüber diesen Ansprüchen verwahren müsste; verwahren mit aller „formal unbedingten Freiheit", die ihm – so eigenartig es klingt – ja nur noch so lange bleibt, wie es *nicht* glaubt. Ein Problem der Pröpperschen Argumentation liegt m. E. darin, dass er die theologischen Konsequenzen, die aus dem freien Glauben resultieren, *ex eventu* eigenartigerweise nicht auf die transzendentalphilosophische Reflexion und deren Resultate selbst anwendet. Demgegenüber ist aber geltend zu machen – mag es sich auch *prima facie* sehr schlicht anhören –, dass die Anerkennung Gottes als Schöpfer, Erlöser und Offenbarer die Anerkennung mit einschließt, dass es keinen „Ort" gibt, der nicht „gottbetroffen" ist – auch nicht innerhalb der metho-

disch abstrakten Philosophie in *actu exercito*. Denn wenn der Gott Jesu Christi *ist*, dann ist er auch innerhalb jeder transzendentalphilosophischen Reflexion am Werk: als wirksame Wirklichkeit und nicht als eine Idee von Gnaden des Subjekts. Allerdings ist festzuhalten, dass dieses Problem durch die Architektur des Pröpperschen Ansatzes systemextern in den philosophieinternen Diskurs eingetragen wird. Insofern handelt es sich auch an diesem Punkt weniger um eine Problemanzeige für die Transzendentalphilosophie als solche, deren Ziel ja gerade nicht ihre eigene Taufe ist; problematisch ist vielmehr die theologische Taufe der Transzendentalphilosophie, die vielleicht um ihrer selbst willen viel lieber ein Heidenkind bleiben wollte. Unabhängig davon, wie man das Verhältnis von Theologie und Transzendentalphilosophie prinzipiell auch beurteilen mag, scheint es mir doch so, dass die Unterschiedlichkeit der beiden Diskursebenen weitaus stärker beachtet werden muss, als dies bei Pröpper geschieht. Wo dies nicht beachtet wird, kommt es – gewollt oder ungewollt – zu je wechselseitigen Interventionen, die beide Argumentationsebenen schwächen, weil zusammengebracht wird, was nicht zusammengebracht werden kann. Weil der theologische und philosophische Diskurs von grundsätzlich unterschiedlichen Voraussetzungen ausgeht, erscheinen mir beide Argumentationsebenen keineswegs gradlinig kommensurabel. Um es salopp zu sagen: Ein „transzendentales Subjekt" kann sich als solches nicht taufen lassen und der „Getaufte" (*dieser* Mensch) wird nie wirklich einer transzendentalen Subjektreflexion trauen, weil sie selbst abstrahieren muss von seiner eigenen Wirklichkeit, die in jeder Hinsicht von Gottes Wirksamkeit „betroffen" ist. Angesichts dieses Befundes erhebt sich der Verdacht, dass die transzendentalphilosophische Validierung des Glaubensaktes weit weniger für die Rechtfertigung des christlichen Glaubens austrägt, als von Pröpper veranschlagt, weil der früher oder später einsetzende theologische Diskurs die Ergebnisse des philosophischen Diskurses wenn auch nicht vollständig einzieht, so doch erheblich relativiert. Neben der dilemmatischen Problematik einer theologischen Intervention in die Philosophie hinein gibt es im Pröpperschen Ansatz aber auch eine geradezu gegenläufige Tendenz, näherhin den zumindest rechtfertigungsbedürftigen Eintrag der Resultate der Freiheitsanalyse in den christlichen Gottesbegriff.

Die Frage nach der philosophischen Suffizienz des aus der Freiheitsanalyse gewonnenen Gottesbegriffs

Pröppers gesamter Ansatz ruht auf der von ihm in Anschluss an Krings geleisteten Freiheitsanalyse auf, sodass sich an ihr die Stringenz der Theorie zu bewähren hat. Theologisch brisant ist diese Frage zudem deswegen, weil die philosophische Analyse die Minimalbestimmung eines Gottesbegriffs leistet, die zwar durch die Offenbarung bestimmungsfähig und -bedürftig bleibt, gleichwohl aber „konstituierend" in die theologische Erkenntnis ein-

geht „und ihre sämtliche Aussagen überhaupt erst [...] zu *theologischen* qualifiziert“ [64]. Das bedeutet dann aber, dass die Theologie keine Möglichkeit mehr hat, diese Minimalbestimmung ihrerseits in positiv oder negativ inhaltlicher beziehungsweise formaler Überbietung oder Unterbietung zu unterlaufen. Das Ergebnis der Freiheitsanalyse erscheint als systeminterner Fixpunkt gegenüber der theologischen Rückfrage als prinzipiell immunisiert, weil sie nur unter dieser Voraussetzung leisten kann, was sie leisten soll, nämlich die kritische Rechtfertigung des Glaubens. Unabhängig von der schwierigen theologischen Frage, ob sich die Theologie auf ein solches externes Rechtfertigungsunterfangen überhaupt einlassen kann, ergeben sich aber auch gegenüber der Freiheitsanalyse als solcher kritische Rückfragen ebenso sehr aus philosophischer wie aus theologischer Perspektive.

Rückfragen aus philosophischer Perspektive

Die philosophische Analyse setzt mit Notwendigkeit beim Menschen selbst an, wenn sie Freiheit als unbedingten Grund auffindet, weil andernfalls „Kommunikation, Anerkennung, Recht, Gesetz oder andere Elemente der Humanität“ [65] nicht mehr als möglich gedacht werden können. Gleichwohl ist die so reduktiv-retorsiv aufgefundene „formale Unbedingtheit“ der Freiheit material bedingt, weil darauf angewiesen, einen tatsächlichen Gehalt zu affirmieren, da sie ohne diese Affirmation nicht zur wirklichen Freiheit würde. Wie gezeigt, führt die transzendentalphilosophische Erkenntnis dieser Struktur der menschlichen Freiheit zur „Idee einer allen Gehalt und sich selbst unbedingt eröffnenden Freiheit, d. h. einer Freiheit, die als Einheit von unbedingtem Sichöffnen und unvermittelter Fülle des Inhalts nicht nur formal, sondern auch material unbedingt wäre und insofern vollkommen genannt werden könnte“ [66]. Mit dieser „Idee Gottes“ ist nun aber gleichzeitig die Minimalbestimmung eines Gottesbegriffs gegeben, innerhalb dessen „Gott“ – anders als der Mensch – als formal und material unbedingte Freiheit gedacht wird. Pröppers transzendentalphilosophisch erreichter Gottesbegriff ist eben der der Idee „einer nicht nur formal, sondern auch material unbedingten Freiheit“ [67]. Diese Minimal-Bestimmung – schon der Begriff ist nicht unverdächtig – ist m. E. aber bereits in philosophischer Hinsicht anfragbar.

Zunächst erscheint es mir fraglich, ob die Bestimmung „Gottes“ als Idee beziehungsweise Gedanke des Subjekts philosophisch zureichend ist, insofern hier die wie auch immer zu denkende Existenz Gottes – „bereits“ oder sogar „noch“ – auf der Ebene des Begriffs sistiert wird. Ein Gottesbegriff aber, innerhalb dessen die Wirklichkeit „Gottes“ eingeklammert wird, stellt

[64] Ebd.
[65] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 183.
[66] Ebd. 190.
[67] *Pröpper*, Prinzip, 18.

m. E. einen Selbstwiderspruch dar. Mag man sich philosophisch mit guten Gründen auch der Entscheidung enthalten können, ob der begrifflich durch das Wort „Gott" angezeigten Wirklichkeit Existenz zukommt, so erscheint es mir gleichwohl nicht berechtigt, diesen „Zweifel" bereits in den Begriff selbst zu legen. Dies tut Pröpper aber, wenn er die „Idee Gottes" als Denkmöglichkeit beziehungsweise als einen Gedanken des Subjekts einführt, die sich menschliche Freiheit voraussetzen muss, damit sie sich widerspruchsfrei denken kann.[68] D. h., „Gott" ist selbst auf der Ebene des Begriffs ein Gedanke des Subjekts, der für das Subjekt nicht nur eine dieses selbst konstituierende Bedeutung hat, sondern diesem Subjekt zudem allein Sinnerfüllung ermöglicht. Der in diesem Gottesbegriff angezeigte, gedachte, ja u. U. ausgedachte „Gott" ist somit allein denkbar als eine Funktion des ihn denkenden Subjekts. Damit verliert dieser „Gott" selbst auf der begrifflichen Ebene schon seine Göttlichkeit, weil im Gottesbegriff ein Wesen „gedacht" wird, das a) nicht unbedingt und b) kontingent ist. Kontingent ist dieser „Gott", weil schon seine „Anwesenheit" als „Idee Gottes" im Menschen nicht unbedingt notwendig ist, insofern sich die Freiheit aus Freiheit auch als nicht nichtwidersprüchlich denken und insofern auf die „Idee Gottes" verzichten kann – mag dies auch um den Preis ihrer Sinnhaftigkeit geschehen. Ist aber bereits die „Idee Gottes" kontingent, weil als mögliche, aber nicht notwendige vom Entscheid des Subjekts abhängig, dann gilt dies *a fortiori* von der in dieser Idee anvisierten Wirklichkeit selbst. Zudem ist der hier gedachte „Gott" *per definitionem* nicht unbedingt, weil er nur so lange denkbar ist, wie er die Sinnhaftigkeit der ausdrücklich „ohne ihn" durchgeführten Freiheitsanalyse verbürgt. Der begriffliche „Gott" ist damit aber nicht einen Augenblick mehr das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, sondern *a priori* definiert als das, was den unbedingten Sinn eines kontingenten und bedingten Denkens garantieren *muss*, um sich dann seinerseits wieder dem kritischen Urteil dieses Denkens unterziehen zu müssen. Ist dann aber dieser als „Idee gedachte Gott" nicht ein *deus ex machina*, der erst wirksam wird (werden darf), wenn die transzendentalphilosophische Reflexion in eine Aporie geraten ist, aus der sie selbst nicht mehr herauskommt? Pointiert: Wo „Gott" die *Bedingung* der Möglichkeit eines sich widerspruchsfrei denken wollenden Subjekts *wird*, ist „er" bedingt durch das, was durch ihn allererst verbürgt werden soll. Das aber führt in einen subjektlogisch nicht zu überwindenden Zirkel von Begründung, Begründenden und Begründetem, die eine Anerkenntnis Gottes, welche mehr ist als die Anerkennung einer Gottesidee des Subjekts, auf der Ebene der Philosophie nach meiner Einschätzung unmöglich macht. Denn wie soll das transzendentale Subjekt jemals die Immanenz seines Denkens überschreiten, wenn es selbst noch für das aufkommt, was ihm Sinn und Dasein verleihen soll, dessen es selbst nicht Herr ist: für „Gott" nämlich, dessen „Sein"

[68] Vgl. ebd.

im Pröpperschen Ansatz so fragil ist wie das „Sein" des Subjekts selbst, weil „Gott" letztlich nicht das Subjekt begründet, sondern im Subjekt selbst gründet, das sich für oder gegen die *Idee* Gottes entscheidet? Diesem subjektlogischen Immanentismus kann man m. E. nur entgehen, wenn die Existenz Gottes selbst *innerhalb* des philosophischen Diskurses anerkannt wird,[69] was Pröpper jedoch ausdrücklich nicht will. Denn andernfalls bleibt weder von „Gott" noch vom Subjekt etwas übrig, weil ein Gott, der als Gedanke des Subjekts Funktionen für dieses erfüllen muss auch innerhalb der Transzendentalphilosophie kein Gott *ist*. „Ist" aber kein Gott, dann ist – das ergibt die Freiheitsanalyse ja mit transzendentaler Notwendigkeit – das Subjekt in sich selbst widersprüchlich beziehungsweise absurd und entsprechend auch seine philosophischen Reflexionen, was dann aber der Anerkenntnis seiner Selbstaufgabe gleichkäme. Gewiss ein Horrorszenarium für die Vernunft: Selbst für die Anerkenntnis der Selbstaufgabe wären ja keine Begründungen mehr anzugeben. Gleich wie man diese Problematik auch abschließend beurteilen mag, so scheint mir doch die Frage nach dem „noetischen Status" der Gottes-Idee bei Pröpper nicht hinreichend geklärt.

Aus philosophischer Perspektive als nicht weniger problematisch erachte ich die zumindest partielle, univoke Anwendung des Freiheitsbegriffs auf das Subjekt und auf die von diesem gebildete „Idee Gottes". Dies geschieht dort, wo Pröpper bei dem Moment der formal unbedingten Freiheit[70] des transzendentalen Ichs ansetzend, „Gott" als die weltjenseitige Wirklichkeit betrachtet, die anders als die menschliche Freiheit nicht nur formal, sondern auch material unbedingt ist (siehe oben).[71] Damit aber wird die „formal unbedingte Freiheit" zu einer Größe, die gleichermaßen auf den Menschen und auf Gott bezogen wird, sodass die vollkommene Freiheit „Gottes" lediglich als (böse gesagt: additive[72]) Fortbestimmung der formal unbedingten Freiheit des Subjekts erscheint, die sich von jener „nur" durch eine auch materiale Unbedingtheit unterscheidet. Fraglich erscheint mir an dieser Bestimmung der Gottesidee, ob tatsächlich eine so geartete Brücke von der „existierenden Freiheit" des Menschen zur „vollkommenen Freiheit" „Gottes" in philosophisch verantwortbarer Weise geschlagen werden kann, wie Pröpper dies im Rekurs auf die formale Unbedingtheit beider Freiheiten tut. Eine solche Brücke ist nämlich nur möglich, wenn man einen übergeordneten Standort bezieht, von dem aus beide „Freiheiten" vergleichend in den Blick genommen werden. Ein solcher „point of view" ist

[69] Diese Anerkenntnis muss nicht so weit gehen, dass man die Existenz Gottes als bewiesen ansehen würde. Das wäre Illusion. Gefordert ist lediglich, dass innerhalb der transzendentalen Analyse der von ihr selbst „geleistete" Gottesbegriff dann als alles bestimmende Wirklichkeit wirksam wird und die entsprechenden Konsequenzen für die Reflexion gezogen werden.

[70] Vgl. hierzu auch *M. Striet*, Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie, Regensburg 2003, 184 [= *Striet*, Geheimnis].

[71] Vgl. *Pröpper*, Prinzip, 18.

[72] Gegenteiliger Auffassung ist freilich *H. Krings*, Freiheit. Ein Versuch Gott zu denken. In: *Ders.*, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg i.Br. [u. a.] 1980, 161–184, 176.

aber innerhalb des Pröpperschen Ansatzes undenkbar, insofern dieser ja an ein streng transzendentallogisches Verfahren gebunden ist, das *ex supposito* keinen anderen Standpunkt als den des Subjekts beziehen kann und will. Dann aber ist aus erkenntnistheoretischer Perspektive nach der philosophischen (und später auch theologischen) Berechtigung zu fragen, das formal unbedingte Element der existierenden (und das heißt material bedingten) Freiheit des Subjekts univok auf Gott anzuwenden. Denn es bleibt ja zu beachten, dass dieses formal unbedingte Element lediglich ein Abstraktum einer Freiheit darstellt, die material bedingt ist. Die Frage lautet dann aber, ob das Abstraktum einer formal unbedingten Freiheit, die material bedingt ist, identisch ist mit dem Abstraktum einer formal unbedingten Freiheit, die material unbedingt ist. Eben dieser systemimmanent so wichtige Konstruktionspunkt der Argumentation erscheint mir außerordentlich prekär, weil diese Identifikation nur gelingt, weil nicht die existierende Freiheit des Menschen und die vollkommene Freiheit Gottes gegenübergestellt werden, sondern jeweils aus ihnen abstrahierte Elemente. Mag man diese Abstraktion auch für berechtigt halten, so muss doch die Frage beantwortet werden, ob der Status einer formal unbedingten Freiheit auch auf der transzendentalphilosophischen Reflexionsebene nicht völlig anders ist, wenn diese *a priori* material bedingt, als wenn sie es eben nicht ist. Nicht angezweifelt werden soll mit dieser kritischen Frage die Möglichkeit, an der konkreten Freiheit des Menschen ein unbedingtes Element transzendentalphilosophisch aufzuweisen; wohl aber wird die Möglichkeit in Zweifel gezogen, dieses durch Abstraktion gewonnene Element auf „Gott", genauer die „Idee Gott", anzuwenden. Prekär hieran erscheint – neben dem eher formalen Verdacht des Anthropomorphismus – die Tatsache, dass wesentliche Konstitutive der genuin menschlichen, d. h. existierenden Freiheit keinesfalls auf „Gott" (auch nicht auf die „Idee Gott") anzuwenden sind. Dies gilt insbesondere für den erkenntnistheoretischen Ort als dem Ausgangspunkt dieser Übertragung, insofern Freiheit ja gerade nicht direkt aufzufinden ist, sondern transzendental-retorsiv als Möglichkeitsbedingung für „spezifisch humane Vollzüge wie Moralität, Kommunikation, Recht usw."[73] erschlossen wird. Ist es aber philosophisch erlaubt, eine solche Möglichkeitsbedingung für ausdrücklich als menschlich indizierte Akte in einer wie auch immer gearteten Weise in den Gottesbegriff einzutragen? Dies scheint mir z. B. im Blick auf die Moralität transzendentalphilosophisch unmöglich zu sein, insofern diese Kategorie doch gerade nicht auf Gott angewendet werden kann. Zwar erscheint es sinnvoll und auch unabdingbar zu prüfen, ob der im Gottesbegriff (oder im Glauben) bezeichnete „Gott" in sittlich verantworteter Weise vom Menschen „gedacht" und in Konsequenz dann auch „geglaubt" werden darf; unerlaubt ist es m. E. aber, Moralität anders denn im Modus der Vollkommenheit selbst in den Begriff Gottes und da-

[73] *Pröpper*, Prinzip, 15.

mit in „Gott" selbst einzutragen. Das genau vermeidet etwa auch Kant, wenn er feststellt:

> Es gibt doch drei Prädikate, „die ausschließungsweise, und doch ohne Beisatz von Größe, Gott beigelegt werden, und die insgesamt moralisch sind. Es ist der *allein Heilige*, der *allein Selige*, der *allein Weise*; weil diese Begriffe schon die Uneingeschränktheit bei sich führen. Nach der Ordnung derselben ist er denn also auch der *heilige Gesetzgeber* (und Schöpfer), der *gütige Regierer* (und Erhalter) und der *gerechte Richter*."[74]

Was für das Beispiel der Moralität gilt, gilt aber sämtlich für alle Orte, von denen aus Pröpper die menschliche Freiheit und darin das Abstraktum der formal unbedingten Freiheit als Möglichkeitsbedingung des Mensch-Seins schlechthin auffindet: „Kommunikation, Anerkennung, Recht, Gesetz oder andere Elemente der Humanität [sic!]"[75]. Alle diese Orte sind in philosophischer Perspektive eben keine Orte „Gottes", so dass es nach meiner Einschätzung nach unerlaubt ist, von der an diesen Orten aufgefundenen „wirklichen Freiheit" des Menschen (auch wenn sie nur retorsiv im Modus der Möglichkeitsbedingung eruiert wird) direkte, univoke Rückschlüsse auf die „unbedingte Freiheit" der „Idee Gott" vornehmen zu dürfen. Dies gilt auch nicht für das qua gesonderter Abstraktion gewonnene Element der „formal unbedingten Freiheit", insofern auch dieses Abstraktum seine erkenntnistheoretische Herkunft nicht verleugnen kann: den Ort der Kontingenz. Wenn Pröpper zudem die Freiheit näherhin als „Fähigkeit der Selbstbestimmung" und als „das (durch die Affirmation eines Inhaltes) sich Bestimmende"[76] betrachtet, dann sind auch dies inhaltliche Bestimmungen einer genuin menschlichen Freiheit, die so eben für „Gott" nicht gelten können. Denn „Gott" ist ja gerade nicht als die „Fähigkeit zur Selbstbestimmung" zu denken, sondern allenfalls als Selbstbestimmtheit selbst, wenn der Terminus „selbst" innerhalb eines philosophischen Gottesbegriffs überhaupt sinnvoll ist. Noch problematischer ist der Eintrag der Affirmation eines Inhaltes in „Gott" selbst; wird spätestens dadurch doch an dieser Stelle – und mag der Inhalt dieser Affirmation „Gott" selbst sein – Kontingenz *in* „Gott" selbst eingetragen.[77] Denn wenn die Affirmation eines möglichen

---

[74] Vgl. KpV V, 131, Anmerkung: „Drei Eigenschaften, die alles in sich enthalten, wodurch Gott der Gegen-stand der Religion wird, und denen angemessen die metaphysischen Vollkommenheiten sich von selbst in der Vernunft hinzu fügen."
Vgl. Rel XXVIII, 1072f.: „Ein Wesen, wodurch den moralischen Pflichten objektive Realität gegeben werden soll, muß folgende drei moralische Vollkommenheiten ohne alle Schranken besitzen; nämlich *Heiligkeit, Gütigkeit* und *Gerechtigkeit. Diese Eigenschaften machen den ganzen moralischen Begriff von Gott aus.* Sie gehören in Gott zusammen, müssen aber *nach unsern Vorstellungen* wohl *von einander getrennt* werden. Zufolge der Moral erkennen wir also Gott als einen *heiligen Gesetzgeber*, als einen *gütigen Weltversorger*, als einen *gerechten Richter*."

[75] *Pröpper*, Erlösungsglaube, 183.

[76] *Pröpper*, Prinzip, 15.

[77] Folgender Hinweis sei gegeben, damit keine Missverständnisse entstehen. Es ist ein Unterschied, ob man behauptet, durch die hypostatische Union habe Gott eine kontingente Wirklichkeit zu seiner eigenen angenommen oder ob man „Gott" schon auf der Begriffsebene kontingente Eigenschaften zusprechen muss. So gewiss es nach christlichem Verständnis ein inkarnatorisch

Inhaltes ein Konstitutivum auch der göttlichen Freiheit ist, dann muss auch in „Gott" die Möglichkeit der Wahl gedacht werden. Anderenfalls wäre der Inhalt als notwendig zu affirmierender zu denken, was die dieser „Wahl Gottes" vorausliegende „Freiheit Gottes" *ad absurdum* führen würde. Diese Problematik spitzt sich deswegen so zu, weil die Freiheit aus theorieimmanenten Gründen zum primären Gottesprädikat wird und etwa an die Stelle der *causa sui* oder des *esse absolutum* gesetzt wird, was nicht ohne Konsequenzen bleibt. Wird aber, wo Freiheit zum konstitutiven Gottesprädikat wird, die Freiheit nicht absurd, insofern sie „Gott" selbst unfrei macht, weil seine Allmacht durch die Notwendigkeit der Wahl – mag es auch die so hehre Wahl der Selbst-Bestimmung sein – limitiert ist? Dem wäre schlicht entgegenzuhalten, dass „Gott" in diesem Sinne eben *nicht* frei ist. Denn mit der zumindest partiellen univoken Übertragung der Ergebnisse der transzendentalen Freiheitsanalyse in die Gottesidee selbst wird die der menschlichen Freiheit konstitutiv inhärente Kontingenz qua Notwendigkeit der Affirmation eines ihr adäquaten Gehaltes zum inneren Attribut des göttlichen Seins, um das es dann aber im selben Augenblick geschehen ist. Die klassische Gotteslehre und auch das Erste Vatikanum haben aus diesem Dilemma zu Recht den Schluss gezogen, dass „Gott" sich selbst mit Notwendigkeit liebt, die außergöttlichen Dinge hingegen mit Freiheit (vgl. DH 3025), so dass der Begriff der Freiheit in der Anwendung auf „Gott" nur im Blick auf die (von der Philosophie gewiss nicht notwendigerweise in Anspruch zu nehmende) Schöpfungsrelation, nicht aber mit Blick auf „Gott" selbst, sinnvoll ist. Dieses Ergebnis der oft verfemten so genannten „natürlichen Theologie" scheint mir aber auch für den philosophieinternen Diskurs innerhalb des Pröpperschen Ansatzes unhintergehbar zu sein, wenn er sich denn dazu entscheidet, eine „Idee Gottes" in seinen Diskurs überhaupt zu implementieren. Wo diese Unterscheidung, sprich die allenfalls analoge Anwendung des Begriffs der Freiheit auf „Gott" und den Menschen, nicht beachtet wird, etabliert die Philosophie nämlich einen geradezu konstitutionellen Projektionsverdacht in ihrer eigenen Theorie, insofern sie sehenden Auges das formal unbedingte Element (wenn es dieses denn geben mag) der *menschlichen* Freiheit in die „Idee Gottes" hineinprojiziert und zudem auch ihr durchaus nicht uneigennütziges Motiv hierfür nicht verschweigt, weil ohne diese Idee, zu der die inhaltliche Bestimmung der Freiheit dieses „Gottes" auf der Grundlage der menschlichen Freiheit gehört, der menschliche Freiheitsvollzug in eine „definitiv unlösbare Aporie"[78] geriete. Perfekt wird dieser Zirkel aber dadurch, dass diese Idee *ex supposito* der Freiheitsanalyse nochmals der existierenden Freiheit des Menschen anheimgestellt ist, so dass am Anfang die menschliche Freiheit steht und an de-

vermitteltes „Werden in Gott" gibt, so wenig gibt es deswegen nach christlichem Verständnis einen „Gott im Werden".

[78] *Pröpper*, Prinzip, 18.

ren Ende die von „Gott" zu verbürgende Sinnhaftigkeit eben genau dieser menschlichen Freiheit, die sich offensichtlich nicht mit ihrer Endlichkeit anfreunden oder gar abfinden will.

Theologische Anfragen

So sehr sich die Theologie vor dem Forum einer philosophischen Vernunft zu bewähren hat, so sehr gilt aus theologischer Perspektive umgekehrt auch, dass sich die Ergebnisse der philosophischen Vernunft vor der Theologie zumindest zu erklären, wenn nicht zu verantworten haben. Anderenfalls gäbe die Theologie den Anspruch ihrer eigenen Wissenschaftlichkeit auf, der sich ja u. a. auch darin artikuliert, keine Philosophie zu sein und auch keine Philosophie sein zu können. Aus dem Zentrum ihres eigenen Selbstverständnisses stellte sich zudem anderenfalls die Frage, warum die Theologie die Philosophie, namentlich die Transzendentalphilosophie, von jenem Ideologie-, Projektions- beziehungsweise Irrtumsverdacht dispensieren sollte (und dürfte), den die Theologie nicht zuletzt aufgrund des Bilderverbotes gegenüber jeder menschlichen Wirklichkeitsdeutung mit unbedingtem Geltungs- beziehungsweise Gültigkeitsanspruch[79] (inklusive ihrem eigenen!) sorgfältig prüfen muss. Umgekehrt spielt gerade dieses Bilderverbot, das ja keineswegs impliziert, dass es kein adäquates Gottesbild und in davon nochmals abgeleiteter Form keinen Gottesbegriff gibt[80], den dreifaltigen Gott als transzendenten Urgrund und Zielpunkt der Schöpfungs- und Heilsgeschichte in gewiss begrifflicher, aber doch auch in materialer Inhaltlichkeit in den Diskurs ein, sobald dieser theologisch werden will beziehungsweise wird. Konkret geht es dann aber um die Konfrontation der „Idee Gottes" mit dem apostolischen, d. h. bezeugten, Gott, ohne dass das Verhältnis dieser beiden Größen von vornherein feststünde. Deswegen werden im Folgenden ausdrücklich die Regeln einer (nicht: der!) theologischen Erkenntnistheorie und auch einer (nicht: der!) theologischen Theoriebildung eingeblendet werden müssen, wenn ich abschließend und gewiss exkursorisch die Ergebnisse der transzendentalen Freiheitsanalyse mit einigen theologischen Parametern konfrontiere, die sich m. E. aus dem Offenbarungsparadigma der Selbstmitteilung Gottes ergeben.

Plädoyer für eine nichtrelativistische relationale Pluralität der Denkformen

Wenn man der Logik des Offenbarungsverständnisses folgt, demnach Offenbarung als freie Ereignishaftigkeit einer ungeschuldeten und verge-

[79] Das gilt auch gegenüber der Position eines unbedingten Relativismus, weil er seinerseits als Position angesehen werden muss, die Unbedingtheitsansprüche stellt.

[80] Das Bilderverbot setzt Grenzen auch gegenüber der „negativen Theologie", die an der Aussage des Kolosserbriefes, Jesus Christus sei „das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung" (Kol 1,15) nicht vorbei kann.

benden, absoluten Selbstmitteilung Gottes[81] anzusprechen ist, ergibt sich, dass die Theologie bleibend in die Geschichte als den originären Ort zur Bestimmung des Menschen in seinem konkreten Gottesverhältnis hinein verwiesen ist. Sie ist es deshalb, weil Offenbarung verstanden wird als Beziehungsereignis, in dem es zu einer Interaktion zwischen Gott und Mensch gekommen ist beziehungsweise kommt, die geschichtlich vermittelt und von daher geschichtsnotorisch geworden ist. Diese Feststellung ist zunächst unabhängig und vor einer möglichen und notwendigen, immer aber nachträglichen theologischen oder philosophischen Deutung beziehungsweise Rechtfertigung dieser Tatsache in ihrer reinen Positivität als entscheidend – nicht notwendig unterscheidend – christlichen Position zu würdigen, „wenn das Christentum nicht Idee ewigen, immer gegenwärtigen Geistes ist, sondern Jesus von Nazareth"[82]. Diesem *factum dogmaticum* entsprechend gründet jeder christliche theologische Offenbarungsbegriff und damit auch in eins jeder christliche Gottesbegriff zunächst und ursprünglich in der Geschichte, näherhin in einer geschichtlichen Erfahrung, der die theologisch-dogmatische Interpretation bleibend verpflichtet ist, ohne sie in ihrer begrifflichen Artikulation jemals adäquat zum Ausdruck bringen zu können. Wenn dem aber so ist, dann muss dieser erkenntnistheoretische Ort der GottesErfahrung in den von ihr gebildeten Gottesbegriff einfließen, den die Theologie dann aus der Ermächtigung des Gottesereignisses als eines Beziehungsereignisses heraus autonom und kraft eigener spezifisch theologischer Leistung bilden und fürderhin öffentlich artikulieren muss. Insofern der so gebildete – entscheidend christliche – Gottesbegriff eine menschliche Sinndeutung in der spezifischen Form einer Heilszusage mit universalem Geltungs- und Gültigkeitsanspruch erhebt, ist er dort eingelassen, woher er kommt: in die Geschichte. Innerhalb dieser hat die Theologie „ihren" Gottesbegriff – ob sie dies will oder nicht, ob sie das sieht oder nicht – zu dolmetschen, zu verantworten und zu bewähren in einer Diskurswirklichkeit, die weiter reicht als der theologische Diskurs. Dabei ist die Theologie mit der unausweichlichen Tatsache konfrontiert, dass sie die Grenzen und Regeln dieses Diskurses nicht aus eigener Kraft bestimmen kann und es aus theologieimmanenten Gründen auch nicht darf. Da sie selbst auf ein geschichtliches Ereignis verwiesen ist, das ihrem eigenen Anspruch nach universale Bedeutung für die gesamte Geschichte hat, ist es ihr zudem verwehrt, *a priori* einen bestimmten Ort dieser Geschichte und des in ihr laufenden Menschheitsdiskurses im Blick auf dessen Gehalt, Gestalt und Regelung als theologisch irrelevant auszuschließen. Gleichwohl hat sie ihre eigene Position in diesen Diskurs einzuspielen und das durchaus

[81] Vgl. *Rahner*, Grundkurs, 122.

[82] *K. Rahner*, Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin. 2., im Auftrag des Verfassers von *J. B. Metz* überarbeitete Auflage München 1957 (München [1]1937), 407 [= *Rahner*, GiW].

auch in abgrenzender und ideologiekritischer Weise, die allerdings – wie der Theologie immer mehr beziehungsweise wieder neu bewusst wird – ihrerseits wiederum der Ideologiekritik durch den nicht theologischen Diskurs ausgesetzt ist. Dieser Diskurs, den die Theologie schon allein deswegen nicht als einen immanentistischen denunzieren kann, weil sie mit ihrer Theorie universaler (und d. h. auch eschatologischer) Bedeutung in diesem eingelassen ist, lässt die Theologie selbst nicht unberührt und unverändert, weil in ihm Deutungskategorien auftauchen, zu der die Theologie Stellung beziehen muss, sei es, dass sie „fremde" Positionen zurückweist oder sich zu eigen macht, sei es, dass sie ihre urteilsmäßige Inkompetenz einräumt, oder sei es, dass sie die andere Position konstruktiv-kritisch transformiert. Was für die Gehalte dieses Diskurses gilt, gilt aber auch für dessen Formen und Regeln: Theologie lernt immer wieder aufs Neue Sprach- und Denkformen kennen, die ihre Sprach- und Denkformen bereichern, aber auch in Frage stellen, so wie sie ihrerseits zu bestimmten Kommunikationsformen und Diskursregeln auf kritische Distanz gehen muss. Die faktische Relevanz dieses Eingelassen-Seins in einen der Theologie gewiss nicht übergeordneten, gleichwohl aber vorgegebenen Diskurs ist das, was die Theologie für sich als Dogmengeschichte deutet, in der sie immer neu (wenn auch nie radikal neu) und anders (wenn auch nie ganz anders) wird, ohne ihre Identität dabei zu verlieren, insofern diese geschichtlich verortet und deswegen auch geschichtlich gesichert ist. Diese Sicherheit und Verortung findet sie weder in der materialen Aposteriorität des rein Empirischen noch in der idealistischen Apriorität des „immer gleichen", sondern „nur" in einer fragilen Ereignishaftigkeit. Es ist die gottgewirkte inkarnatorische Ereignishaftigkeit der menschlichen GottesErfahrung, die dem theologischen Selbstverständnis nach zwar in dem Ereignis der Geschichte des Menschen Jesu als eines Gottesereignisses nicht beginnt, aber in einer unüberbietbaren, genauerhin singulären, absoluten Dichte als unüberbietbare Nähe kulminiert. Trägt man der genuin theologischen Einsicht Rechnung, dass die christliche Identität als und in einem geschichtlichen gott-menschlichen Kommunikationsgeschehen mit universaler geschichtlicher Reichweite gründet, anerkennt die Theologie gleichzeitig, dass die Geschichte zu einem *locus theologicus* wird (genauer: ein solcher ist). Damit werden aber auch die je (zeitlichen) jeweiligen (örtlichen) menschlichen Deutungs- und Verstehensschemata, also das, was man in einem weitesten Sinne Philosophie nennen kann, in ihrer Pluralität zu möglichen *loci theologici*. Der theologische Diskurs wird so aber aus theorieimmanenten Gründen notwendig zu einem *relationalen*, der nur dann nicht zu einem *relativistischen* wird, wenn sich die Theologie an ihren ursprünglichen, geschichtlich vermittelten Identitätspunkt anamnetisch erinnert, diesen reflektiert, begrifflich expliziert und universal gleichermaßen narrativ wie diskursiv kommuniziert.

Von hier her ergeben sich dann aber Rückfragen an das Konzept Pröppers, insbesondere, was seine im Grunde genommen exklusive Rückkopp-

lung der Theologie an ein bestimmtes, namentlich transzendentalphilosophisches Theoriekonzept mit unbedingtem Gültigkeits- und Geltungsanspruch betrifft, wenn er ein genuin transzendentalphilosophisches Freiheitskonzept als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik stark macht:

> Das für die Explikation und Vermittlung der durch den [...] Grundbegriff bestimmten Glaubenswahrheit geeignete und deshalb heranzuziehende Denken [...] kann nur das Denken der Freiheit und dieses nur transzendental sein. Allerdings schließt die theologische Aufnahme dieses Denkens die Verpflichtung zur Anerkennung auch der Ansprüche ein, die aus der formalen Unbedingtheit der Freiheit resultieren.[83]

Diese Rückkopplung erscheint aus theologischer Perspektive aber alles andere als selbstverständlich. Denn diese einbahnige und prinzipielle Rückbindung an eine bestimmte Denkform ist sowohl aus methodischen als auch aus inhaltlichen Gründen für die Theologie prekär.

So ist zunächst – so schlicht sich dieses Argument auch anhören mag – nüchtern festzustellen, dass die dogmengeschichtliche Selbstvergewisserung (zu der ich auch die Selbstbindung der Kirche an die Schrift zähle) des christlichen Glaubens in seiner formativen Phase ohne diese Denkform faktisch zustande gekommen ist. Ist es aber plausibel anzunehmen, dass die dem christlichen Offenbarungsereignis allein entsprechende gnoseologische und hermeneutische Vermittlungskategorie zumindest in ihrer reflexen Gestalt erst 1700 Jahre nach dem entscheidenden Offenbarungsereignis entdeckt wird? Und wenn ja, welche Konsequenzen hätte dies für die nachträgliche Einschätzung der theologischen (und auch philosophischen!) Erkenntnisse und ekklesialen Selbstverpflichtungen in Schrift und Dogma für die Zeit – sagen wir es salopp – von Petrus über Paulus bis Kant? Müsste man sie in Konsequenz nicht doch als unkritisch bezeichnen, zumindest aber als in erkenntnislogischer Hinsicht naiv? Wie geht man mit dem doch wohl nicht zu bestreitenden Faktum um, dass die Theologen des Neuen Testaments, von denen des Alten Testaments ganz zu schweigen, ihre Christusdeutung ohne eine Denkform entwickelt haben, die nach Auskunft Pröppers der christlichen Glaubenswahrheit doch allein angemessen sein soll? Bevor man diese Anfragen als überzogen zurückweisen mag, müssen sie – so banal sie klingen – doch beantwortet werden, weil sich durch die epochal bedingte Implementierung eines neuen Denkparadigmas, das den Anspruch eines geltungstheoretischen Überschusses gegenüber allen anderen Denkformen erhebt, unabsehbare Folgen für die Einschätzung des theologischen Diskurses früherer Epochen ergeben. Denn wie gültig können dessen Ergebnisse noch sein, wenn sie auf geltungstheoretischen Prämissen aufruhen, die sich als defizitär erwiesen haben? Konkret gefragt: Kann man wirklich noch ernst damit machen, die Schrift als *norma non normata normans* anzunehmen, oder wird sie dem neuen Freiheitsparadigma

[83] *Pröpper*, Prinzip, 15.

gegenüber nicht zu einer auskunftspflichtigen Größe, die sich vor der philosophisch validierten Theologie zu verantworten hat, statt umgekehrt?[84]

Meiner Einschätzung nach kann man den in diesen Anfragen angezeigten Kalamitäten nur entgehen, wenn man von einer immer schon gegebenen kryptischen (und auch kryptogamen!) Anwesenheit und Wirksamkeit des Freiheitsdenkens ausgeht oder aber das Freiheitsparadigma selbst mit einem zeitlichen beziehungsweise epochalen Index versieht und damit in seinem diachronen und synchronen Geltungsanspruch erheblich relativiert. Denn das transzendentale Freiheitsdenken wäre dann nicht länger als *die* angemessene philosophische Denkform anzusprechen, sondern allenfalls als *eine*, neben der es andere, möglicherweise noch unbekannte, gibt. Gewiss ist Pröpper darin zuzustimmen, dass die Theologie ihre Arbeit nicht betreiben kann, als ob es keine Transzendentalphilosophie gäbe; insofern kann sie auch nicht hinter deren Ergebnissen zurückbleiben. Begründet ist mit dieser Einsicht – die *mutatis mutandis* allerdings für alle Philosophie, ja für alle Wissenschaft(en) gilt – aber keinesfalls, dass sie sich auf diese verpflichten muss. Im Gegenteil, meiner Einschätzung nach darf und kann sie es nicht. Sie darf es nicht, weil eine solche Selbstverpflichtung einherginge mit einer Exklusion, zumindest aber mit einer Subordination aller anderen Denkformen, was dem theologischen Grundsatz (an den sich im Übrigen auch das Lehramt stets gehalten hat) widerspricht, in *der* Philosophie und nicht in einer regional und epochal bestimmten, einen möglichen *locus theologicus* zu entdecken. Und sie kann es nicht, weil sie durch eine solche Selbstbindung ihre im Bilderverbot aufgegebenen Verpflichtung zur Ideologiekritik jedwedem menschlichen Denkkonstrukt gegenüber aufgeben müsste, was aber im Blick auf die Transzendentalphilosophie der Fall wäre. Schließlich muss sie es auch nicht, weil die theologische Vernunft durchaus in der Lage ist, kraft ihrer eigenen Kompetenz eine Denkform zu finden, mit deren Hilfe die Theologie ihren „Gegenstand" universal kommunizieren kann. Dem spezifischen Profil dieses ihres „Gegenstands" entsprechend, dem sie nur in geschichtlicher Ereignishaftigkeit qua inkarnatorisch vermittelter Gotteserfahrung „begegnet", muss diese Denkform keineswegs nur *eine* sein (kann sie es überhaupt?). Und sie muss auch keineswegs immer in einem strengen Sinne identisch bleiben, solange gesichert ist, dass sie gegründet ist im Ursprungsereignis der Offenbarungs-*geschichte*, deren Höhepunkt sich im Leben, Lehren, Feiern, Sterben, dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi ereignet hat und die je (zeitlich) und jeweiligen (örtlich) u. U. unterschiedli-

[84] Damit soll gewiss keiner naiven Bibelhermeneutik das Wort geredet werden. Hingewiesen werden soll lediglich auf die Gefahr, dass eine bestimmte hermeneutische Vorentscheidung dazu führen kann, den biblischen Text selektiv wahrzunehmen mit der Konsequenz, dass sich bestimmte Filter vor Jesus Christus als das Bild des unsichtbaren Gottes schieben, so dass dieser in ausschließlicher Weise etwa einmal als sittlicher Lehrer der Menschheit, ein anderes Mal als Kristallisationspunkt hoher Mythenbildung, dann wieder als radikaler Apokalyptiker oder eben auch als Liberator gesehen wird. Vgl. *F. J. Schierse*, Christologie, Düsseldorf ^{6}1991, 27.

chen theologischen Denkformen untereinander sowohl in der Diachronie als auch in der Synchronie kompatibel und kommunikabel sind. Einer theologischen Logik entsprechend gründet diese Kompatibilität und Kommunikabilität aber eben nicht in einer theologischen oder philosophischen Metatheorie des Denkens, sondern in der Eröffnung des menschlichen Denkens durch den Geist, der weht, wo er will. Einer möglichen Implementierung einer solchen Metatheorie möchte ich entgegenhalten, dass dem inkarnatorischen Gründungsereignis der Theologie nur eine diskursive Relationalität zu allem menschlichen Denken entspricht; eine offene, letztlich in das Eschaton hineinragende Relationalität aller möglichen menschlichen Denkformen, die gerade aufgrund dieser Relationalität nicht relativistisch wird, weil diese ihrerseits relativ ist auf das *universale concretum*. Wenn sich aber das *universale concretum* vermittelt hat in die relationale Pluralität der einen Welt, dann gibt es m. E. auch einen nicht nur legitimen, sondern sogar notwendigen Pluralismus der theologischen Denkformen, der nicht durch eine philosophische Hintergrundfolie mit universalem Geltungs- und Gültigkeitsanspruch eingezogen werden darf und auch nicht eingezogen werden kann.

Plädoyer für einen theologischen Gottesbegriff

Aus theologischer Perspektive scheint mir allerdings nicht nur die inaugurierte Selbstverpflichtung der Theologie auf ein bestimmtes philosophisches Denken prekär zu sein, sondern *a fortiori* auch die Interventionen der Ergebnisse eines solchen Denkens in die Theologie, namentlich in den „Gottesbegriff". Wie bereits diskutiert, sichert die Freiheitsanalyse „die Minimalbestimmung einer von Welt und Mensch verschiedenen, alles begründenden göttlichen Wirklichkeit" [85], die „als noch bestimmungsfähige und -bedürftige Grundbestimmung in die tatsächliche, durch Offenbarung begründete theologische Erkenntnis konstituierend eingeht" [86]. Innerhalb dieser Minimalbestimmung ist Gott als „vollkommene Freiheit" zu denken, eben als eine „nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit" [87]. Mit dieser allein philosophisch erreichten Minimalbestimmung wird aber ein materiales Element unmittelbar in den theologischen Gottesbegriff eingeschrieben, der zwar die philosophische Gottesidee weiterbestimmt, gleichwohl aber deren Ergebnis nicht unterbieten oder prinzipiell korrigieren kann. Mir erscheint dieser inhaltliche Eintrag einer sehr gehaltvollen Gottesidee (Gott als vollkommene Freiheit) in den christlichen Gottesbegriff keineswegs selbstverständlich, insofern hier ein dezidiert kontingenter Gedanke, innerhalb dessen die Existenz Gottes explizit eingeklam-

[85] *Pröpper*, Prinzip 17.
[86] Ebd. 18.
[87] Ebd.

mert ist, zum Konstitutivum und systematischen Orientierungspunkt einer christlichen Gotteslehre wird. Ein solches Verfahren ist m. E. für eine theologische Erkenntnislehre nicht unmittelbar plausibel und dies aus unterschiedlichen Gründen.

(1) Auch wenn das transzendentalphilosophische Denken einen unbedingten und universalen Geltungsanspruch erhebt, bleibt es faktisch je epochal und je regional kontingent (jedenfalls gab es dieses Denken nicht immer, jedenfalls wird es in seiner Gültigkeit keineswegs universal anerkannt), so dass es zwar m. E. als kritische Kontrollinstanz im Blick auf die immer notwendige Reinigung eines christlichen Gottesbegriffs fungieren kann und soll, diesen aber inhaltlich nicht vor-bestimmen darf. Problematisch erscheint mir hier insbesondere die Einbahnigkeit des Begründungsweges: Während der theologische Gottesbegriff am philosophischen Maß zu nehmen hat, gibt es umgekehrt im Ansatz Pröppers nach meinem Dafürhalten keine Möglichkeit, die philosophisch eruierte Minimalbestimmung einer grundlegenden theologischen Kritik und u. U. einer notwendigen grundsätzlichen Korrektur beziehungsweise Transformation zu unterziehen. Droht dann aber nicht eine „Transzendentalisierung des christlichen Gottesbegriffs" zumindest als eine latente Gefahr? Gleichwie man zu der These einer „Hellenisierung des Christentums" durch die Begegnung von Theologie und Philosophie Stellung bezieht, so kann man in dieser immer noch unabgeschlossenen Debatte doch ein Warnschild für die Theologie sehen, das dazu auffordert, alle methodischen, insbesondere aber materialen philosophischen Interventionen, die in das Zentrum der Theologie hineinreichen, mit einer autonomen theologischen Vernunft zu prüfen, deren primärer Erkenntnisort im Blick auf ihre materialen Gehalte die Offenbarungsgeschichte und nicht die philosophische Vernunft ist.

(2) Mit dem auf einer transzendentalen Freiheitsanalyse aufruhenden Ansatz ist aber eine solche inhaltliche und materiale Weiter-Bestimmung des theologischen Gottesbegriffs eindeutig gegeben, insofern der philosophisch ermittelte Begriff der unbedingten Freiheit Gottes qua Theorie (Gott als eine nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit) zum entscheidenden Gottesprädikat avancieren muss. Diese philosophische Bestimmung Gottes, die keineswegs identisch ist mit der klassischen Prädikation der Allmacht Gottes *(omnipotentia)*, betrifft aber *ex supposito* nicht nur das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, sondern die innertrinitarische Wirklichkeit selbst, weil „Gott" andernfalls den Sinn der menschlichen Freiheit nicht verbürgen könnte. Unter dieser Hinsicht „dringt" die philosophische Minimalbestimmung auf sehr gehaltvolle Weise und sehr tief in den theologischen Gottesbegriff ein. Eine solche nachhaltige Intervention philosophischer Daten erzeugt dann allerdings ihrerseits erhebliche theologische Anschlussfragen, etwa die nach der „Personalität" der innertrinitarischen Personen, nach dem „Ort" der Freiheit innerhalb des trinitarischen Gottes oder die nach einer Kontingenz und Zeitlichkeit im inneren Wesen Gottes

selbst. Es sind allesamt Anschlussfragen, die eine nicht unerhebliche Neujustierung des Gottesbegriffs implizieren können und deswegen aufs sorgfältigste geprüft werden müssen. Dabei ist es von der biblischen Tradition her keineswegs selbstverständlich, die Kategorie der Freiheit im Blick auf das innere Wesen Gottes (und nicht nur im Blick auf seine Schöpfung, deren selbstverständlicher „Herr" Gott ist) so stark zu machen. Denn in auffallender Weise wird nirgendwo im Alten und Neuen Testament der Begriff der „Freiheit" als direktes Gottesprädikat aufgeführt.[88] Auch wenn man diesen lexikalischen Befund gewiss nicht überbewerten darf, so zeigt er doch an, dass die Übertragung eines philosophisch gewonnenen Freiheitsbegriffs auf dem christlichen Gottesbegriff keineswegs unproblematisch ist, insofern diese philosophische Kategorie für die Theologie der Heiligen Schrift offensichtlich nicht strukturbildend war. Ob sie es unter dieser Voraussetzung aber fürderhin sein muss, erscheint zumindest anfragbar. Aus theologischer Perspektive müsste m. E. vielmehr darauf insistiert werden, dass die Anwendung der transzendentalphilosophischen Kategorie „Freiheit" auf Gott nicht in unmittelbarer (u. U. sogar univoker) Weise geschehen kann. Dies ist zum einen der Fall, weil sie in dezidierter Weise als Möglichkeitsbedingung zur Erklärung spezifisch menschlicher Akte eruiert wurde und erst nachträglich – wiederum im Blick auf den Menschen – als Funktion des Subjekts über die Idee Gottes in „Gott" selbst übertragen wird. Demgegenüber ist m. E. aber geltend zu machen, dass man sich Gott nicht (und auch nicht einem Begriff von ihm) angemessen nähert, wenn die Gotteslehre beim *ad nos* (die „Gottes Idee" als Funktion des Subjekts) ansetzt, statt bei der Aussage, dass Gott „nicht dazu da ist, unser Heil zu sein"[89], auch wenn er unser Heil ist. Eine direkte Übertragung schließt sich zudem auch deswegen aus, weil die auf den theologischen Gottesbegriff übertragene Freiheitskategorie gewonnen wurde auf der Grundlage eines Denkens, das ausdrücklich von der Existenz Gottes als *Schöpfer, Erlöser und Offenbarer* abstrahiert hat (siehe oben). Unter dieser Hinsicht ist aus der Logik einer theologischen Theoriebildung heraus der epistemische Weg des Übergangs einer subjektlogisch gebildeten „Idee Gottes" in die Wirklichkeit des dreifaltigen Gottes allerdings sehr weit, zumal weil die transzendentale Freiheitsanalyse ihrer eigenen Voraussetzung nach diese Idee als in keiner Weise als vom wirklichen Gott des Glaubens verursacht oder begründet zu denken erlaubt. Unter der Voraussetzung aber, dass die philosophische Minimalbestimmung in unmittelbarer Weise das Zentrum des christlichen Gottesbegriffs tangiert, stellt sie faktisch eine Maximalbestimmung dar, die zwar durch die Offenbarung fortbestimmbar ist, aber nicht umbestimmbar.

[88] Vgl. *S. Vollenweider*, Art. Freiheit, in: *L. Coenen/K. Haacker*, (Hgg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament. Band I, Neubearbeitung Wuppertal 2005, 499–505.

[89] *Rahner*, Gotteslehre, 172.

Die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie

Von den oben angestellten Überlegungen zum christlichen Gottesbegriff ausgehend ergeben sich dann aber grundsätzliche, genuin *theologische* Anschlussfragen, die die Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie angehen und von da aus deren je wechselseitiges Vermittlungsverhältnis. Denn so sehr Pröpper einerseits dem Offenbarungsparadigma der Selbstmitteilung Gottes verpflichtet ist, so sehr implementiert er andererseits, wenn man seinen Ansatz als eine theologische Metatheorie versteht, die ein philosophisches und ein theologisches Diskurselement aufeinander bezieht, doch wieder eine epistemische Grenzziehung zwischen der gewissermaßen natürlichen, transzendental fundierten Philosophie und der „über"-natürlichen, geschichtlich-inkarnatorisch verorteten Offenbarung. Werden dann aber aus einer Perspektive eines „herkömmlichen" fundamentaltheologischen Theoriekonzeptes – so meine Frage – die philosophischen Erkenntnisse, die in der philosophisch gesicherten „Idee Gottes" gipfeln, nicht doch wieder zu *praeambula evangelii*, die eben als „von Gottes Offenbarung und Gnade selbst beanspruchte anthropologische Voraussetzungen zu gelten"[90] haben? Eine solche Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie birgt aber Gefahren für beide im Pröpperschen Metadiskurs aufeinander verwiesenen „Diskursteilnehmer". Denn entweder verliert die Theologie der philosophischen Minimaxbestimmung „ihres" Gottesbegriffs gegenüber ihre eigene und genuine Kompetenz im Blick auf ihren qua der christlichen Gotteslehre fundierten Rationalitätsstandard oder aber der philosophische Diskursanteil verliert seinen autonomen Theoriestatus, insofern er sich *ex eventu* als theologisch funktionalisiert und als von der Selbstmitteilung Gottes immer schon in Anspruch genommen vorfindet. Im ersten Fall würde die autonome Philosophie zu einer materialen Quelle für die Offenbarungswirklichkeit selbst, was das Paradigma einer geschichtlich ereignishaften Selbstmitteilung Gottes sprengt. Im anderen Fall verlöre die Philosophie ihre Eigenwirklichkeit und -wirksamkeit gegenüber der Theologie, so dass nicht länger von einem philosophischen Prinzip theologischer Hermeneutik gesprochen werden könnte, sondern lediglich von einem transzendentalphilosophisch fundierten *theologischen* Prinzip der Dogmatik. Dann aber wäre zu fragen, warum die Theologie für ein solches Prinzip nicht von vornherein selbst aufkommen kann, etwa in der Weise, wie es Karl Rahner im Rekurs auf die „transzendentale Erfahrung" in seinem transzendentaltheologischen Ansatz versucht hat.

Unabhängig davon bleibt in jedem Fall die nüchterne Erkenntnis, dass jedes Offenbarungsparadigma seinen spezifischen theologischen „Preis" von der Philosophie fordert. Der mit dem Selbstmitteilungsparadigma verbundene „Einzug" der „natürlichen Theologie" beziehungsweise der autono-

[90] *Pröpper*, Prinzip, 19.

men Philosophie in den Kernbereich theologischer Zuständigkeit und die daraus resultierenden wissenschaftstheoretischen Dilemmata der Zuordnung von Theologie und Philosophie scheinen mir unter dieser Hinsicht auch in Hinblick auf das starke Theoriekonzept Pröppers noch weiterhin bedenkenswert. Näherhin dilemmatisch erscheint mir, dass eine dem kommunikationstheoretischen Offenbarungsparadigma verpflichtete Theologie nicht wirklich umhin kommt, gegenüber jedweder Philosophie ein Übermaß-, aber auch ein Untermaßverbot zumindest diskursiv geltend zu machen, ohne dass deren genauen Grenzen von vornherein durch die Theologie abgezirkelt sein könnten. Denn kritisch verhalten muss sich die Theologie gegenüber jedweder Theorie mit unbedingtem Geltungsanspruch dann, wenn deren Ergebnisse den spezifisch theologischen Geltungsanspruch im Blick auf den epistemischen Gehalt genuin theologischer Inhalte über- oder auch unterbieten. Dass ich die Möglichkeit der Gefahr einer solchen Überbietung (eines Übermaßes) durch die Implementierung des Freiheitsparadigmas im Blick auf die materiale Bestimmung des christlichen Gottesbegriffs sehe, dürfte deutlich geworden sein. Umgekehrt stellt sich jedoch auch die Frage, ob die freiheitstheoretische Bestimmung einer „Idee Gottes" als „nicht nur formal, sondern auch material unbedingte Freiheit"[91] aus theologischer Perspektive nicht so unterbestimmt ist, dass sie die Möglichkeit eröffnet, auch nichtchristliche Offenbarungsansprüche beziehungsweise Offenbarungsbehauptungen als der philosophischen Vernunft gemäß auszuweisen, die dem theologischen Offenbarungs- und Gottesbegriff widersprechen beziehungsweise ihn prinzipiell unterlaufen.[92] Wollte man diese Möglichkeit *a priori* ausschließen, müsste dies wohl so geschehen, dass die transzendentale Philosophie – wie auch immer – wieder auf eine ontologische Kategorie, die die Differenz von Sein, Seiendem und Nichts einzieht, zurückgreift. Freilich geriete sie dann wiederum in den Sog eines – nochmals wie auch immer – zu denkenden Kausalitätsdenkens, das ihre Möglichkeitsbedingungen im gleichen Augenblick desavouieren würde. Diesem gewiss theologisch motivierten „Untermaßverbot" entsprechend, das die Möglichkeit eines philosophisch validierten erkenntnistheoretischen Relativismus gegenüber möglichen nichtchristlichen Offenbarungsansprüchen und religiösen beziehungsweise nicht religiösen Sinnbehauptungen auf der Ebene der Philosophie ausschließt, wäre m. E. nur zu begegnen, wenn der transzendentalen Freiheitsanalyse eine transzendentale Erkenntnistheorie korrespondierte. Diese müsste die Möglichkeitsbedingungen und ggf. Kriterien einer endlichen, gleichwohl „unbedingten" Erkenntnis oder bescheidener der „endlichen Erkenntnis des Unbedingten" erschließen. Solange diese jedoch fehlt, ist es nicht ausgeschlossen, dass die transzendentale Freiheitsanalyse zur for-

[91] Ebd. 18.

[92] Ganz ungeschützt wäre schlicht zu untersuchen, ob nicht auch das „Nichts" ein möglicher „Kandidat" wäre, der dem formalen Kriterium der Gottesidee entspräche.

malen Plattform mannigfaltiger überaus unterschiedlicher inhaltlicher Anschlüsse avanciert, wenn sie nicht – und wer sollte dazu zwingen – in gradliniger Weise christlich und das heißt letztlich christologisch weiterbestimmt wird. Eine solche Erkenntnistheorie wäre theologisch aber auch deswegen von höchstem Interesse, weil die klassische „Bestimmung" dessen, was christlich unter der Vollendung des Heils verstanden wird, die kommuniale, quasisakramental durch den Gottmenschen Jesus Christus vermittelte unmittelbare Schau Gottes ist und nicht die kollektive Vollendung der je subjektiven Freiheit des Menschen, mag diese auch in der *visio beatifica* mit guten Gründen zu denken sein als in der Liebe vollendete.

Die überwiegend kritischen Anfragen an das anspruchsvolle Theoriekonzept von Thomas Pröpper könnten den Eindruck erwecken, das Fazit müsse in einer Zurückweisung des Freiheitsparadigmas bestehen – das aber ist nicht der Fall und auch keineswegs intendiert. Im Gegenteil möchte ich das Anliegen Pröppers vom Grundsatz her unterstützen, insofern es die mit dem offenbarungstheoretischen Paradigmenwechsel notwendige Neujustierung von Dogmatik und Fundamentaltheologie so nachhaltig aufnimmt und sie konstruktiv-kritisch fortbestimmt. Weil es sich hier jedoch um einen völlig neuen theologischen Theorieentwurf mit einem sehr weitreichenden Geltungs- und Gültigkeitsanspruch handelt, der schon jetzt eine sehr beachtliche Wirkungsgeschichte zeitigt, scheint es mir aber geboten, die Anfragen sehr grundsätzlich zu formulieren, um so zur Klärung m. E. noch offener Fragen beizutragen. Paradigmen – und die freiheitstheoretische Konzeptionalisierung der Theologie ist ein solches Paradigma – haben allerdings in der formativen Phase ihrer Implementierung die Tendenz, stärker exkludierend zu wirken, als es der Sache nach notwendig ist. So gesehen sollen die Anfragen auch gelesen werden als ein Plädoyer für eine Pluralität auch der theologischen Denkformen, die m. E. eben der „Sache" der Theologie angemessen ist: jenem Gott, der sich in die Pluralität der Welt eingelassen hat, damit sie zu einer pluralen Einheit werden kann, in der nichts relativiert, aber alles relational und so zur Liebe wird, die Ereignis wurde und wird im Modus des Glaubens und des Hoffens.

ThPh 82 (2007) 252–261

Den Bann brechen? Daniel Dennett über Religion

Von Heiko Schulz

I.

Nach den vielerorts als spektakulär empfundenen Erfolgen der Evolutionsbiologie, der evolutionären Erkenntnistheorie und der Soziobiologie hat die Wirkungsgeschichte des Darwinismus inzwischen ein Stadium erreicht, das mit dem Projekt einer evolutionären Kulturtheorie den natur- wie humanwissenschaftlich weitest reichenden Erklärungsanspruch erhebt. Im Kontext dieses Projektes ist das neue Buch des Philosophen Daniel C. Dennett, Direktor am Center for Cognitive Studies/Tufts University, angesiedelt, das mit der Religion ein Kulturphänomen *sui generis* in den Blick nimmt.[1] Dennett will aufklären über Eigenart, Genese und Geltungsanspruch der Religion als ein System von Überzeugungen und Praktiken, die rein aus der Perspektive eines neodarwinistischen Naturalismus, d. h. als ‚natürliche Phänomene' beschrieben und beurteilt werden sollen. Nach den früheren bewusstseinstheoretischen Publikationen[2] knüpft der Autor damit an eine Reihe seiner jüngeren Arbeiten an, die den bereits zuvor vertretenen kognitionswissenschaftlichen Materialismus mit einem materialistischen Naturalismus qua Neodarwinismus verbinden.[3] Auf dieser Basis hat Dennett in den letzten Jahren unter anderem zwei Arbeiten zur Anthropologie und Ethik vorgelegt.[4] Ähnlich wie seine Vorgänger präsentiert auch das vorliegende Buch, von gelegentlichen Abschweifungen abgesehen, dem Leser eine Fülle anregender, überraschender und vielfach provozierender Pointen und Einsichten, deren stilistisch elegante, häufig witzige und durch zahlreiche Beispiele aufgelockerte Form die Lektüre über weite Strecken zu einem intellektuellen Vergnügen machen. Freilich verspricht die Auseinandersetzung mit Dennetts Studie auch in sachlicher Hinsicht Gewinn – nicht zuletzt wegen der mit ihr intendierten und durchaus wirkungsvoll in Szene gesetzten Herausforderung aller ‚Gebildeten unter den Verteidigern der Religion' (vgl. 409, Anm. 1). Ob, und wenn ja, inwieweit dieser Herausforderung begegnet werden kann, werde ich im Folgenden zeigen.

1. Hatte Darwins Genetik im Bereich der Naturgeschichte den religiösen Mythos der übernatürlichen Abstammung und Sonderstellung des Menschen gebrochen, so beabsichtigt Dennett, gewissermaßen als ‚Darwin der Memetik' (siehe weiter unten), einen kulturgeschichtlich dominierenden ‚Bann zu brechen': jenen Bann nämlich, der in der Religion ein nach Ursprung und Eigenart übernatürlich-mirakulöses und heiliges Phänomen sehen und respektieren zu müssen glaubt, zu dessen Aufklärung wissenschaftliche Analyse weder fähig noch berechtigt sei. Dennett zufolge bietet der Darwinismus im Gegenteil hinreichende Gründe für die Plausibilität der Annahme, „that religion is natural …, that it is a human phenomenon composed of events, organisms, objects, structures, patterns and the like that all obey the laws of physics or biology, and hence do not involve miracles" (25). Dennett schließt zwar nicht *a limine* aus, dass (ein liebender Schöpfer-)Gott existiert und somit prinzipiell denkbar ist, dass sich Eigenart und Genese der Religion auf keinen rein natürlichen Phänomenbestand reduzieren lassen (ebd. und 135). Der Argumentationsduktus des Buches lässt aber keinen Zweifel daran, dass er das Instantiiertsein dieser Möglichkeit erstens für hoch unwahrscheinlich, die Behauptung des mindestens teilweise natürlichen Charakters der Religion hingegen für hinreichend plausibel hält, um den Rückzug in die Behauptung wissenschaftlicher Ineffabilität als ebenso vergeblichen wie unzulässigen Versuch religiöser Selbstimmunisie-

[1] Vgl. *D. C. Dennett*, Breaking the Spell. Religion as a Natural Phenomenon, London 2006. Soweit nicht anders angegeben beziehen sich alle Seitenangaben im Folgenden auf diese Ausgabe.

[2] Z. B. Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology, Montgomery 1969; The Intentional Stance, Cambridge 1987; Consciousness Explained, Boston 1991.

[3] Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life, New York 1995.

[4] Kinds of Minds, New York 1996; Freedom Evolves, London 2003.

rung desavouieren zu können. Darüber hinaus tritt Dennett vehement für die Auffassung ein, dass die modernen Natur- und Humanwissenschaften nicht nur berechtigt, sondern zum Schutz eben jener demokratischen Grundprinzipien im globalen Miteinander der Völker und Kulturen, die durch religiösen Extremismus und Fanatismus derzeit stark bedroht würden, geradezu verpflichtet sei, die Religionen einer gründlichen Analyse zu unterziehen: „[W]e need to understand them better if we are to make informed and just political decisions" (28). Hier liegen also Dennetts eigene „sacred values" (24), die – neben dem bezeichneten Missstand – für die Plausibilität jener Verpflichtung einstehen sollen: „I want the resolution to the world's problems to be as democratic and just as possible" (ebd., vgl. 376).

2. Mit Aufriss und Programm seiner naturalistischen Religionstheorie tritt Dennett in die Fußstapfen David Humes (neben William James einer seiner erklärten ‚philosophischen Heroen': vgl. 20 und 27). Die genetisch- und die geltungstheoretisch-kritische Aspektierung der Natural History of Religion sowie der Dialogues concerning Natural Religion werden hier gewissermaßen in einem einzigen Band, und zwar in drei Teilen, geboten: Im Anschluss an die wissenschaftstheoretische, -ethische und -politische Einleitung (Teil I = Kapitel 1–3) stellen die Kapitel 4–7 (Teil II) eine Kritik der Religion unter genetischen Gesichtspunkten zur Debatte. Im Unterschied dazu zielt Kapitel 8 (besonders 8/6 und 8/7) auf die Widerlegung der geltungstheoretischen Ansprüche religiöser Überzeugungen. In Teil III schließlich wird die vermeintlich irreduzible und konstitutive Funktion der Religion in pragmatisch-physiologischer beziehungsweise -psychologischer (Kapitel 9) sowie vor allem in moralischer Hinsicht (Kapitel 10) diskutiert. Das abschließende Kapitel 11 skizziert Grundlagen einer sachgemäßen ‚Politik (im Umgang mit) der Religion'. Abgesehen von einem ausführlichen Anmerkungsteil wird das Buch durch vier Anhänge (A–D) ergänzt, die Zusatz- und Spezialinformationen zu vereinzelten Kapiteln und Passagen des ersten Teils bereitstellen. Im Folgenden konzentriere ich mich auf die religionsgenetischen Abschnitte des Buches, denn diese bilden die Grundlage für Dennetts Religionskritik.

3. Die ältesten archäologischen Zeugnisse menschlicher Religiosität reichen nach Auskunft des Autors ca. 25 000 Jahre zurück (vgl. 102). Dennett bestreitet zwar nicht, dass auch vorher schon Religionen existiert haben mögen, wohl aber, dass Menschsein und Religion koextensive Begriffe sind: „There was a time before religious beliefs and practices had occurred to anyone" (98). Religionen werden dabei als soziale Systeme definiert, deren „participants avow belief in a supernatural agent or agents whose approval is to be sought" (9). Jede Religion verfügt demnach erstens über Gemeinschaft stiftende beziehungsweise fördernde und durch Gemeinschaft bestimmte beziehungsweise bedingte Eigentümlichkeiten, schließt zweitens Glaubensannahmen und -bekenntnisse ein, die sich auf (eine) übernatürliche Instanz(en) beziehen, und tritt drittens im Sinne des Strebens nach göttlicher Gunst oder Anerkennung mit dieser/diesen Instanz(en) praktisch beziehungsweise kultisch-rituell in Beziehung. Ursprung und Entwicklung derartiger sozialer Systeme lassen sich am einfachsten in Korrespondenz zu den drei Kernfunktionen von Religion nachvollziehen, in denen sich ihrerseits die drei genannten Aufbaumomente der Religion widerspiegeln: Förderung sozialer Kooperation; Erklärung des ansonsten Unerklärlichen; Trost angesichts von Leid und Tod (vgl. 103).

Dennetts Extrapolation der religiösen Prähistorie mit Hilfe der Evolutionsbiologie führt, kaum überraschend, zum Animismus qua Ahnen- und Totenkult als Wurzel und ursprüngliche Form aller Religion. Evolutionsbiologisch ist dieser Zusammenhang aus der Sicht des Autors leicht einzusehen: Um überleben und sich fortpflanzen zu können, sind bereits Tiere genötigt, die Fähigkeit zu einer Grundunterscheidung in der Wahrnehmung und Deutung von bewegten Umweltreizen zu entwickeln, nämlich die zwischen nicht-biologischer und biologischer Bewegung oder zwischen Ereignis simpliciter und Handlung. Vor allem die ‚Agenten' sind von vitalem Interesse: als potentielle Beutetiere, Verfolger, Geschlechtsgenossen oder Rivalen. An sich zweideutig, aber evolutionär möglicherweise ebenfalls nützlich, ist die hypertrophe Variante jenes Vermögens, „a hyperactive agent detection device, or HADD" (109) – hyperaktiv, insofern sie zu regelrechten Fehldeutungen des Wahrgenommenen führt (der Hund, der nach Schneeflocken schnappt). Diesen „Good Trick" (ebd.) der Evolution hat der Mensch zur „intentional

stance" (ebd.) verfeinert. Im Modus der intentionalen Einstellung nimmt das Subjekt zwecks Chancenerhöhung im Kampf um differentielle Reproduktion nicht nur ‚handelnde Objekte', sondern durchweg – bis in den Bereich des Anorganischen hinein – Subjekte wahr. Der Mensch ist von Natur aus Anthropomorphist und als solcher Experte in Sachen „folk psychology" (111): Er unterstellt intentional Handelnde, die als solche aufgrund von Glaubensannahmen, Bedürfnissen und begründeten Entscheidungen handeln, so wie er selbst – insbesondere in der evolutionsbiologisch ausgezeichneten Form der Intersubjektivität qua Reziprozität. Zwar hat sich auch die intentionale Einstellung als evolutionär erfolgreich erwiesen, aber mit der nicht minder zweideutigen Tendenz zu eben jener durch Bedürfnisintensität und überreizte Einbildungskraft bedingten und begünstigten ‚Hyperaktivität', die Intentionalität auch da unterstellt, wo sie nicht vorhanden ist (‚der Fluss will zum Meer').

Die religionsgenetisch paradigmatische Ur-Situation dieses Phänomens ist der Ahnenkult (vgl. 112f.). Den Tod der Angehörigen erleben die Hinterbliebenen mit Furcht und Bestürzung: zum einen aufgrund der rätselhaften Vergeblichkeit des Versuchs, dem leblosen Leichnam weiter im Modus der *intentional stance* zu begegnen, ohne gleichwohl von diesem Versuch, dessen Erfolg sich ja als überlebensnotwendig erwiesen hat, ablassen zu können; zum anderen aufgrund der aus jener Vergeblichkeitserfahrung mitgespeisten Todesangst der Hinterbliebenen selbst. Diese schwer erträgliche innere Spannung wird gelöst, indem die Gemeinschaft den rätselhaften Leichnam, d. h. den leblosen Körper des Verstorbenen einerseits aus der alltäglichen Umgebung entfernt (z. B. qua Verbrennung), und indem sie andererseits die eigene Unfähigkeit, von der vertrauten Intentionalitätsunterstellung abzulassen, in ein Indiz für eine vermeintlich erhalten gebliebene, nunmehr aber körperlose und also unsichtbare „presence of the agent as a spirit" (113) umdeutet. Ein solcher Animismus als Urform religiösen Lebens vereint bereits alle drei oben genannten Momente und Kernfunktionen von Religion auf rudimentärer Ebene: Trost durch kultisch-praktische Kommunikation mit den unsichtbaren Geistern und durch die Hoffnung auf eigene ‚geistige' Unsterblichkeit; Erklärung des ansonsten Unerklärlichen durch den Ahnenglauben, Gemeinschaftsbezug im Sinne von Kooperation im Bestattungsritual. Offensichtlich erscheint Dennett ferner, dass die Idee körperloser Geister keinem intelligenten ‚Design'-Ingenium eines oder mehrerer menschlicher Individuen entspringt, sondern in einem „free-floating rationale" (59) anonymer Evolutionsprozesse wurzelt, die erst im Nachhinein den Eindruck erwecken, „as if they were the intended brainchildren of intelligent designers" (60). In diesem Sinne führen analoge Erfahrungen des Unerklärlichen und Furchterregenden in der Natur zum Ausbau eines animistisch-polytheistischen Dämonen- und Götterglaubens. Dessen inhaltliche Merkmale bilden sich aufgrund evolutionärer Verstärkungsmechanismen heraus, die primär auf der wiederholt erfahrenen und als kausal interpretierten, obschon an sich rein zufälligen Parallelität bestimmter Verhaltensweisen mit bestimmten Ereignisfolgen beruhen: Der Donner hört auf, wenn – und allem Anschein nach: weil – ein bestimmter kultischer Tanz aufgeführt wird (vgl. 118). Auf diese Weise kommt es schließlich zu jenem religionsgeschichtlich paradigmatischen ‚Urglauben', der die „ancestors or … gods" (131) als „full-access agent[s]" (126), d. h. als allwissende und mit unbedingter, obschon väterlich motivierter (vgl. 131) Autorität ausgestattete Instanzen interpretiert, die die Geschicke der Glaubenden kennen und lenken.

4. Im Zusammenhang mit dieser „best current version of the story science can tell about how religions have become what they are" (103) weist Dennett wiederholt darauf hin, dass die Genese der Religion mit der der Sprache allem Anschein nach parallel geht, ja dass der Entwicklungsprozess der ersteren mit dem der Sprache in vielen Punkten vergleichbar ist (vgl. 114f.). Diese – empirisch nach wie vor strittige – Annahme ist für ihn von besonderem argumentationslogischen Gewicht, und zwar deshalb, weil er den ihr korrespondierenden Sachverhalt als Indiz für die Richtigkeit seiner These in Anspruch nehmen kann, dass die beiden Kernmechanismen der Evolution (Mutation und Selektion, vgl. 341) ihr singuläres Ziel (differentielle Reproduktion, vgl. 62) auf zwei verschiedenen, freilich interdependenten Wegen durchsetzen: biologisch-genetisch und kulturell-memetisch. ‚Mem' ist dabei die generische Bezeichnung „for any culturally based replicator" (345) – die Beispiele reichen vom Nestbauwissen des Vogels über

Schokoladenrezepte bis hin zum Computervirus (vgl. 345f. und 350). Die Frage nach der ontologischen Eigenart des ‚Wirtes' oder Trägersubstrates, auf den oder das Meme ähnlich wie Gene angewiesen sind, lässt Dennett mit Absicht offen; er hält deren evolutionsgeschichtliche Funktion, die sie als kulturell tradierte „packages of information" (350) beziehungsweise als handlungs- und verstehensleitende „cultural recipes" (ebd.) ausweist, für erklärungsfunktional hinreichend. Analog zum Gen sind dabei auch Meme beziehungsweise deren Tradierung evolutionären Mechanismen unterworfen: Sie streben nach Fortpflanzung beziehungsweise Verbreitung und überleben nur nach Maßgabe ihrer Anpassungsfähigkeit an wechselnde kulturelle Lebensbedingungen.

Dass es überhaupt sinnvoll ist, über Darwins Vorgaben hinaus ein kulturspezifisches Evolutionsmedium zu postulieren, legt Dennett zufolge nicht nur, aber vor allem das Faktum Sprache nahe. Denn die These, dass sich über Jahrmillionen hinweg nicht nur die genetische Weitergabe von Erbinformationen nach bekanntem Muster vollzieht, sondern auch Ideen, Theorien, Institutionen etc. evolutionär tradiert, d. h. ‚memetisch' reproduziert, variiert und selektiert werden, leuchtet am ehesten dann ein, wenn man – NB: ebenfalls evolutionistisch (vgl. 341f.) – auf Eigenart, Funktion und Entwicklung des menschlichen Sprachvermögens reflektiert: Die Annahme, das ‚Material' der Sprache (Wörter) fungiere als eine, wenn nicht die wichtigste „species of memes" (351), drängt sich in diesem Zusammenhang als *prima facie* plausibel auf.

5. Im Zuge des evolutionären Erfolges immer komplexerer, sprachlich differenzierterer und reflexiv reicherer memetischer Formen und Gehalte wandeln sich auch die Typen und Formen von Religiosität, die sich parallel zu beziehungsweise in Wechselbeziehung mit jenen entwickeln. So geht der animistisch-primitive Typ sukzessive in den organisierten Religionstyp über (vgl. 158–163). Für diesen Übergang ist in erster Linie die Entstehung von Priestertum beziehungsweise Amt (‚stewardship' laut Dennetts Ämterlehre) sowie Kirche beziehungsweise Institution (‚team spirit' laut Dennetts Ekklesiologie) charakteristisch. Abgesehen vom evolutionären Vorsprung priesterlich verwalteter Ideen-Bestände oder Meme („[they] are relieved of much of the burden of keeping their own lineages going", 170), verspricht deren kirchlich-institutionelle und damit immer auch kooperative Tradierung ebenfalls eine höhere Reproduktionswahrscheinlichkeit: „Ideas that encourage people to act together in groups … will spread more effectively as a result of this groupishness than ideas that do a less effective job of uniting their hosts into armies" (185). Kooperationsfördernd scheinen dabei vorzugsweise diejenigen Meme zu sein, die als Interpretament einer eschatologisch-endgültigen Erfüllung universaler Bedürfnisse beziehungsweise einer Realisierung der diesen zugeordneten Güter fungieren können – z. B. die Idee der individuellen Unsterblichkeit oder die der ewigen Seligkeit (vgl. 189). Daraus ergibt sich folgender Argumentationszusammenhang: (a) Güter, die mit Hilfe eschatologisch-religiöser Meme (z. B. Unsterblichkeit oder ewige Seligkeit) interpretiert werden, fördern die Kooperation derer, die nach diesen genannten Gütern streben, nachhaltiger, als Güter, die ohne beziehungsweise unabhängig von diese(r) Interpretation angestrebt werden. (b) Diejenigen Ideen oder Meme, die die Kooperation ihrer Trägersubstrate nachhaltiger fördern als konkurrierende Meme, sind aufgrund dieser Kooperation reproduktionsfähiger als ihre Konkurrenten. (c) Organisierte Religionen streben nach Gütern, die mit Hilfe eschatologisch-religiöser Meme (im Sinne von a) interpretiert werden. Also sind (d) diejenigen Güter, nach denen organisierte Religionen streben, reproduktionsfähiger als die, die ohne oder unabhängig von eine(r) Interpretation mit Hilfe eschatologisch-religiöser Meme erstrebt werden.

II.

1. Der nahtlose Zusammenhang zwischen Kooperation, Mem und Reproduktionsfähigkeit gibt Dennett ein wichtiges Argument für die grundsätzliche Plausibilität der Memetik an die Hand – und bietet überdies Ansatzpunkte zum Verständnis und zur Begründung der untergründig leitenden Kernthese seiner Religionskritik.

Erfahrung lehrt, dass zahllose Anhänger religiöser Gemeinschaften bereit sind, Gott beziehungsweise den Göttern, der Menschheit im Allgemeinen, zumindest aber der Ge-

meinschaft, der sie angehören, enorme persönliche Opfer zu bringen. Zwar beabsichtigen und vermögen sie diese Bereitschaft durchaus auch rational, nämlich mit Hinweis auf die erhofften eschatologischen Güter zu begründen, an denen sie auf diese Weise Anteil zu gewinnen hoffen, wehren sich aber in der Regel vehement dagegen, einzuräumen, dass jene Opferbereitschaft mit Blick auf die in Aussicht stehenden Güter klugheitspragmatisch motiviert sei. Diesem Tatbestand trägt die memetische Religionstheorie in besonderer Weise Rechnung – so dass jener umgekehrt als Indiz für die Richtigkeit dieser Theorie einstehen kann. Erklärbar erscheint der genannte Umstand nämlich immer dann, wenn man annimmt, dass Meme beziehungsweise ihr Reproduktionsmechanismus eine vom entsprechenden Mechanismus ihrer ‚Wirte' (d. h. der Gläubigen) unabhängige Größe darstellen. Unter dieser Voraussetzung liegt es nahe zu vermuten, dass erstere zunächst und auf vorrationalem Wege die Loyalität der letzteren zu gewinnen suchen, um sich deren (sekundäre) Rationalität sodann zum Zwecke differentieller Selbstreproduktion dienstbar zu machen: „Once allegiance is captured, a host is turned into a rational servant, but the initial capture need not be – indeed, should not be – a rational choice by the host" (186).

Diese zugegebenermaßen kraus anmutende Argumentation ist für Dennett deshalb von besonderer Bedeutung, weil sie der Plausibilität der untergründig leitenden Kernthese seiner Religionskritik in die Hände spielt. Dieser zufolge ist aus naturalistischer Perspektive die Möglichkeit ernsthaft, mithin als einigermaßen wahrscheinlich in Betracht zu ziehen, dass der Mensch im Medium religiöser Lebensformen sowohl in individueller wie in sozialer Hinsicht potentiell selbstzerstörerisch tätig ist. Motivationshintergrund dieser provokanten These sind aufschlussreiche Parallelen aus dem Tierreich. So verweist Dennett auf eine Ameisenart, deren Exemplare bei dem wiederholten Versuch beobachtet wurden, Grashalme hinaufzuklettern – immer wieder stürzten sie herab, versuchten von neuem ihr Glück, fielen wieder usw., unaufhörlich und anscheinend ebenso müßig wie die Arbeit des Sisyphos. Ursache: Die Tiere waren von einer winzigen Parasitenart *(Dicrocelium dendriticum)* befallen, deren Exemplare zwecks eigener Reproduktion in den Magen eines Schafes oder einer Kuh gelangen müssen und zu diesem Zweck ihre Wirte – natürlich ohne dass diese oder sie selbst sich dessen bewusst waren oder den genannten Effekt hätten herbeiführen wollen – dazu bringen, einen Platz aufzusuchen, der ihren sicheren Tod bedeutet (vgl. 3f.). Einen anderen Parasiten, *Toxoplasma gondii*, zwingt das eigene Reproduktionsziel, in einen Katzenmagen zu gelangen; er infiziert daher vorzugsweise Ratten, da diese unter seiner Einwirkung jede Furcht vor Katzen verlieren und somit – freilich um den Preis der Selbstvernichtung – die Wahrscheinlichkeit erheblich erhöhen, dass jener sein Ziel erreicht (vgl. 63). Die human-evolutionäre Analogie dieser blinden, obschon evolutionär zweckmäßigen Veranlassung zur Selbstvernichtung liegt auf der Hand: Ähnlich wie Ameisen oder Ratten von Parasiten oder Viren werden Menschen möglicherweise von religiösen Memen oder Ideen ‚befallen' – Ideen, die die Loyalität ihrer Wirte zum Zwecke differentieller Selbstreproduktion ausnutzen, wobei sie deren potentielle Selbstzerstörung billigend in Kauf nehmen, ja ‚beabsichtigen'. Dennett ist sich der Disanalogien zwischen Parasit beziehungsweise Virus und Mem natürlich bewusst (vgl. 5f.). Da er indessen die Hypothese, Meme besäßen „their own fitness as replicators, independently of any contribution they may or may not make to the genetic fitness of their hosts, the human vectors" (350), als wissenschaftstheoretisch und -historisch weitest reichende Innovation der Memetik ausgibt, liegt die Vermutung nahe, dass er lediglich aus Gründen religionspolitischer Korrektheit davon absieht, seine Provokation mit assertorischem Geltungsanspruch vorzutragen.

2. Die Einzelaspekte der Dennettschen Religionskritik sind diesem evolutionstheoretischen Generalverdacht funktional zu- und untergeordnet. Dabei bestimmt, wenn ich recht sehe, die dreifache Funktionsbestimmung der Religion (in Entsprechung zu ihren drei Aufbaumomenten, siehe oben) auch die dreigeteilte Stoßrichtung der Kritik: Religion als Derivat eines bedürfnis- und imaginationsgeleiteten, d. h. wahrheitsfunktional höchst zweifelhaften Instinktes zur Beseelung des Unbeseelten (genetische Kritik); Religion als falsche, zudem sich selbst immunisierende Weltauslegung (geltungstheoretische Kritik); Religion als illusionäres Moralkonstitutiv (ethische Kritik). Der erste Aspekt ist bereits bekannt: Die Wahrheitsfähigkeit religiöser Behauptungen ist zweifel-

haft, weil und insofern deren Genese einer bedürfnisgeleiteten ‚Hyperaktivität' der intentionalen Einstellung entspringt. Darüber hinaus und zweitens sind auch die zumeist in Gestalt einer Natürlichen Theologie erhobenen Geltungsansprüche organisierter Religionen als unbegründet zurückzuweisen – de facto schmettert Dennett sie eher unwillig, en passant und im Rückgriff auf ältere Gewährsmänner (z. B. D. Hume und J. L. Mackie: vgl. 234, 407) ab. Dies gilt vor allem für die traditionellen Gottesbeweise (vgl. 240–245). Originell ist hier lediglich die Begründung für seinen in der Behauptung gipfelnden Unwillen, der Streit um Recht und Grenzen einer natürlichen Theologie sei „largely wasted effort" (234). Nach Dennetts Auffassung hat die (organisierte) Religion zwei probate Mittel zur Selbstimmunisierung gegenüber argumentativen Angriffen unterschiedlichster Provenienz ersonnen – und als selbst immunisierende fungieren diese selbstverständlich als klare Indizien gegen die Wahrheitsfähigkeit derjenigen Religionen, die sich ihrer bedienen: zum einen das, was man „belief in belief" (6 und passim) nennen kann. Danach glauben Anhänger einer Religion nicht nur, ‚dass *p*', sondern sie glauben zugleich ‚an den Glauben, dass *p*', d. h. an die kategorische Verpflichtung, gegen jeden fremden oder eigenen Impuls vernünftiger Skepsis an ihrem Primärglauben unerschütterlich festzuhalten und diesen weiterhin als wahr zu bekennen. Ein solcher Sekundärglaube fördert und begünstigt nach Dennett aber nicht nur eine (Un-)Kultur der Heuchelei, sondern auch ein ungutes wechselseitiges Unterstützungsverhältnis zwischen diesem und der zweiten Selbstimmunisierungsstrategie der Gläubigen: dem Versuch, „to ‚save' their beliefs by making them incomprehensible even to themselves" (246). Zahlreiche Dogmen werden – mit Absicht? – inhaltlich so bestimmt, dass nicht nur und im Sinne des positivistischen Sinnkriteriums keinerlei falsifikatorische Sachverhalte benannt werden können, die immerhin Sinn und propositionalen Status jener Dogmen sicherstellen würden. Vielmehr sind auch die Gläubigen selbst aufgrund der systematischen Opakheit und intersubjektiven Unzugänglichkeit der Glaubensinhalte in der Außenperspektive auf die Privatheit innerer Erlebnisse zurückgeworfen, von denen sie selbst zwar bekennen, niemals aber gewiss sein beziehungsweise sich und anderen verständlich machen können, dass und inwiefern sie mit denen ihrer Glaubensgenossen/-innen identisch sind. Folge: „[E]ven the professors don't really know what they are professing" (246). Was daher abgesehen von jenen Privaterlebnissen bleibt, ist der pure, rein testimoniale Köhlerglaube (vgl. 218). Drittens stellt Dennett zwar nicht grundsätzlich in Abrede, dass die religiöse Lebensform positive Auswirkungen auf die körperliche und seelische Verfassung gläubiger Menschen haben kann; ob und inwieweit dies – im Vergleich zur nicht-religiösen Daseinsweise – der Fall ist, müsse jedenfalls empirisch und im Einzelfall geprüft werden (vgl. 272f.). Vehement bestritten wird aber das Recht der Behauptung, Religion müsse als unverzichtbare „foundation of morality" (277) gelten: Weder im Blick auf die angeblich alternativlose Motivationskraft ‚himmlischer Güter' noch vermittelt über die Begriffe des religiösen Lebenssinns oder der vermeintlich unverzichtbaren göttlichen Autorisierung moralischer Gebote noch schließlich im Rückgang auf die angeblich intrinsische Verknüpfung von Spiritualität und Moralität vermag Dennett dieser Behauptung irgendeinen Grad von Plausibilität abzugewinnen (vgl. 307).

3. Fazit: Religiöse Lebensformen haben sich zwar bislang möglicherweise in allen drei genannten Hinsichten als evolutionsfunktional nützlich erwiesen – jedenfalls im Hinblick auf die differentielle Reproduktionsfähigkeit ihrer individuellen und sozialen Trägersubjekte. Gleichwohl bleibt im Blick auf die Wahrheitsfähigkeit der darin vorausgesetzten oder explizit zur Geltung gebrachten Vorstellungen und Überzeugungen berechtigter Anlass zum Zweifel. Religionskritisch entscheidend ist aber über diesen epistemisch dubiosen Grundzug religiöser Überzeugungen hinaus der evolutionstheoretisch gleichermaßen brisante wie ironische Umstand, dass die allen derartigen Vorstellungen und Überzeugungen korrespondierenden Meme ihre Trägersubstrate oder -subjekte zum Zwecke ihrer eigenen differentiellen Reproduktionsfähigkeit möglicherweise parasitär usurpieren, Religion bezogen auf jene Subjekte folglich potentiell (selbst-)zerstörerisch wirkt.

Eigenem Anspruch zufolge hat Dennetts Studie demnach zumindest dies geleistet: „a sketchy but nonmiraculous and matter-of-fact stroll, all the way from blind, mechan-

ical, robotic nature to the passionate defense and elaboration of the most exalted ideas known to humankind" (188). Der evolutionäre Blick auf die Religion als eine der ‚exaltiertesten' menschlichen Ideenformationen hat deren ‚natürlichen' Charakter, freilich auch die mit diesem einhergehenden, im Blick auf ihre Trägersubjekte potentiell selbstzerstörerischen Tendenzen entlarvt: „Religion evolved, but it doesn't have to be good for us in order to evolve" (309). Die quasi-eschatologische Durchsetzung dieser Tendenzen wird dabei nach Ansicht des Autors vor allem davon abhängen, ob es gelingt, Verteidiger wie potentielle Gegner der Religion weiterhin auf das Tabu ihrer wissenschaftlichen Unberührbarkeit einzuschwören. Hier kommt für Dennett alles darauf an, ‚den Bann zu brechen'. Kein Wunder also, dass er im Hinblick auf den ethisch, politisch und nicht zuletzt pädagogisch sachgemäßen Umgang mit dem Phänomen der Religion im Schlussabschnitt seines Buches just diejenige, vom Pathos des Aufklärers durchdrungene Doppelstrategie empfiehlt, von der er beansprucht, sie in eben diesem Buch, wenn auch erst in Ansätzen, überdies vielfach hypothetisch und empirisch noch ungesichert, selbst praktiziert, zumindest aber zu ihr angeregt zu haben. Erstens: „Do more research" (311). Zweitens: „Let's get *more* education about religion into our schools, not less" (327).

III.

Im Hinblick auf Dennetts frühere Veröffentlichungen ist in den letzten Jahren dessen so genannte *heterophenomenology* als Variante eines eliminativen Materialismus auf dem Gebiet der Bewusstseinstheorie nicht minder heftig kritisiert worden als sein materialistischer Naturalismus qua Neodarwinismus – letzterer vor allem im Blick auf dessen religionsphilosophische Konsequenzen.[5] Ich konzentriere meine kritischen Anmerkungen im Folgenden auf diejenigen Aspekte, die im unmittelbaren Umfeld von Dennetts Religionskritik eine Rolle spielen. Zu unterscheiden ist dabei eine interne, rein konsequentialistische beziehungsweise indirekt reduktive (1.) von einer externen Kritik, die sich als solche auf einige tragende Prämissen von Dennetts Religionstheorie bezieht (2.).

1. Dennett kritisiert die Religion und liefert zugleich ein Plädoyer für den Naturalismus qua Neodarwinismus – beides auf theoretischer Ebene im Namen der Wahrheit, praktisch gesehen im Namen des moralisch Guten, das als solches im vorliegenden Kontext nicht ohne Einsicht in die Wahrheit über die Religion als ein natürliches Phänomen realisierbar sein soll. Indes, unter evolutionstheoretischen Vorzeichen ist weder ein ontologischer noch ein moralischer Realismus denkbar. Wahr-Sein und Gut-Sein werden hier jenseits ihrer evolutionstheoretisch funktionalen Restriktion zu sinnlosen und im Verwendungsfall widerrechtlich beanspruchten Begriffen. Schon deshalb scheint unmöglich, plausibel zu machen, wie Wahrheit möglich ist, weil unter den genannten Voraussetzungen unerfindlich bleiben muss, weshalb und inwiefern diese evolutionär nötig sein sollte. Es mag (NB: unter der Voraussetzung der Möglichkeit wahrer Aussagen!) denkbar sein zu erklären, weshalb und inwiefern der Glaube, etwas sei der Fall (unter anderem: der Glaube an die Möglichkeit der Wahrheit), einen guten evolutionären Sinn hat – und überdies auch der, und sei es partiell fehlbare, vorhersage- und verhaltensregulative Erfolg solchen Glaubens. Dass aber dessen Wahrheit, mithin unter anderem die Selbstdurchsichtigkeit des evolutionären Prozesses, seiner kausalen Gesetzmäßigkeiten sowie seines singulären Zieles, überlebens- beziehungsweise reproduktionsnotwendig (und eben deshalb im Kontext dieses Prozesses auch möglich) ist, müsste, kann aber hier nicht gezeigt werden, wenn anders evolutionär gesehen nur dasjenige sein beziehungsweise werden kann, wovon gilt, dass ihm eine überlebens- beziehungsweise reprodukti-

[5] Vgl. z.B. *D. Zahavi*, Killing the Straw Man. Dennett and Phenomenology, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences 6 (2007) [im Druck]; *A. Plantinga*: „Darwin, Mind and Meaning"; URL: www.veritas-ucsb.org/library/plantinga/Dennett.html [letzter Zugriff am 10.04.2007]. Zu Dennett im Kontext vgl. etwa die folgenden beiden Sammelbände: *D. Ross [u.a.]* (Hgg.), Dennett's Philosophy: A Comprehensive Assessment, Cambridge 2000; *A. Brook/D. Ross* (Hgg.), Daniel Dennett, Cambridge 2002.

onsnotwendige und als solche auch erkennbare Funktion zukommt. Dies zeigen zu wollen ist aber unter darwinistischen Vorzeichen schlechterdings aussichtslos; denn hier kann (alles, aber auch) nur dasjenige wahr sein, was sich im Kampf konkurrierender Meme als wahr (= evolutionär erfolgreich) durchsetzt, indem es der differentiellen Selbstreproduktion eines Individuums beziehungsweise einer Gattung von Lebewesen dient. Auf diese Weise wird aus der Wahrheit als ontologisch irreduzibler und intrinsisch zweckhafter Entität eine auf den evolutionären Nutzen des jeweils als wahr Behaupteten vollständig reduzierbare Funktion. Und dies mit argumentationslogisch fatalen Folgen, da Dennetts Darwinismus sich hiermit in wahrheitstheoretischer Hinsicht bereits durch seine eigene Selbstwidersprüchlichkeit erledigt: Immer (freilich nicht nur) dann, wenn der Darwinismus wahr ist, ist er falsch – denn nichts kann er recht verstanden so wenig brauchen beziehungsweise mit Recht beanspruchen wie (unter anderem: seine eigene) Wahrheit.

Entsprechendes gilt für den Begriff des moralisch Guten. Ich sehe für den konsequenten Evolutionstheoretiker keine Möglichkeit, Entscheidungen, äußere Handlungsvollzüge, handlungsunabhängige Ereignisse, Vorgänge oder Zustände als ‚gut' in einem ontologisch irreduziblen beziehungsweise intrinsisch-moralischen Sinne zu bezeichnen. ‚Gut' bezeichnet unter darwinistischen Vorzeichen eine rein instrumentale Eigenschaft der genannten Entitäten. Das Gute ist recht verstanden mit dem Mächtigen im Sinne dessen koextensiv, was dem Überleben des reproduktiv Stärkeren beziehungsweise Erfolgreicheren nützt (vgl. 269). Und jeder Stärkere, d. h. differentiell Reproduktionsfähigere, ist als solcher ‚gut' (und ebenso das von ihm Entschiedene beziehungsweise Vollzogene). Das gilt natürlich auch für die beziehungsweise jede beliebige Religion: ‚Gut' (und im Übrigen ‚wahr') ist diese, sofern, solange und in dem Maße, wie sie sich auf der Basis dessen, was sie als gut erstrebt und als wahr behauptet, im Kampf um differentielle Selbstreproduktion ihren Konkurrenten gegenüber zu bewähren vermag. Und zwar ist sie in diesem Sinne ‚gut' und ‚wahr' ganz unabhängig davon, ob sie dem, was sie als gut und wahr vertritt, mit der Gewaltbereitschaft des Fanatikers oder aber auf friedlich-kooperativem Wege Geltung zu verschaffen sucht. Und hieran ändert auch die Idee der potentiellen Selbstzerstörung einer Religion durch parasitäre, die eigenen Trägersubjekte zwecks Selbstreproduktion usurpierende Meme nichts; denn für diese gelten dieselben Prinzipien. Dennetts Selbstverpflichtung auf Grundwerte der Demokratie (Freiheit und Gerechtigkeit) als „sacred values" (24) erscheint zwar durchaus nobel und stimmt den Leser sympathetisch; sie muss aber gemessen an den darwinistischen Prämissen des Autors als bloßes ‚Fuchteln mit Worten' (Wittgenstein) betrachtet werden, als Beteuerung von etwas, das den Prämissen der eigenen Theorie widerstreitet. „Tobacco isn't good for us, but it survives just fine" (309). So Dennetts versteckter Seitenhieb auf die Religion, mit der es nach seiner Ansicht ähnlich bestellt ist (vgl. ebd.). Indes, *e concessis* müsste der Autor gänzlich offen lassen, ob und wie lange Tabak ‚überleben' wird. Und er müsste daher gleichfalls offenlassen, ob, inwiefern und für wen er sich möglicherweise als ‚gut', d. h. als evolutionär reproduktionsfördernd herausstellen wird – selbst wenn bereits als ausgemacht gelten kann, dass Menschen jedenfalls nicht zu seinen evolutionären Nutznießern gehören werden. Und ebenso auch im Falle der Religion: wenn denn Tabak als diesbezüglich schlüssige Analogie anzusehen ist.

Trifft aber zu, dass Dennetts Naturalismus das Prädikat ‚wahr' nur im extrinsisch-instrumentalen beziehungsweise radikal pragmatistischen Sinne verwenden kann (wahr = evolutionsfunktional nützlich), dann sind seine Thesen zweitens nicht aneignungsfähig, und überdies radikal revisionistisch. Evolutionär funktionabel kann nämlich unter den genannten Voraussetzungen allenfalls diejenige Religion sein, deren Anhänger ihre Kernaussagen für mehr als bloß evolutionär funktionabel, vielmehr schlicht für wahr halten. Die mögliche Funktionalität von X ist mit anderen Worten nicht ohne die Wahrheitsfähigkeit von X beziehungsweise nicht ohne den mindestens möglicherweise berechtigten Glauben an diese Wahrheitsfähigkeit zu haben: *You can't have your cake* (= Funktionalität der Religion) *and eat it, too* (= Wahrheitsunfähigkeit der Religion).

Ein konsequentialistisches Kuriosum am Rande: Wenn kooperationsfördernde Meme tatsächlich reproduktionsfähiger sind als nicht kooperationsfördernde oder eine Kooperation verhindernde, dann ist der Vermutung Dennetts, Religionen seien möglicher-

weise unfreiwillig selbstzerstörerische Erfüllungsgehilfen parasitärer Meme, aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine sehr begrenzte Überlebensdauer beschieden: Eine derartige Vermutung dürfte kaum kooperationsfördernd wirken – weder bezogen auf diejenigen, von denen sie handelt, noch im Blick auf deren Verhältnis zum Rest der Welt.

2. Eine extern umfassende Kritik müsste am Programm, an den Prämissen sowie an der Durchführung des Naturalismus in derjenigen Gestalt ansetzen, die Dennett sich mit der Unterstellung zu eigen macht, kein vernünftiger Mensch könne auf absehbare Zeit begründete Zweifel an deren wissenschaftlichen Leistungsfähigkeit im Vergleich zu allen bekannten Alternativen hegen (vgl. 60–62). Eine derart umfassende und grundsätzliche Kritik muss hier aus Platzgründen unterbleiben. Ich möchte nur auf einen einzigen, nach meinem Eindruck allerdings wissenschaftstheoretisch nicht unerheblichen Punkt hinweisen. Dennett argumentiert durchgehend nach folgendem Muster: ‚(1) Es liegt (hier: im Bereich der Religion) Sachverhalt X vor. (2) Der Darwinismus/die Memetik kann auf natürlichem Wege erklären/lässt vernünftigerweise erwarten/trägt dem Umstand problemlos Rechnung, *dass* X. (3) Also ist der Darwinismus/die Memetik mit einiger Wahrscheinlichkeit wahr, zumindest eher wahr als jede supranaturalistische Konkurrenzhypothese zur Erklärung von X.‘[6] Formal gesehen handelt es sich hierbei, mit Richard Swinburne gesprochen,[7] um so genannte C-induktive Argumente. Deren Spezifikum besteht im Unterschied zu gewöhnlichen induktiven Schlüssen nicht darin, eine als Prämisse fungierende Hypothese wahrscheinlich zu machen, sondern lediglich darin, zu deren Wahrscheinlichkeit in irgendeinem Maße beizutragen. Ein gutes, d. h. korrektes C-induktives Argument liegt genau dann vor, wenn ein Sachverhalt als Beweisgrund *(b)* für jene Hypothese *(h)*, die sein Vorliegen erklärlich, erwartbar oder prognostizierbar macht, dienen kann, und dies wiederum ist dann der Fall, „wenn es wahrscheinlicher ist, dass *b* vorgefunden wird, wenn *h* wahr als wenn *h* falsch ist“[8]. Die starke Variante eines solchen Argumentes setzt voraus, dass keine alternative Hypothese denkbar ist und/oder faktisch vertreten wird, die das Auftreten des bezeichneten Sachverhaltes zumindest in gleich hohem Maße erwarten lässt wie die aktuell zur Diskussion stehende. In der schwachen Variante kommt der jeweiligen Hypothese lediglich ein im direkten Vergleich zu(r) Konkurrenzhypothese(n) höherer Erklärungs- oder Prognosewert zu.

Dennetts Argumente sind nun durchweg von dieser zweiten Art. Sie stehen ja, wie eingangs angedeutet, allesamt unter dem Vorzeichen des Versuchs, supranaturalistische Konkurrenzhypothesen (vor allem aus dem anti-darwinistischen *Intelligent-Design*-Lager) zur Erklärung innerweltlicher Regularitäten, aber auch zur Legitimation des übernatürlichen Ursprungs der Religion zu eliminieren. ‚Eliminieren‘ besagt dabei nicht: im Sinne des Nachweises innerer Widersprüchlichkeit regelrecht widerlegen, d. h. als logisch unmöglich erweisen. Es bedeutet lediglich, die erklärungslogische Überflüssigkeit der Konkurrenzhypothese(n) plausibel zu machen, indem getreu des ockhamschen Prinzips die darwinistisch-‚natürliche‘ Hypothese als die erklärungslogisch hinreichende und zugleich empirisch wahrscheinlichere erwiesen wird. Wenn daher laut Dennett der einzige Weg, die Wunderhypothese ernstzunehmen, darin besteht, „to eliminate the non-miraculous alternatives“ (57), dann würde er meines Erachtens der hier naheliegenden Entgegnung problemlos zustimmen können, dass unter dieser Voraussetzung auch das Umgekehrte gilt, mithin auch jede naturalistische Religionstheorie erst dann und nur so lange ernst genommen zu werden verdient, wie sie die supranaturalistischen Alternativen im oben genannten Sinne zu ‚eliminieren‘ vermag. Eben dies zu tun ist ja die erklärte Absicht des Autors, es faktisch getan zu haben seine feste Überzeugung.

Nun will ich mich an dieser Stelle keineswegs auf eine weitläufige Prüfung aller Einzelargumente einlassen, die Dennett präsentiert, um seine Absicht in die Tat umzusetzen. Ganz abgesehen davon halte ich die Weigerung, anzuerkennen, dass die derzeit höchstentwickelten Varianten des Darwinismus zumindest in genetisch-evolutionärer Hinsicht tatsächlich den relativ größten Erklärungswert im Vergleich zu allen verfügba-

[6] Vgl. 121f., 131, 135, 161, 186 u.ö.
[7] Vgl. *R. Swinburne*, Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 13–16 und 84f.
[8] Ebd. 85.

ren Alternativen besitzen, für schlichten Obskurantismus – lasse mich aber gern eines Besseren belehren. Mir scheint ferner, dass man Dennetts Religions-Genetik und -Memetik in vielen Punkten zwar reduktionistisch lesen kann (und nach seiner Intention wohl auch soll), aber nicht muss, diese also an sich – *for better or for worse* – nach wie vor theologie-kompatibel sein mag. Entscheidend ist aber im vorliegenden Zusammenhang etwas ganz anderes. Dennetts Überzeugung nach besteht keinerlei Notwendigkeit, die Gotteshypothese zu bemühen, um Faktum und Beschaffenheit der vorfindlichen Welt zu erklären. Sehr viel naheliegender und erklärungslogisch im Übrigen völlig hinreichend sei vielmehr, diese auf bloßen Zufall *(accident, chance)* zurückzuführen – ein Zufall, der einen „process of mindless, algorithmic design-trying" (243) in Gang gesetzt habe, der über Jahrmillionen hinweg eben jene Regularitäten ausbilden konnte, die wir heute vorfinden. Jede Evolutionstheorie müsse daher „begin with an element of chance" (66) und könne sich als solche im Übrigen mit Humes rhetorischer Rückfrage an die Verteidiger der Hypothese Gottes als *causa sui* verbünden: „If something can be self-caused, why can't the universe as a whole be the thing that is self-caused" (242)?

Mir geht es nun angesichts dieser kosmologischen Profilierung der darwinistischen Grundthese nicht so sehr um die Frage, ob der bloße Begriff eines *ens contingens* als *ens a se* irgendeinen klaren Sinn ergibt; auch nicht darum, ob der Zufall tatsächlich als mindestens hinreichende (wenn schon nicht als notwendige), und wenn ja, ob als im Vergleich zur Gotteshypothese oder anderer Alternativen *de facto* wahrscheinlichere – und nicht am Ende eben bloß: als rein zufällige Erklärungsbedingung für die Möglichkeit innerweltlicher Regularitäten und deren Genese gedacht werden kann. Vielmehr kommt es mir im vorliegenden Zusammenhang einzig und allein auf den Hinweis an, dass der Zufallshypothese derselbe argumentationslogisch grundsätzliche Mangel anhaftet, den J. L. Mackie bereits an Swinburnes Stützung des Gottesglaubens mit Hilfe C-induktiver Argumente bemerkt und mit aller wünschenswerten Klarheit beschrieben hat.[9] Derartige Argumente sind nämlich (von anderen Voraussetzungen abgesehen, die ich hier übergehe) allenfalls dann triftig, wenn der jeweiligen Ausgangshypothese bereits an sich, d. h. noch vor und unabhängig von ihrer beabsichtigten Stützung durch entsprechende Beweisgründe, ein gewisser Wahrscheinlichkeitsgrad zukommt, der – wie immer spezifizierbar – jedenfalls größer ist als null. Indes, so wie jeder Zuschreibungsversuch einer intrinsischen Wahrscheinlichkeit im Falle der Gotteshypothese zum Scheitern verurteilt ist, ebenso auch derjenige im Blick auf die Hypothese eines schlechthin kontingenten, gleichwohl durch sich selbst existierenden und überdies komplexen, da vielfältige Regularitäten ausbildenden Universums. Bezogen auf das kosmologische Fundament des Naturalismus qua Darwinismus steht dieser also nicht viel besser – ja genau genommen ebenso gut oder schlecht da wie der jeder Religion als solcher inhärente Supranaturalismus.

3. Ungeachtet dieser prinzipiellen, obschon hier nur in Umrissen skizzierten Kritik ist von Dennets Studie viel zu lernen – nicht zuletzt bezogen auf die kognitionswissenschaftliche Unmaßgeblichkeit der neuronalen Isolierung eines vermeintlichen ‚Gottesgens' (vgl. 315–319). Ich bin daher nach wie vor der Überzeugung, dass sein Buch eine intensive Auseinandersetzung verdient und dass es abgesehen von einer Reihe interreligiös-ethischer beziehungsweise religionspolitischer Erwägungen, die ich ohne Bedenken unterschreiben kann,[10] auch theologisch fruchtbare Anregungen bietet. Im Übrigen halte ich für durchaus möglich, dass das Buch mit Blick auf Art sowie Intensität und Extensität der zukünftigen Erforschung von Religion tatsächlich ‚einen Bann brechen' wird. Sollte dies der Fall sein, dann, so scheint mir jedenfalls, nicht so sehr trotz, sondern eher wegen seiner offenkundigen Schwächen. In diesem Sinne wünsche ich Dennett zahlreiche, freilich gleichermaßen vorurteilsfreie wie kritische Leser – Leser, die auch nach der Lektüre seines Buches zumindest in dem Punkt mit mir übereinstimmen, dass die Religion zu wichtig ist, um sie Naturalisten oder Neurotheologen zu überlassen.

[9] Vgl. *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 155–158.

[10] Vgl. z.B. 311, 313, 321f., 327f., 329f., 338f.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

PLOTINUS, *Les écrits de Plotin:* Traité 3, III 1. Introduction, traduction, commentaires et notes par *Marguerite Chappuis*. Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 171 S., ISBN 2-204-07506-X.

Seit zwanzig Jahren erscheint unter der Leitung von Pierre Hadot eine neue französische Übersetzung der Werke Plotins; sie wurde, wie es in der Einleitung heißt, durch den Fortschritt der Plotin-Forschung der letzten fünfzig Jahre notwendig. Bisher liegen neun Bde. vor; nach der chronologischen Zählung die Schriften 3, 9, 25, 38, 49, 50, 51, 53, 54. Übersetzung und Kommentar sollen, soweit das möglich ist, Plotins Werk dem modernen Leser erschließen. – Die vorliegende Schrift III 1 [3] trägt den Titel „Über das Schicksal". Der Übersetzung liegt der griechische Text von Henry-Schwyzer zugrunde; eine Liste der (lediglich neun) Abweichungen ist der Übersetzung vorangestellt. Die Einleitung (17–25) spricht über Datierung, Thematik, den historischen und literarischen Hintergrund, den Titel (er sei zu eng; die Schrift handle über das weitere Thema der Kausalität) und den Aufbau der Schrift. Sehr hilfreich ist die Gliederung, die der Übersetzung vorangestellt ist und die sich dann in der Form von Überschriften in der Übersetzung und im Kommentar wiederfindet. Sie umfasst drei Hauptteile: (a) das Problem; (b) Kritik vorliegender Lösungsversuche; (c) Plotins Lösung. Der Kommentar (59–136) erläutert Schritt für Schritt den Gedankengang Plotins; er geht ein auf den philosophischen Hintergrund und auf Parallelen in der antiken Diskussion. Jedem seiner drei Hauptteile ist ein zusammenfassender Überblick vorangestellt. Vergeblich gesucht habe ich nach der Auflösung der Abkürzung „LS", die immer wieder im Kommentar gebraucht wird. Es dürfte sich handeln um die Textauswahl Long/Sedley, The Hellenistic Philosophers (1988/89). – Zur Ausstattung des Bds.: Vor der Übersetzung (29–33) findet sich ein Abkürzungsverzeichnis; es umfasst die Handschriften, Hilfsmittel, Editionen, Übersetzungen und Kommentare. Die Bibliographie (137–142) ist nach antiken und modernen Autoren gegliedert. Hilfreich ist der kurze Index (143) der antiken Autoren, auf die Plotin in III 1 anspielt. Es folgen ein Index der zitierten antiken Texte; der mittelalterlichen und modernen Autoren; von 140 griechischen Termini mit Übersetzung und Stellenangaben; ein französischer Sachindex.

Durch die Klarheit der Gliederung und des Kommentars ist der Bd. eine wertvolle Hilfe für das Verständnis von III 1; die sorgfältige Ausstattung macht ihn zu einem nützlichen Instrument der Forschung. F. RICKEN S. J.

PASCAL, BLAISE, *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*. Übersetzt von *Ulrich Kunzmann*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von *Albert Raffelt*. Hamburg: Meiner 2005. LVIII/394 S., ISBN 3-7873-1769-4.

„Pascals Werk", so schreibt Albert Raffelt in der Einleitung, „steht unter dem Gesetz des Fragmentarischen" (XXXVIII). Pascals Leben ist bestimmt durch die Spannung zwischen mathematischer Rationalität und der „Ordnung des Herzens", die in der Mystik erfahren wird und im radikalen Augustinismus ihren theologischen Ausdruck findet. Wir müssen diese Spannung stehen lassen, oder anders: Wir haben „das Ganze nur im Fragment" (XL). Es genüge also nicht, das Werk Pascals von *einem* Punkt aus anzugehen; für den deutschsprachigen Leser sei es daher zunächst einmal wichtig, dass das *ganze* Werk Pascals in deutscher Übersetzung vorliege. Für die *Pensées* und die *Lettres Provinciales* ist dieses Desiderat durch die ausgezeichneten Übersetzungen von Ulrich Kunzmann (1987) und Karl August Ott (1990) erfüllt. Eine Lücke, die der vorliegende Bd. schließen will, bilden dagegen die kleineren religiös-philosophischen Schriften, die seit längerem in keiner deutschen Ausgabe mehr greifbar waren. Die vorliegende Ausgabe beruht „auf den bislang zu einem Gutteil nur digital vorliegenden Übersetzungen Ulrich Kunzmanns"

(XLI). Ihnen liegt mit Ausnahme des *Gesprächs des Herrn de Sacy* die Edition von Louis Lafuma (1963) zugrunde; Abweichungen aufgrund neuerer Editionen der kleineren Schriften von Jean Mesnard sind in den Fußnoten vermerkt. Die Anmerkungen geben die Stellen bei den Autoren an, auf die Pascal anspielt oder die er zitiert.

Der Bd. enthält folgende Schriften: *Das Leben Monsieur Pascals beschrieben von Madame Périer seiner Schwester*; diese Biographie war ursprünglich als Vorwort für die Erstausgabe der *Pensées* gedacht. Die *Vorrede zur Abhandlung über die Leere* (1651) unterscheidet zwischen Wissenschaften, die allein auf dem Gedächtnis beruhen und rein historisch sind, und denen, die auf der vernünftigen Überlegung beruhen, die verborgene Wahrheiten entdecken wollen und in denen folglich die Autorität unnütz ist und die uneingeschränkte Freiheit herrscht voranzuschreiten. Die *Betrachtungen über die Geometrie im allgemeinen – Vom geometrischen Geist und Von der Kunst zu überzeugen* (1655) beginnen: „Beim Studium der Wahrheit kann man drei Hauptziele haben: als erstes, sie zu entdecken, wenn man sie sucht; als zweites, sie zu beweisen, wenn man sie besitzt; als letztes, sie vom Falschen zu unterscheiden" (69). Pascal will vor allem das zweite behandeln; dazu brauche er nur die Methode zu erklären, nach der die Geometrie sich auf diesem Gebiet richtet. Der kurze *Auszug aus einem Fragment zur Einführung in die Geometrie* (1655) nennt zwei Prinzipien und zählt elf von Natur aus bekannte Lehrsätze auf. Beim *Gespräch mit Herrn de Sacy über Epiktet und Montaigne* (1655) handelt es sich der Form nach um das Referat eines Dritten. Die plausibelste Hypothese über seine Entstehung ist, „daß Pascal die Substanz seiner Ausführungen im Gespräch mit de Sacy selbst skizziert hat" (XLVII). Der 1994 publizierte authentische Text liegt hier zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor. De Sacy fragt Pascal nach den philosophischen Schriften, mit denen er sich am meisten beschäftige. „Herr Pascal sagte ihm, die Autoren, die er am regelmäßigsten gelesen habe, seien Epiktet und Montaigne, und er sprach sich ihm gegenüber sehr lobend über diese beiden großen Geister aus" (118). Die *Kurze Beschreibung des Lebens Jesu Christi* (1655) will die Ereignisse des Lebens Jesu in ihrer zeitlichen Reihenfolge darstellen, „indem wir jede Schriftstelle jedes Evangeliums in der Ordnung anführen, in der das darin beschriebene Ereignis geschehen ist" (150). Die umfangreichen (195–329) *Schriften über die Gnade* (1656), die hier zum ersten Mal (gedruckt) in deutscher Übersetzung vorliegen, „können durchaus als ein zentrales Stück des Pascalschen Werkes angesehen werden" (L). Sie gehen davon aus, dass der Wille Gottes und der des Menschen gemeinsam zum Heil und zur Verdammnis derjenigen führen, die gerettet oder verdammt sind. Ihr Problem lautet: Welcher von diesen beiden Willen ist der Ursprung und der Grund des anderen? „Es handelt sich darum, daß man erfahren möchte, ob der menschliche Wille die Ursache des göttlichen Willens oder der göttliche Wille die Ursache des menschlichen Willens ist" (195). *Über die Bekehrung des Sünders* (1657) beschreibt eine geistliche Erfahrung. Der *Vergleich zwischen den Christen der ersten Zeiten und denen von heute* (1657) stellt den Eifer und die Mühen, mit denen die Katechumenen der Urkirche sich auf die Taufe vorbereiteten, der heutigen Praxis der Kindertaufe gegenüber und fordert die Christen auf, sich das Beispiel der Katechumenen vor Augen zu halten; sie sollen „deren Inbrunst, Hingabe, Abscheu vor der Welt und großherzigen Verzicht auf allen weltlichen Prunk bedenken" (342). Die *Drei Abhandlungen über die Stellung der Großen* (1660) sind ein von P. Nicole nach Notizen oder Unterlagen Pascals verfasster christlicher Fürstenspiegel. Das *Gebet zu Gott um den rechten Gebrauch der Krankheit* (1660) ist der einzige der nachgelassenen Texte Pascals, „der textlich abgeschlossen und durchredigiert ist" (LIV). „An deinen Leidensmerkmalen wurdest du von deinen Jüngern erkannt. Erkenne mich darum als deinen Jünger in den Leiden, die ich [...] der Sünden wegen ertrage, die ich begangen habe" (363). Wegen ihrer rezeptionsgeschichtlichen Bedeutung bringt ein Anhang die nicht von Pascal verfasste *Abhandlung über die Leidenschaften der Liebe*.

Hingewiesen sei auch auf die Abschnitte der Einleitung über Pascals Leben und den literarischen Nachlass sowie die Bibliographie, welche Gesamtausgaben, Einzelausgaben, Sammlungen der kleineren Schriften in Übersetzungen, Übersetzungen einzelner Schriften, einführende Literatur und Spezialbibliographien umfasst. Was an diesem Bd. beeindruckt, sind nicht nur die hier wieder oder erstmals zugänglich gemachten Texte Pascals, sondern auch die umfassende Sachkenntnis des Herausgebers. F. Ricken S. J.

Kühn, Rolf, *Innere Gewißheit und lebendiges Selbst.* Grundzüge der Lebensphänomenologie (Orbis Phaenomenologicus, Studien; Band 11). Würzburg: Königshausen & Neumann 2005. 130 S., ISBN 3-8260-2960-7.

Erneut bezeugt R. Kühn (= K.) in diesem Werk seine durchgehende Absicht, die Lebensrealität gemäß den Forderungen der materialen Phänomenologie aufzuklären, wie sie von Michel Henry (1922–2002) grundgelegt wurde. Erhellt werden soll der wirkliche Sinn dessen, was jedes Individuum in seinem Innersten erprobt, und zwar im Bereich des ursprünglichen Lebensgefühls als jener affektiven Ordnung, welche die unbewusste Sphäre einschließt, ohne irrational zu sein.

Der 1. und 2. Teil antworten auf die Frage, wie das absolut phänomenologische Leben und seine abgründige Mächtigkeit in den Tiefen des menschlichen Geistes (in der jüdisch-christlichen Tradition das „Herz") die geistigen und existentialen Modalitäten bestimmt, welche unserem originären Leben entstammen. K.s Methode bleibt hierbei dieselbe wie in seinen vorherigen Untersuchungen: im Ausgang von der Existenz, dem Handeln, dem Denken zu deren Prinzip zurückzufinden, um dadurch in eine konkret phänomenologische Praxis einzuführen, d.h. sich mit der reinen Innerlichkeit ihrer Selbsterprobung zu verbinden. Jeder Akt und jedes Erleben finden sich dementsprechend auf die innere Erfahrung gegründet, welche ersteren innewohnt und ihnen die Kraft zum Vollzug gibt: „Dieses Buch", schreibt der Autor, „wendet sich nicht nur an Fachvertreter der Philosophie, speziell der Phänomenologie, sondern an alle, die sich mit dem Lebensphänomen originär vertraut machen wollen" (2).

Es ist eines der bemerkenswertesten Kennzeichen K.s von seinen ersten Werken an, eine Phänomenologie der Existenz und der Kultur als *radikale* Phänomenologie zu entwickeln, wobei er jeweils durch die gesamte diskursive Entfaltung hindurch im Bereich des ersten Grundes verharrt. Damit gehorcht er einem einzigen Anliegen: hinsichtlich alles Existierenden die Vorherrschaft jenes lebendigen Prinzips aufzuweisen, welches die Gesamtheit der menschlichen Person durchzieht und deren Natur bestimmt. Die ursprüngliche „Selbstaffektion", welche das Leben definiert und uns an uns selbst in ihrer Zeugung gibt, um uns für immer im Sein zu halten, lässt aus uns transzendental sinnliche, mitschwingende Wesen werden, die in einer wesenhaften Nähe zum Nächsten, zu den Dingen sowie zu Gott leben. Denn anstatt bloß die Gegenstände unseres Bewusstseins intentional zu meinen, erproben wir sie in unserem *Fleisch*, indem dieser Begriff in der Lebensphänomenologie an die Stelle des „Bewusstseins" tritt, wie Kühn sich seit seiner Habilitationsschrift über Michel Henry (Leiblichkeit als Lebendigkeit, 1992) diesen Begriff des Fleisches zu eigen gemacht hat.

Hiervon ausgehend besteht ein wichtiger Teil seiner philosophischen Arbeit darin, in den verschiedenen Gegenständen, wie sie die Humanwissenschaften untersuchen, deren Aktualisierung im ursprünglichen Wesen des absoluten Lebens wiederzuerkennen, wodurch letzteres als Bedingung *sine qua non* auch in diesen wissenschaftlich legitimierten Gegenständen auftritt. Das menschliche Ich ist nicht das Formalprinzip zu Beginn jeglicher Erfahrung, wie es Kant verstehen wollte und vom Husserlschen Bewusstsein weitergeführt wurde. *Vor* jeder Erfahrung in der Welt vollzieht sich „etwas" im Inneren der menschlichen Subjektivität, nämlich als eine Phänomenalität *sui generis*, welche sich im Anschluss an Henry auf die „Passibilität" gründet. Diese bezeichnet das Empfinden des Lebens in seinem Empfang als *Rezeptivität* selbst, und in seinen letzten Werken hat der Autor vor allem auch diesen Begriff zum Zentrum seiner philosophischen Reflexion gemacht (vgl. Radicalité et Passibilité. Pour une phénoménologie pratique, Paris 2003).

Auf diese Weise analysiert K. in den hier besprochenen „Grundzügen der Lebensphänomenologie" (wie der Untertitel lautet) die Bedeutung der ethischen Ordnung als solcher, so wie sie im menschlichen Individuum unabhängig von jedem äußeren Bezug selbst beruht. Diese Bestimmung führt direkt zum Christentum, insbesondere zu jener „christlichen Ethik", welche M. Henry in „Ich bin die Wahrheit" (1997) von den außerordentlichen Paradoxien der meta-moralischen Predigten Jesu im Evangelium her offengelegt hat. So geht auch K. hier auf die Selbstbestimmung Christi als Leben zurück (23), welche als Grund aller ethischen Bestimmung zu verstehen ist. Der mensch-

lich-göttliche Charakter des „Daseins", so wie er in seinem absoluten Prinzip gezeugt wird, hat nämlich eine Praxis zur Folge, die sich ständig als Geburt und Wiedergeburt in der Kraft und im Bedürfen des wesenhaften Lebens (im phänomenologischen, und nicht im biologischen Sinne) phänomenalisiert. Das ethische „Mich" ist nicht Gehorsam gegenüber einem Imperativ und äußeren Normen, sondern es erprobt in seinem Inneren sowohl die Motive wie die Fähigkeit eines Tuns, in dem es originär zum Ausdruck kommt.

Rezeptivität oder Passibilität und Gabe, Fleisch und Inkarnation übersetzen also die „unmittelbaren Gegebenheiten" des selbstaffektiven „Bewusstseins" und bilden ein ursprüngliches Erleben *vor* jedem Bewusstsein im eigentlichen Sinne, um so das Prinzip allen menschlichen Tuns abzugeben. Zitieren wir diesen bemerkenswerten Text 43: „Die Selbstgebung des Lebens in seiner Materialität ist also eine *leibliche Gebung*, denn nur ein Leib ist in der Lage, sich wirklich hin-geben zu können, wie es vor allem die neutestamentliche Inkarnation in der göttlichen Wortwerdung und in der Passion Christi bzw. in der Eucharistie bezeugt" (vgl. auch: Gabe als Leib in Christentum und Phänomenologie, 2004). K. kann daher im weiteren Zusammenhang dieser „Grundzüge" aufweisen, wie das „Subjekt" als Prinzip einer ethischen Ordnung auch eine *kulturelle* Welt im Allgemeinen bildet, wobei die begriffliche Verknüpfung wie folgt auftritt: Passibilität (Lebensempfang), Fleisch (Selbstaffektion als Bestimmung dieser Rezeptivität oder Passibilität) und Gebung als Gabe (korrelativ zur Rezeptivität). Diese Verknüpfung führt insgesamt zur Wirklichkeit des Lebens als ständigem Hervorquellen in der ewigen Gegebenheit seiner inneren Kraft.

In der Interpretation des absolut phänomenologischen Lebens führt die wesenhafte Bestimmung der Henryschen *Immanenz* (als universale Struktur des Seins wie des Erkennens) und des ursprünglichen *Fleisches* bei K. letztlich zu einer Vereinigung dieser beiden Größen, denn sie bedeuten ein und dasselbe Gesetz. Es beherrscht das Feld der menschlichen Existenz insgesamt und erlegt sich mithin jeder Wissenschaft auf, welche die einzelnen Potentialitäten innerhalb der seelischen, wirtschaftlichen, rechtlichen Realitäten usw. befragt: „In der Nacht unseres Leibes berühren wir die Nacht des Lebens in seiner fleischlichen Materialität als Offenbarung seiner größten Innerlichkeit" (44). In diesem (Nicht-)Horizont entwickelt K. den Begriff des Selbstvergessens des Lebens in dessen Empfang und Fleischwerdung, denn das Leben bleibt als Quelle von allem in sich selbst. Das Sich muss daher nicht aus sich heraustreten wie bei Hegel, um sich in einer Welt zu zeigen, denn die Quellen seiner Verwirklichung sind dort, wo es ist: im Abgrund des Seins und des Sich, um im Schoß des Absoluten unsichtbar seine ewige Geburt zu empfangen (vgl. auch: Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus – Fichte, Schelling, Hegel, 2004).

Unter diesen vom Autor analysierten seelischen und existentialen Modalitäten ist die Sexualität zu erwähnen, weil sie in unseren hedonistischen Gesellschaften besonders für die Selbstverwirklichung des Individuums mit Hilfe der Erotik im Mittelpunkt steht. Hinzu kommt, dass die von Henry in seinem Buch „Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches" (2002) gebotene Theorie des Eros von vielen Interpreten missverstanden wurde. „Die Sexualität", schreibt K., „erscheint als eine grundlegende Funktion des sozialen Lebens, aber diesseits wie jenseits davon bleibt sie eine Grundmodalität unserer Daseinsbestimmung als lebendig empfindende Wesen überhaupt" (52). Ohne hier weiter in die Details eintreten zu können, wollen wir nur das Beispielhafte dieser Analyse unterstreichen, indem sie nämlich von der besonderen Thematik erotischer Existenz zu deren absolut phänomenologischem Prinzip vordringt, d. h. zum Eros als eine der Formen der „Kultur" transzendentaler Sinnlichkeit.

Es ist daher nicht erstaunlich, dass der Autor dem „Leben und Absoluten", wie der 3. Teil überschrieben ist (79–108), die Aufklärung letzter Phänomene anvertraut, deren Titel allein schon für sich zeugen: „Sprache und affektives Ursagen", „Lebensgewißheit der Kunst" sowie „Offenbarung als Nacht", m. a. W. Gott als das unsichtbare Leben. Bis zu welchem Grad die Perspektive der Lebensphänomenologie sowohl reich wie schwierig ist, eine radikal neue „Landschaft" darstellt, davon zeugt das vorliegende Buch K.s erneut, und zwar auf der tiefsten wie strengsten phänomenologischen Ebene. Die Lebensphänomenologie ergreift in der Tat das Individuum in seinem lebendigen

Prinzip und befähigt es so, Tag um Tag seine Bedingung als „Lebendiger" zu leben – eingetaucht in die ab-gründige Nacht und dennoch erleuchtet von einem lebendigen Prinzip *sub specie aeternitatis* (vgl. zuletzt auch: Individuationsprinzip als Sein und Leben. Studien zur originären Phänomenalisierung, 2006). G. Dufour-Kowalska

Vossenkuhl, Wilhelm, *Die Möglichkeit des Guten.* Ethik im 21. Jahrhundert. München: C. H. Beck 2006. 472 S., ISBN-10: 3-406-54375-8; ISBN-13: 978-3-406-54375-3.

Vossenkuhls (= V.) Entwurf nennt sich nicht Ethik (= E.) „für das 21. Jhdt." oder einfach „des 21. Jhdts.", sondern – bescheiden – „im 21. Jhdt." Die zeitliche Verortung verweist auf einen Hintergrund: die Wissens- und Forschungsgesellschaft, die verteilende und vor allem die plurale Gesellschaft mit ihren vielen unterschiedlichen Ansichten, die nach einer größeren Klarheit im Urteil und Sicherheit in der sittlichen Entscheidung sucht. Vor wem macht die Verunsicherung Halt, wer bleibt von ihr verschont? Niemand! Also auch nicht V.? Sein Anliegen ist es, diese und andere „Stimmungen" ernstzunehmen sowie Haltungen der Gesellschaft zu analysieren und Positionen zu klären, wobei uns V. versichert, es sei die große Zahl der Menschen in elementaren Fragen des Zusammenlebens eins (16). Es bestehe ein gemeinsames Verständnis, was jeweils gut oder schlecht sei, und daher auch ein gemeinsames Verständnis, was mit diesen Wertausdrücken gemeint sei (15 f.). Zudem: „Niemand ist ohne sittliche Prägung"(48). Nach diesem kurzen Blick auf Autor und Adressaten gibt V. uns eine Definition und nennt zwei Pflichten.

E. ist für V. eine Disziplin (10), ist systematische Orientierungsgeberin (9) und „Konfliktwissenschaft" der lösbaren und der unlösbaren Konflikte (18). Sie will klären, was das Gute ist und „wie das Gute in Gestalt des guten gemeinsamen Lebens der Menschen möglich ist" (9, 15 und das gesamte 4. Kap.). Wenn wir ernsthaft vom „Guten" sprechen, so dürfen wir davon ausgehen, dass sich in diesem Gesprächsraum (auch: 145) Lösungen und Beiträge zum guten Leben entwickeln lassen. Dabei hat die „E. nur eine Autorität relativ zu dem wissenschaftlichen Gewicht der Gründe und Begründungen, die sie anbieten kann" (48). Indem er, V., den Maßstab des Guten herausarbeiten wolle, stehe seine E. jenseits der Einteilung in deontologische und teleologische Ethiken (434, zu Anm. 14, 47), denn diese beiden Stränge würden sich letztlich am Guten orientieren: Deontologen erhielten, so V., von ihm die Pflichten zugesprochen, Teleologen würden an ihm die Folgen messen. Sodann: Es bestehe *erstens* die Pflicht, nach dem Guten zu suchen (16), dessen Begriff vage (235, 241, 346) und das selbst unbeständig sei (27): Ein von V. immer wieder angesprochener Punkt! Dazu sei uns der moralische Sinn gegeben (33–69), er sei zu bilden und zu überprüfen (35 f.), er bleibe unverzichtbare Hilfe dafür, das Gute zu erspüren. Eine *zweite* Verpflichtung fordere, dass das einzelne sittliche Urteil mit dem eigenen Leben, dem Zusammenleben mit anderen, ja, mit dem „Ganzen der Menschheit" verträglich sei. Es sei ein „durchräsonniertes" Weltbild, in „Konsistenz und Kohärenz" (17, 24) zu erstellen. – Nach dieser Kurzvorstellung geht Rez. die Gliederung von V.s Werk durch.

E., so heißt es im I. Kap. „Sitte und Ethik" (33–114), legitimiere ihre Urteile durch Verweis auf „sittliche Tatsachen", geltende Grundnormen, die anerkannt, nicht weiter rechtfertigbar oder begründbar und unersetzbar seien (33). „Ethische Urteile haben einen gemischten Charakter, weil sie ihrem theoretischen Anspruch nach von zugrunde liegenden Wertannahmen abhängen" (24). Die weiteren Kap. geben das Verhältnis, das V. bedenkt, immer deutlicher zu erkennen: die Beziehung von „Sitte" und „E.". Die von V. besprochenen Fälle belegen für V. die faktische Abhängigkeit der E. von der Sitte und die sittlich notwendige Unabhängigkeit der E. von der Sitte.

Das II. Kap. ist „Ethik als Konfliktwissenschaft" (115–162) betitelt. In Zeiten grundlegender Änderungen der Lebensverhältnisse nehmen moralische Konflikte zu. E. wird versuchen, sie zu lösen oder sie wird aufzuzeigen haben, dass auf den betreffenden Konflikt gar nie völlig gerecht zu antworten ist. In diesem Fall wird E. der Gesellschaft eine bestimmte Umgangsweise empfehlen müssen. V. beschreibt zwei Typen von Moralkonflikten: Es sind zwei für sich berechtigte Ansprüche oder Prinzipien gegeneinander abzuwägen; für eines von ihnen muss man sich entscheiden; ein Anspruch oder Prinzip

wird also zu kurz kommen (am Beispiel der Organtransplantation: Wer der zwei möglichen Empfänger soll das einzig zur Verfügung stehende Organ erhalten?, 122–127). Es gibt zweitens den moralischen Dissens (gezeigt am Beispiel der Auseinandersetzung um Abtreibungsregelungen: 128). Es treten aber auch Fälle normativer Überforderung auf (121). Ob der Begriff für die angeführten Fälle passt, sei dahingestellt. V. führt den Fall des Arztes an, welcher einerseits das Leben der Patientin retten und andererseits Leiden mildern will, und der somit über die geeignete Dosis eines Medikamentes zu befinden hat, welche beiden Zielen gerecht werden muss (141). V. führt aber unter dieser Rubrik auch Fälle an, in denen „mehr gewollt als gesollt" ist (gezeigt am Fall der Spende eines Organs von einer lebenden Person an eine andere Lebende: „Keine Lebendspende ist ohne Risiko": 148). Im Grunde kommen hier supererogatorische Akte zur Sprache (dazu V.: 150f.).

Im III. Kap. „Freiheit und Verantwortung" (163–234) bespricht V. zuerst Fälle, welche uns im 21. Jhdt. Verantwortung besonders als „Sorge" verstehen lassen (Verantwortung für die Wahrheit am Krankenbett, um Klonen und Präimplantationsdiagnostik). Der Freiheitsteil dieses Kap.s bemüht sich um eine Klärung der „Willensfreiheit".

Mit dem IV. Kap. „Das Gute, das Richtige und das gute Leben" (235–294) schwenkt V. nun stärker auf das Anliegen des Buchtitels ein. War im Freiheitsteil Kant das Wort erteilt, so greift V. in diesem Kap. auf Platon und Aristoteles zurück. Das Gute ist Ziel (240, 242), es ist aus purer Möglichkeit ins Wirkliche zu überführen, und so bezeichnet V. das Gute als „eine mögliche Wirklichkeit" (235). Menschen haben als Menschen immer irgendeine Zukunft. Fehlt das Gute, so können wir *heute* nicht gut leben und *morgen* überhaupt nicht mehr (289). Unter dem „Richtigen" versteht V. „das moralisch Gute" (241). Das gute Leben wiederum ist nicht rein moralischer Natur, sondern schließt nicht-moralische Bedingungen wie allgemeinen Wohlstand, gerechte Gesetze etc. mit ein (240). Das Gute zu wollen ist also keine rein moralische Zielsetzung.

Das V. Kap. „Das gute Leben und die Integration von Gütern" (296–416) bespricht die Güterliste des guten Lebens, deren Integration und die Praxis gerechter Verfahren, vor allem der Verteilungsverfahren. Die Sorge für die gerechte Zuteilung können und dürfen wir nicht dem Markt überlassen (siehe aber 303). Es gibt vergleichbare und unvergleichbare Güter (305), teilbare und unteilbare (340), gegenständliche Güter und solche mit normativem Charakter (341). Letztere veranlassen V. zu Äußerungen über Religion und Christentum (auch schon 315). V. benennt als „das" methodische Grundproblem der Ethik die Aufgabe der „Integration der Güter" (336–386). Das unteilbare und nicht verteilbare menschliche Leben bedarf der teilbaren und zuteilbaren Güter (341). Für die je gelungenere gerechte Zuteilung im gerechten Verfahren (347) sowie die Integration der einzelnen Güter ins menschliche Leben und untereinander führt V. die Maximenmethode ein. Er vergleicht sie in Aufgabe und Funktion mit dem „reflective equilibrium" von J. Rawls bzw. Nelson Goodman (343f.), hält seine, die Maximenmethode, jedoch für dem Leben angemessener. Sie soll in ihrer Dreifalt von Knapppheits-, Normen- und Integrationsmaximen helfen, die normative Qualität teil- und verteilbarer Güter zu bestimmen (347, 362) und die Güter zu einem Ganzen des guten Lebens zusammenzufügen (363). Das Wachstum der knappen Güter ist normativ zu lenken (358). Müssen Güter vorenthalten werden, so dürfen dabei weder die Menschenrechte verletzt (354) noch lebensgefährliche Verzichtleistungen abgerungen oder auferlegt werden (356).

Mit dem VI. Kap. „Die Möglichkeit des guten Lebens" (417–429) sind wir nun bei der Antwort angelangt. V. kommt auf den Beitrag des Einzelnen, im Angesicht des Pluralismus zu sprechen, und erarbeitet moralische Regeln, wie zu kooperieren ist und welche Kompromisse einzugehen sind (422).

Soweit zur Struktur dieses Werkes. Nun zu seiner Beurteilung, wobei sich auf drei Punkte beschränkt wird.

Ein erster Punkt betrifft die Begründung des ethischen Urteils. Werfen wir dazu noch einmal einen Blick auf das I. Kap. Was ist nun „Sitte" für V.? „Unter ‚Sitte' können wir diejenigen Kräfte und Werte verstehen, welche das Bewusstsein, die Gefühle und das Verhalten der Menschen positiv oder negativ bestimmen und ihnen im Alltag Orientierung geben." – Eine Aussage einer deskriptiven E.! (36). Müsste hier die Tatsache der

Pluralität der Gesellschaft nicht beherzter berücksichtigt werden!? – Nun spricht V. die Sitten nicht heilig: „Nicht alle Sitten sind aber über jeden Zweifel erhaben, weil nicht alle Sitten einen guten Einfluss auf das Verhalten der Menschen haben" (36). Woher aber diese Bewertung der Sitte? V. geht vorsichtig voran. Zur E. führt nicht der Weg über die wiederum sittliche zu verantwortende Ablehnung der Sitte, sondern zum einen die Erkenntnis, dass Sitten unsicher geworden, undifferenziert sind und damit zu unkompetenten Ratgeberinnen in komplexer Gesellschaft absanken (39), sodann dass die „E. … nach guten, überzeugenden Gründen jenseits des Gewöhnlichen, jenseits des sittlich Bekannten und Unstrittigen" [sucht] (40). Das Suchen – als Faktum! In allen Bereichen kann Expertenwissen verlangt sein. Eine Grenze der E. besteht darin, dass sie zerfallene Sitten nicht erneuern kann (44). Der E. geht es als praktischer Wissenschaft (41) also um die Wahrheit bei der Begründung von Forderungen, Geboten und Verboten.

Im Unterabschnitt „Geltung und Rechtfertigung" (44–57) errichtet V. nun eine beziehungsreiche Architektonik der Normbegründung in vier Begriffen. Wie Sitte zur E., so verhalten sich Geltung und Rechtfertigung zueinander (47). Beide, Geltung und Rechtfertigung, sind zu trennen: V. hat einen soziologischen Geltungsbegriff: „es gilt" heißt „es wird beobachtet", wohingegen „rechtfertigen" bedeutet, gute Gründe für diese Norm zu haben. Ich räume ein, dass diese Trennung zu weniger sprachlichen Missverständnissen führt als die Dualität „gelten" (soziologisch) und „gültig sein" (normativ). Nun zieht V. gekonnt die Verbindungslinien: Geltung und Rechtfertigung sind vielfach verschränkt (46): Geltung kommt vor Rechtfertigung (47). Diese ist von Geltung abhängig, nicht aber die Geltung von der Rechtfertigung (47). Eine gut begründete Norm kann auch schon einmal der soziologischen Geltung entbehren (46 f.). Geltung wird durch Rechtfertigung nicht geschaffen, auch nicht unmittelbar in Frage gestellt; Rechtfertigung führt nicht unmittelbar zur Wirksamkeit (60). Normen können ohne bekannte oder akzeptierte Rechtfertigung gelten; sie gelten, weil sie gelten (46); oder die Regel leuchtet schlicht ein; Beispiel: die Goldene Regel (46). – V. vertieft dieses „Network" und spricht von Geltungsgründen, Gründe also nicht für die Rechtfertigung, sondern für die – soziologische – Geltung (47). Was gilt, stehe unter Begründungsdruck, es habe sich als geltend auszuweisen (45), ohne jedoch dabei jenen Rang an Reflexivität zu erreichen, welcher die Rechtfertigung auszeichne (47). Nun kommt nach Geltung, Rechtfertigung und Geltungsgründen ein vierter Begriff hinzu: Anerkennung. Sie kann den Gründen der soziologischen Geltung erwiesen werden; Anerkennung tritt aber auch auf der ersten Stufe der Rechtfertigung auf (47) – ; womit V. sich wieder der E. zuwendet. „Es gäbe keine E., wenn ihre Gründe nicht den Kriterien der Objektivität genügen würden" (49). „Gründe müssen in der E. … *verständlich*, *nachprüfbar*, *wahr*, *einschlägig* und *im Licht neuer Erkenntnisse revidierbar* sein." (41, leicht umgestellt 49) – Fünf Kriterien, Rechtfertigungskriterien, führt V. an, die nicht von Geltungsbedingungen und -gründen unabhängig zu konstruieren sind; was heißt: Sie sind zwar argumentativ von der Sitte unabhängig (49), doch bleibt diese der Sache nach vorausgesetzt. Sitte unterstütze die E. und das ethische Rechtfertigen, welches aber wiederum nicht auf die Sitte Einfluss nehmen könne (49). V. nennt ein ethisches Urteil dann und genau dann objektiv und wahr, wenn es diese fünf Kriterien erfüllt. „Ethische Urteile sollen einen objektiven Charakter haben" (41); sie haben ihn, wenn sie auf solcherart vorgebrachte Gründe zurückgehen, und sie gehen zurück, wenn sich die Urteile nicht in den Augen der meisten Menschen als sittlich unangemessen herausstellen (42).

Nun zu den einzelnen Kriterien: Ob der Grund *verständlich* ist, bestimmen die Adressaten, die öffentliche *Nachprüfbarkeit* (50) von (Rechts-)Normen sei selbst eine ethische Pflicht! Die *Revidierbarkeit* (50) habe zu leisten, dass man mit dem gesicherten Fortschritt der Wissenschaft mitgehe, der über die Norm mitbefindet! „*Wahr*" besage, dass die Norm einen Inhalt hat, den man für wahr und damit für begründet halte. Dass damit immer eine Haltung des (nicht religiös zu verstehenden!) Glaubens verbunden ist, belegt V. mit Wittgensteins „Über Gewißheit" (52). Was man für wahr halte, seien Fakten, denen eine normative Natur zugeschrieben werde, so dass V. Humes Vorwurf des naturalistischen Fehlschlusses entkräftet (53). Und noch deutlicher: Als wahr sei anzuerkennen, was tatsächlich gelte (53). Damit mutiert geltendes Recht – durch Mehrheiten zustande gekommenes – zur Geltungsbedingung ethischer Urteile (53). „Objek-

tive" Gründe" seien allgemein vernünftigerweise anerkannte, also geltende Gründe; weshalb die „letzte Instanz" der Rechtfertigung nicht eine meta-physische Instanz, sondern eben diese Anerkennung ist. „Die begrenzte historische Reichweite der wissenschaftlichen Begründungen macht die Objektivität ethischer Urteile ... von der Kultur- und Epochengeschichte abhängig" (63). Wie tragfähig damit Letztreferenzen geworden sind, sagt der folgende Satz: „Ihr Anspruch auf Objektivität bleibt aber auf die Gegenwart bezogen und wird in dieser Hinsicht von historischen Veränderungen nicht tangiert" (63). Allerdings flicht V. ein: „Welche Teile des Rechts in ethischen Urteilen vorausgesetzt werden, können wir nur von Fall zu Fall sagen. Schließlich können ethische Urteile auf gut begründete Weise geltendes Recht kritisieren und ihm sogar widersprechen" (53). Mit welcher Rückendeckung?, frage ich. *„Einschlägig"* (54): zur Sache passend. – Wie darf ich diese Kriterien bewerten? Ein radikaler Relativismus ist vermieden (69). Dazu ein Beispiel; es ist dem Embryonenschutz entnommen: Für V. ist es mit Blick auf die Sitte und die mit ihr verbundenen mehrheitlich erhobenen Ansichten nicht zu bewahrheiten, dass Mensch/Person-Sein schon ab der Verschmelzung von Samen und Eizelle gegeben ist, also darf der Schutz des entstehenden menschlichen Lebens (sprich: Menschen) später ansetzen (104); Embryonen sind nicht Zwecke an sich selbst, ermöglichen aber die spätere Existenz von Zwecken an sich (103); diese Feststellung führt weiter zur Prüfung darüber, ob und inwieweit Embryonen verzweckt (instrumentalisiert) werden dürfen. Antwort: Embryonen sind vor dem Gebrauch zu beliebigen Zwecken zu schützen (103). Entgehen wir so leicht, wie V. meint, einer Unterordnung unter Mehrheiten, die sich im kulturellen Leben bilden, und/oder der sozialen Evolution? (69).

Es gibt also objektiv geltende ethische Urteile, doch werden sie nie von der absoluten Geltung von Werten gestützt (316), die ethische Argumentation ist an der soziologischen Anerkennung aufgehängt. Haben wir es dann noch mit einer im strengen Sinne sittlichen Verpflichtung zu tun?

Zweitens ist V.s Entwurf daraufhin zu befragen, womit sich denn die relative Unabhängigkeit der E. von der Sitte begründe. Der Einfluss der Sitte auf die E. müsse kontrollierbar sein, heißt es später (62). Ein schlichter Ersatz der E. durch die Sitte kommt für V. nicht in Frage (63). Die Abhängigkeit der E. von der Sitte ist eine Tatsache; es gehe nur um das „wie abhängig" und „wie unabhängig" (61). „Mehr als eine Teilautonomie der Sitte gegenüber kann die E. nicht erreichen ..." (58). Höchst zurückhaltend äußert sich V. zur Frage, ob eine E. nicht auch die Aufgabe hat, kritisch an der Sitte zu arbeiten, sie in Frage zu stellen. Er lässt durchblicken, wie sehr er der Reflexion zersetzende Kraft zuspricht und dass er, so scheint es dem Rez., eher eine unbillige Lösung als den starken Abbau oder die Verunsicherung gelebter Moral in Frage nehmen möchte (60). „Die Geltung ethischer Begründungen setzt Bedingungen voraus, die von den Begründungen nicht geschaffen werden" (58). Wo es nun aber gegenüber geltender Sitte gute Gründe gebe, ihre Geltung aus ethischen Gründen in Frage zu stellen (67), helfe nur das offene Verfahren zur Klärung und zur eventuellen Durchsetzung des Guten. So weist V. auf die Verderbnis der „Sitte" durch die Nazis hin (89). In diesem Fall habe sich die E. auf ihre eigenen Geltungsbedingungen zu besinnen und „auf erzieherischem Weg" die Sitte wiederherzustellen. Diese Ausführungen V.s bleiben blass. Womit man begründet den Nazis hätte entgegentreten können, wird hier nicht deutlich. Als weiteres Beispiel diene uns hier die von V. angeführte, diskutierte Frauenbeschneidung. Weswegen ist sie abzulehnen? Wegen der Gesundheits- und Lebensgefährdung und der Integritätsverletzung. Ihr Vollzug selbst ist inhuman; unfrei sind ja die Frauen. Doch es gibt „Sitten", die die Frauenbeschneidung für gerechtfertigt, für notwendig halten. V. kann nun im Namen seiner E. erst einmal keine Verurteilung dieser „Praxis" aussprechen. Er sagt jedoch, dass wir es bei der Frauenbeschneidung mit einer „objektiv ethisch zu verurteilenden, verwerflichen sittlichen Praxis zu tun" haben (93): Sein Argument lautet: Es würden Menschenrechte durch die Frauenbeschneidung verletzt werden. Von der zu verurteilenden Praxis leitet V. die Verurteilung des „Instituts" ab. Es gebe einen Verfassungs- und Menschenrechtskonsens in unseren Gesellschaften, „eherne Fundamente", „die der Sitte ihren Charakter und der E. ihre Voraussetzungen geben": Einverstanden, auch ich möchte daran festhalten, nur dies nennt man eben einen Verfassungs- und Menschenrechtspositi-

vismus: Die Ablehnung der Frauenbeschneidung ist für nordatlantische Gemeinschaften wohl selbstverständlich, nicht aber immer noch für Gesellschaften mit Frauenbeschneidung (90)? Gefordert wäre vielmehr eine universale Begründung dieser Menschenrechte! Ich finde es bezeichnend, daß V., der über so vieles spricht, kein Wort über das Folterverbot verliert. Ein weiteres Beispiel: E. hat der Sitte nicht in jedem Fall Recht zu geben (113): Die Todesstrafe, wiederum von der „Sitte" in manchen und nicht wenigen Staaten gebilligt und gefordert, verstoße, so V., gegen die Menschenwürde. Also doch ein a priori, ein unbedingt geltender Wert, aus dem sich Normen ableiten lassen würden? V. spricht selbst sogar von seinem Apriorismus (113) und verteidigt sich. An seinem Ansatz mit der gelebten Sitte als letztem Grund festzuhalten und trotzdem eine universale Ächtung der Todesstrafe zu begründen, eben auch für Länder, deren Sitte sie fordert, zwingt V. zu eigenartigen wenn auch respektablen Verteidigungslinien seiner Position (113 f.).

Ein dritter Punkt ist zu erwähnen. Unter dem Titel „Die Befähigung, moralisch zu handeln", spricht V. davon, dass „wir Menschen uns tatsächlich selbst dazu nötigen, dem zu folgen, was moralisch geboten ist", und dass wir uns dazu berechtigt Hoffnung auf Glückseligkeit machen müssen (160). Wir haben „keinen wirklichen Grund für eine berechtigte Hoffnung auf Glück …, wenn wir ein pflichterfülltes Leben führen" (159), und doch – „wir kommen auch heute nicht ohne Hoffnung aus" (160). V. richtet sich, so meine ich, im Besonderen an jene „wachsende Zahl von Menschen, die nicht an Gott glauben und sich dennoch für ein moralisch integriertes Leben entscheiden wollen" (161). Was kann er ihnen sagen? Seine Antwort: Die metaphysische Perspektive, die Kant in seiner Vernunftreligion ‚Gott' nannte und als Ideal der untrüglichen, integren Beurteilung der eigenen Moralität verstand, ist unverzichtbar (162). Damit warnt er einerseits zu Recht vor einer Leistungs- und Verdienstethik und der schon angesprochenen Überforderung des Menschen. Moralität ist notwendige, wenn auch nicht hinreichende Bedingung für ein gutes Leben (162). Ein solches ist ein Geschenk. Zu Recht sieht V. nicht mehr wie Kant die Gefahr, dass Menschen moralisches Handeln unterlassen, und sich gleichsam – faul werdend, leichtsinnig – der Gnade in die Arme werfen (161). Welchen Inhalts ist aber diese metaphysische Perspektive? V. „Wir hoffen nicht auf eine Glückseligkeit, wie Kant sie verstand", dann eher soziologisch: viele Menschen glauben nicht an ein Leben nach dem Tode (160); was bleibt also an Gehalt dieser Perspektive? Ich lese aus dem mehrfachen Ansetzen V.s heraus: Die Erwartung, dass unser Handeln von einer nicht zu betrügenden Instanz beurteilt wird (162; wobei ich „Instanz" sinngemäß hinzugefügt habe), des Weiteren eine Erwartung, dass moralischer Lebenswandel irgendwie belohnt werden würde (160) und dass man „sich unter den Augen Gottes wähnt (!)" (161). Die Ehrlichkeit des Ringens um Antwort übersteigt die Griffigkeit der Auskunft.

Fazit: V. hat einen zum Nachdenken zwingenden E.-Entwurf vorgelegt, in dem sittliches Handeln (im Sinne Kants) sich erst einmal, jedoch nie kritiklos auf das Ethos der Gesellschaft verlässt; E. ist eine relative Selbständigkeit gegenüber dem Ethos einzuräumen; ethische Urteile sind dann aber auch wiederum von vernünftig argumentierenden Mehrheiten her zu besorgen. Manche Ausführungen und Argumentationen V.s zeugen noch von lebendiger, ergebnisoffener Überlegung. Und damit sei eine sehr positive Seite gemeint: V. geht dialogisch vor, nimmt den Leser in die, wenn auch gelegentlich gewundenen Argumentationen und Überlegungen mit hinein. Den Lesern wird nie von oben her ihre ethische Nahrung aufgetischt, sondern vornehm, in lesbarer Form, sicherlich sehr wort- und satzreich, eine Orientierungsmöglichkeit angeboten. Die Zahlenangaben des Personenregisters sind leider ziemlich verrutscht. N. Brieskorn S. J.

Recki, Birgit / Ahl, Ingmar / Meyer, Sven (Hgg.), *Kant lebt.* Sieben Reden und ein Kolloquium zum 200. Todestag des Aufklärers. Paderborn: Mentis 2006. 221 S., ISBN 3-89785-248-9.

Kant lebt! Wer hätte das vermutet, nachdem vor nicht allzu langer Zeit in aller Welt, besonders aber in Deutschland, sein 200. Todestag begangen wurde? Aus einer von der ZEIT-Stiftung und der Patriotischen Gesellschaft von 1765 in Hamburg veranstalteten

Vortragsreihe anlässlich des Kant-Gedenkjahres 2004 ging auch der solchermaßen überschriebene Sammelband hervor. In ihm versammeln sich Beiträge so prominenter Autoren wie O. Höffe, V. Gerhardt, A. Honneth, P. Graf Kielmansegg, J. Mittelstraß und Bischof Wolfgang Huber. Sie alle versuchen aus sehr unterschiedlichen Blickwinkeln heraus die Frage zu beantworten, welche Bedeutung der Philosophie Kants in der heutigen Zeit zukommt bzw. wie sein Denken für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden kann.

Auffällig ist dabei der häufige Gebrauch des Konjunktivs, der in nahezu allen Artikeln zu beobachten ist. Was *hätte* Kant, so fragt *Jürgen Mittelstraß* gleich im ersten Beitrag, zur Medienkultur der Moderne gesagt und wie *würde* er auf die Ansichten des erfolgreichen Medientheoretikers V. Flusser antworten? Anzunehmen ist zunächst, *dass* er etwas dazu gesagt hätte. Hat er doch seinerzeit häufig, z.B. in *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Berlinische Monatsschrift, Dez. 1784) das Praktischwerden des Wissens, die Orientierung des Einzelnen an der Vernunft und den öffentlichen Gebrauch derselben gefordert. Kant hätte wohl – hier wieder der Konjunktiv – V. Flussers Theorien als „neue Träume eines Geistersehers" bezeichnet (43) und letztlich die Herrschaft des Denkens und der Vernunft gegen die Herrschaft der Virtualität verteidigt (54). Auch *Volker Gerhardt* konzentriert sich in seinem Beitrag auf die zentrale Rolle des Begriffs der Vernunft, zeigt dann aber auch, wie Kant durch den Entwurf einer „Theorie des Lebens" in der *Kritik der Urteilskraft* als Vordenker der modernen Biologie verstanden werden kann (68). Ähnlich wie Mittelstraß betont Gerhardt Individualität und Verantwortung des Einzelnen als zentrale Momente Kantischer Philosophie, was diese sogar in Nähe zur Existenzphilosophie bringt: „Kant ist Kierkegaard, Nietzsche und Sartre näher, als deren Anhänger glauben" (62). *Otfried Höffe* und *Wolfgang Huber* behandeln aktuelle, viel diskutierte Themen: Den Anfragen der modernen Hirnforschung (Libet, Singer) kann unter Rückgriff auf das Kantische Verständnis der Willensfreiheit begegnet werden. Es ist zu fragen, so Höffe gegen naturalistische Interpretationen, ob Erkenntnisse aus der Welt des Seins jemals die Welt des Sollens aus den Angeln heben können (99). Bischof Huber weist auf die wichtige Orientierungsfunktion hin, die Unterscheidungen Kants wie die zwischen Wert (einer Sache) und Würde (eines Menschen) in bio- und medizinethischen Fragen haben. Ein Schwerpunkt der gesamten Vortragsreihe liegt auf historischen Betrachtungen, die aber verschiedenen Ansätzen entspringen. Einerseits wird nach Kants Geschichtsphilosophie (*A. Honneth, P. Graf Kielmansegg*), nach seinen Arbeiten zu Fortschritt und Frieden und ihrer Relevanz in der Gegenwart gefragt. Andererseits wird die philosophiegeschichtliche Bedeutung Kants beleuchtet. So untersucht *B. Recki* Kants Einfluss auf den Neukantianismus, insbesondere auf die Kulturphilosophie Ernst Cassirers. *K.-H. Bohrer* vertritt in seinem Beitrag die These, dass bestimmten skeptischen Positionen vor und nach der Aufklärung (Montaigne, Schlegel, Nietzsche) dennoch selbst ein aufklärerischer Impuls zugrunde liegt (177). Der Beitrag „Kant in Rußland" von *Wladimir Gilmanow* wurde ursprünglich, wie auch derjenige B. Reckis, im Rahmen eines Kolloquiums vorgestellt und ist dadurch leider vergleichsweise kurz gehalten. Gilmanow geht zunächst auf die russische Kantkritik ein, welche als „Leidenschaft der Abneigung" (186) charakterisiert werden kann, schildert dann die Phase der Instrumentalisierung Kants innerhalb der marxistischen Ideologie und schließlich die jüngsten Bemühungen um die Übersetzung der Werke Kants ins Russische.

Der Bd. bietet nicht nur Kantforschern, sondern besonders auch philosophie- und geistesgeschichtlich Interessierten anregende Analysen. Insgesamt handelt es sich weniger um ein kantexegetisches (in diese Richtung geht noch am ehesten der Beitrag O. Höffes) als um ein im weitesten Sinne des Wortes „kreatives" Projekt, um ein Spiel mit den Möglichkeiten und die Suche danach, welche Anknüpfungspunkte Kants Philosophie heute zum Weiterdenken zur Verfügung stellt. „Wo also lebt Kant?", so kann man nach der kurzweiligen Lektüre fragen. Die Antwort lautet: Er lebt vor allem in den Köpfen und Werken seiner Rezipienten, die gleichzeitig immer Interpreten sein müssen. Kant lebt in den Weiterführungen all jener, die sein Denken rezipieren und mit seinen Ideen arbeiten – freilich nicht ohne sie bisweilen zu verändern, mindestens aber neu zu formulieren und durch neue Einsichten zu ergänzen. M. Schwartz

Vidalin, Antoine, *La Parole de la Vie*. La phénoménologie de Michel Henry et l'intelligence des Écritures (Essais de l'École Cathédrale). Paris: Parole et Silence 2006. 272 S., ISBN 2-84573-386-0.

Dieses Buch greift auf die Ergebnisse der von Michel Henry (1922–2002) begründeten Lebensphänomenologie zurück und führt sie im Sinne einer spirituellen Verkündigungstheologie weiter, die ganz in der Heiligen Schrift begründet ist. Die Grundannahme Vidalins (= V.) lautet, dass der Mensch die Wahrheit der Selbstoffenbarung Gottes nicht verstehen könnte, wenn er deren Wesen nicht bereits in sich trüge, nämlich als jene absolute Lebensselbstaffektion, welche in der lebensgenerierenden „inneren Reziprozität" zwischen Gott Vater und Sohn das göttliche Wort *(logos)* in Gestalt einer zeitlosen Inkarnation einschließt. Insofern Gott sich in diesem Wort des ewigen Lebens aussagt, welches vom Sohn empfangen wird, ist auch jeder „Mensch" seiner transzendentalen Bedingung nach in dieser innergöttlichen Inkarnation geboren, sodass er das innertrinitarische Wort Gottes bereits in sich trägt und folglich in jeder affektiven Lebensmodalisierung zu „hören" vermag. Christologisch ist dieses lebensphänomenologische Wahrheitsverständnis der menschlichen Natur deshalb, weil die Weise, wie jedes „Sich" als Ipseität an sich selbst gegeben wird, in der Ur-Ipseisierung des Wortes Gottes oder Christi geschieht. Damit ist von vornherein klargestellt, dass Gottes Wort gemäß dem Johannesprolog „nicht Text, sondern Fleisch geworden ist", und unser Hören dieses Wortes unserer fleischlichen oder affektiven „Selbsterprobung in Christus" als dem inkarnierten Leben Gottes entspricht (18).

Die unsichtbare Immanenz dieser Lebensoffenbarung als Bezug zwischen Vater/Sohn sowie zwischen Absolutem/Ego in Christus als der Ur-Sohn bedeutet also beides Male eine Selbstoffenbarung, worin das Leben sich ausschließlich sich selbst als „Logos" aussagt, das heißt, sich als Pathos selbsterprobend erfährt – wobei dieses Pathos in Gott Liebe ist und für den Menschen in den beiden Grundaffektionen von Freude und Schmerz besteht. Deren Parallele – sowie letztlich Identität – mit der Passion und Auferstehung Christi basiert daher nicht nur auf einer existentiell-hermeneutischen Struktur, sondern auf dem Rememorial der Affektivität in uns, wie V. als Kritik an anderen vorherrschenden Sprachtheorien in der Exegese ausführt (47f.). Dieses rein affektive Gedächtnis schließt des Weiteren eine radikale Leibphänomenologie ein, wodurch die absolute Subjektivität des je lebendigen Empfinden-Könnens zum einen auf den immanenten Selbstgenerierungsprozess des göttlichen Lebens verweist und zum anderen auf die transzendente oder intentionale Eröffnung von Welt.

Indem V. dabei vertiefend auf die Studien Henrys zu Maine de Biran (1766–1824) zurückgreift, kann er sich für das Sprachproblem die Analyse dieses nachcartesianischen Denkens vom „doppelten Zeichengebrauch" zu eigen machen: Wenn ich etwa das Wort „sehen" gebrauche, greife ich dabei spontan auf die Vorstellung des transzendenten Organs des Auges zurück, welches aber gleichzeitig eine „innere transzendentale Erfahrung" voraussetzt, nämlich die lebendige Selbstaffektion unseres Ursprungsleibes reiner Subjekvität als selbstapperzeptive „Anstrengung" (56f.). Damit ist eine zusätzliche Bedingung für die gesuchte theologische Sprachverwendung geklärt, dass nämlich vor jedem diskursiven Referenzsystem von Zeichen/Bezeichnetem immer schon innerhalb der Wahrnehmung ein rein immanentes Empfinden vollzogen wurde, welches phänomenologisch gegeben sein muss, damit eine bestimmte Bedeutung überhaupt verstanden werden kann. Verbindet man diese leibliche Sprachanalyse mit der christologischen Inkarnationsrealität, wie es in den beiden Hauptteilen dieser Arbeit geschieht (73ff. u. 137ff.), dann wird fassbar, dass für jede Intentionalität die apriorisch immanente Selbstbewegung des unsichtbaren Lebens vorausgeht, wodurch Gesten wie Worte in der Welt an die innere Realität des „Wortes des Lebens" als Affektion zurückgebunden bleiben: „Die Worte sind die Zeichen der Dinge, weil die [sinnlich oder fleischlich empfundenen] Dinge die Zeichen der absoluten Subjektivität sind" (67).

Will die Theologie mithin verständlich machen, wovon sie spricht, wenn sie das Heil den Menschen verkündigen möchte, dann muss sie sich genau in dieses „Fleisch" jedes lebendigen Menschen versetzen, um darin sowohl die „Ur-Intelligibilität" der christlichen Geheimnisse wie der Heiligen Schrift auszumachen. Denn dieses rein immanente

Fleisch als Ort der Offenbarung des Wortes des Lebens kann niemals lügen, weil es als passible Affektion oder Pathos an die Inkarnation des Sohnes Gottes zurückgebunden ist, um unsere unsichtbare Geburt im Leben Gottes zu bezeugen (vgl. M. Henry, *„Ich bin die Wahrheit"*. Für eine Philosophie des Christentums, 1997). V. folgert daraus, dass meine innerste phänomenologische Wahrheit der Wahrheit des lebendig inkarnierten Christus gleich ist, so dass der Zugang zu den Schriften (wie eine entsprechende Verkündigung) darin liegt, im biblischen Wort vom „Sohnsein" meine eigene innerste Lebensaffektion wiederzuempfinden, weil in meiner „Ur-passibilität" die „Ur-intelligibilität" des inkarnierten Christus bereits gegeben ist und in den Worten der gläubigen Tradition ihren Widerhall findet.

Im engeren theologischen Sinne geht die Schrift dabei von der Eucharistiefeier als einem „Tun des Gedächtnisses" an Christi Leben und Realität aus, wodurch unterstrichen wird, dass der „Leib" der Eucharistie mit unserem rein affektiven „Fleisch" von Freude und Schmerz eine gemeinsame Offenbarung kennt, welche alle benutzten Worte und literarischen Bedeutungen von Wahrheit, Leben, Fleisch, Gedächtnis, Inkarnation, Passion usw. an den Ort ihrer originären Hervorbringung zurückführt. Für V. wären wir damit im Besitz einer Fundamentaltheologie, welche ein wirkliches „Wort Gottes" *(theologos)* ist, da es sich ausschließlich vom Leben in dessen Modalisierungen her speist. Gewiss geht die Theologie über die Phänomenologie hinaus, insofern letztere nur die Möglichkeitsbedingung der Realität aufweisen kann, ohne diese selbst zu sein. Aber die Realität der Inkarnation, der Eucharistie und des christlichen Heils, von der die Theologie spricht, findet in der phänomenologischen Lebensimmanenz eine „neue Aussagekraft", welche an das Empfinden auch des einfachsten Lebens zurückgebunden ist (113–117).

Christi Worte zu den Menschen und über sich selbst aus der Schrift zu hören heißt daher, sie nicht nur in den Freuden und Leiden unseres eigenen Lebens zu hören, sondern in jener ur-passiblen Lebensumschlingung der Affektivität, welche stärker und älter ist als wir selbst (119–134). Wenn dieses Wort des Lebens in Christus als sein Wesen gesprochen hat, so wie es in jedem Menschen ebenfalls spricht, dann ist auch die Theologie zunächst kein menschliches Wort „über Gott", sondern ein menschliches Wort, welches von vornherein in die Wahrheitsrealität des absoluten Lebens hinein versetzt ist. Im Unterschied zum griechischen Denken, besonders in seiner hellenistischen Gnosisform, hat auch für die Theologie mit den ersten Kirchenvätern ein Logos ohne Fleisch *(asarkos)* keinen Sinn. Vielmehr wurzelt die konkrete Möglichkeit des Glaubens in unserer fleischlichen Bedingung als solcher, die Sünde wie Heil gleichermaßen impliziert: Sünde insofern, als wir illusionshaft unsere Vermögen des „Ich kann" allein als die unsrigen ausgeben, und Heil dadurch, indem wir in allem leiblich-geistigen Tun die unsichtbare Lebensoffenbarung als Sohnesoffenbarung in Christus (wieder)erkennen (148ff.).

Ausgehend vom Memorial der Eucharistie, bei dem die Präsenz Christi proklamierend vollzogen wird, nahmen in der Kirche nach und nach auch die Evangelien Gestalt an, welche keine äußeren Berichte sind, sondern zur „Kommunion" mit Gott in seinem Sohne hinführen wollen (vgl. 1 Joh 1, 2f.). In diese unauflösbare Einheit von Eucharistie und Evangelium wurde auch das Alte Testament mit aufgenommen, um die Geschichte Israels in sukzessiven Relektüren von Sünde/Vergebung, Exil/Wiederkehr und Tod/Leben zu verstehen. V. entwirft auf diese Weise eine ganz neue spirituelle Genese des Schriftkanons, um in der Auferstehung „die Vollendung des Historialen des Absoluten" auszumachen, das heißt, „den definitiven Übergang des Leidens in die Freude" (150ff.). In den neutestamentlichen Briefen an einzelne Gemeinden oder Personen besteht die spirituelle Wahrheit des literarischen Wortsinnes mithin darin, „die Worte der Schrift auf jene Wirklichkeit zurückzuführen, welche die Wahrheit des Lebens, das heißt Christi, ist" (158). Und wenn die gesamte Liturgie bezeugt, dass der Glaube der Kirche zunächst kein Wissen darstellt, sondern ein Leben (162), dann bleibt auch die Schrift insgesamt die „Seele der Theologie" (II. Vatikanisches Konzil). Dadurch vermag V. seine intendierte Hermeneutik als „spirituelles Verständnis der Schrift" zentral zu entfalten, welche sich von dem überall vorherrschenden Interpretationsverständnis des hermeneutischen Zirkels (Heidegger, Gadamer, Ricœur, Semiotik, Narrativität usw.) löst (167). Denn all diese – auch in der historisch-kritischen Schriftexegese verfolgten – Auslegungsmethoden bleiben einem Wortverständnis verhaftet, welches allein der Transzen-

denzphänomenologie als Distanz oder Differenz zwischen Zeichen/Bezeichnetem unterworfen ist, während eine an der Lebensphänomenologie orientierte spirituelle Hermeneutik dem „Herzen" des Einzelnen verpflichtet ist. In diesem Herzen als absoluter bzw. christologischer Lebensaffektion gibt es keine Kluft mehr: Wort und Hören sind dasselbe, weil in der Zeugung des Hörenden selbst, und zwar als seine jeweilige Geburt im absoluten Leben, die Selbstoffenbarung Gottes – sowie die des Hörens an sich selbst – ebenso gleichzeitig wie unmittelbar erfolgt (168f.).

Wenn mithin schließlich keine Modalität meines Lebens außerhalb dieses Rememorials eines inkarnierten Lebens Gottes empfunden zu werden vermag, dann besteht der spirituelle Schriftsinn mit seiner Verkündigung eben nicht darin, den Schrifttext durch eine eigene Interpretation beherrschen zu wollen, sondern „in uns zu empfinden, was in Christus Jesus ist" (Phil 2, 5). Christus hat auf passionshafte Weise alle Wirklichkeit der Schrift erfüllt, und deshalb ist „die Auslegung der Bibel durch die Bibel selbst" ein Durchqueren dieser von Christus durchlebten Wirklichkeiten, wie sie in uns ebenfalls gegeben sind. Indem V. mit Henri de Lubac den vierfachen Schriftsinn der frühen und mittelalterlichen Tradition aufgreift (183ff.), kann er demzufolge zeigen, dass Allegorie, Tropologie und Anagogie in einer Analogie wurzeln, welche drei maßgebliche Realitätsebenen für den Gläubigen umfasst: 1) das Geheimnis der Vereinigung von Christus/Kirche; 2) das Geheimnis der Sohnschaft Christus/Gläubiger sowie 3) das Heilsmysterium, in das wir durch unser eigenes Leben immer tiefer eingeführt werden (188f.).

V. kann deshalb zum Schluss mit Recht sagen: „Unsere Zeitgenossen erwarten keine weitere zusätzliche Botschaft, so erhaben sie auch sein mag, sondern sie suchen dunkel zu erkennen, wer sie sind." Deshalb ist gerade die Verkündigung als Evangelisierung nicht nur eine bloße Botschaft des Kerygmas, sondern die Begegnung mit dem „inkarnierten Wort im Zeugen". Und „den Anderen treffen zu wollen, ohne durch Christus im Heiligen Geist zu gehen, heißt sich zu einem welthaften Bezug zu verdammen, der als solcher gewalttätig ist (Überzeugung, Verführung, Autoritätsargument, Konditionieren, Sektierertum usw.)" (206f.). Das einzig weiterzugebende Liebesgebot lautet: Lebe!, um dann im Innersten eines Jeden in dessen eigenstes Leben einzutreten, was allein der Auferstandene vermag. Der griechische Welthorizont, welcher bis heute geistig wie wissenschaftlich und technisch der einzig vorherrschende ist und vom Tod begrenzt wird (wie Heideggers Philosophie und deren Nachfolge deutlich zeigen), wird von einer Lebensphänomenologie unterlaufen, welche eine „Propädeutik zur Offenbarung" hin ist bzw. auch eine neue Weise des Dialogs von Glauben und Denken.

Die Menschen und Gläubigen haben heute also keine *Ideen* mehr zu empfangen. In der Weitergabe der Schrift mit deren sich gegenseitig erhellenden und vertiefenden Symbolmotiven sollte es das Ziel sein, die gegenseitige Innerlichkeit zwischen Gott Vater und Sohn in uns selbst als Wirklichkeit aufscheinen zu lassen. Die Verknüpfung der Henryschen Sprachphänomenologie mit der Homilie beinhaltet deshalb keine komplizierte „Interpretationstechnik", sondern sie kann sich der originären Übereinstimmung einfachster Worte und ihrer Entsprechung in unserem affektiven Leben überlassen. In einer Art „eidetischer Variation" führt so zum Beispiel die phänomenologische Beschreibung von Begehren, Brot, Wasser, Haus usw. zum Erleben derselben Wirklichkeiten in Christus, wo all diese ihre eigentliche Wahrheit besitzen, ohne uns eben fremd zu sein (211ff.).

Man sollte die Bedeutsamkeit dieses Buches im gegenwärtigen Geisteskontext und der Kirche nicht zu gering veranschlagen. Ohne sich allein wissenschaftlich zu geben, ist die Schrift von V. nichts weniger als eine Grundlegung für eine „spirituelle Hermeneutik der Kirche" (217), wie sie auch den Ausbildungszielen an der Pariser „Ecole Cathédrale" entspricht. Denn in solcher „Spiritualität" begegnen sich nicht nur Philosophie und Theologie, Vernunft und Glaube, wie in den herkömmlichen Versuchen einer Fundamentaltheologie oder Religionsphilosophie, sondern es wird vielmehr die gemeinsame Originarität beider im konkretesten inneren Leben eines jeden Individuums aufgewiesen. Dadurch wird eine notwendige Antwort auf das Selbsterleben der Menschen heute aus der innersten Wahrheit Christi, der Kirche und der Schrift selbst heraus gegeben, um eine Einheit zu Wort kommen zu lassen, die weder bloß diskursiv noch spekulativ oder sozialengagiert ist, sondern die unbezweifelbare Praxis eines von jedem vollzogenen Lebens in dessen phänomenologischem wie göttlichem Wesen impliziert.

In diesem Sinne ist das Buch besonders jedem zu empfehlen, der sich für den fruchtbaren Zusammenhang einer erneuerten Phänomenologie und Theologie interessiert.

R. Kühn

Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906–1995. Herausgegeben von *Frank Miething* und *Christoph von Wolzogen*. Frankfurt am Main: Verlag Neue Kritik 2006. 262 S., ISBN-10: 3-8015-0383-6; ISBN-13: 978-3-8015-0383-3.

Der Bd. enthält – nach der vor allem biographisch orientierenden Einleitung – zwei Teile. Im ersten bietet er vier Beiträge von Levinas (= L.). 1933 in Litauen erschien (hier nach der englischen Übersetzung von 1998 [so nach 18; anders 4], samt dem Nachwort des Übersetzers A. Valevicius) „Das Geistesverständnis in der französischen und in der deutschen Kultur." „Ein Franzose setzt nicht nur Geist mit Vernunft gleich, er denkt auch, die Welt sei wesentlich rational" (20). Selbst die politischen Kämpfe sind „Kämpfe zwischen Ideen" (21). Allerdings gibt es neben dieser cartesianischen auch eine „pascalianische Tradition" (22). In Deutschland hingegen geht es um den Menschen als konkretes „Ich", „das sich wegen seines Geschicks sorgt und vor dem Tode ängstigt". In den Romanen sind Elemente physischer und geistiger Liebe vermischt; es gibt ein lebendiges Interesse an der Psychoanalyse, charakteristisch auch die „Lebensphilosophie". „Die Deutschen glauben, Schmerz sei realer als die Vernunft" (26). Der dritte Teil des Aufsatzes stellt den *Zauberberg* vor [nicht verdient hat L. das doppelte kabarettistische „nichtsdestotrotz"]. – 1934 in *Esprit* erscheinen „Einige Überlegungen zur Philosophie des Hitlerismus" (hier mit einem Vorwort L.s zur amerikanischen Übersetzung von 1990). „Eher noch als eine Seuche oder Geisteskrankheit ist der Hitlerismus ein Erwachen elementarer Gefühle" (39). L. spricht im Vorwort von einem *mal élémental* als Ursprung dieser blutigen Barbarei, gegen das sich die abendländische Philosophie der Freiheit nicht genügend abgesichert habe. Zum elementalen Übel schreiben die Herausgeber eine lange Anmerkung (die man sich freilich klarer wünschte). L. meint damit das Sein als Selbstbehauptung (vgl. seinen durchgängigen Hinweis auf Spinozas „esse suum conservare" sowie, vielleicht noch häufiger, das Platon-Zitat bzgl. des Guten jenseits des Seins [christlich hieße es: Erbsündlichkeit]). Den Geist der Freiheit, Inbegriff des europäischen Menschenverständnisses, beschwert die Unwiderruflichkeit der Geschichte. Dazu bringt das Judentum die „großartige Botschaft" möglichen Neuanfangs aus der Gegenwärtigkeit des Ewigen, das Christentum die mystische Erlösung durch Kreuz und Eucharistie. Noch die „Autonomie" der idealistischen Philosophie ist „durchdrungen vom jüdisch-christlichen Leitmotiv [deutsch!] der Freiheit (42). Bestritten wird dies erstmals vom Marxismus, der jedoch zugleich die Tradition von 1789 fortsetzt. Den radikalen Widerspruch bringt erst eine Sicht, die das tradierte „Gefühl der ewigen Fremdheit des Leibes" verlässt und in der Leibgebundenheit „das ganze Wesen des Geistes" erblickt (46). „Aus dieser Konkretisierung des Geistes ergibt sich unmittelbar eine Gesellschaft auf der Basis der Blutsgemeinschaft. Und wenn es keine Rassen gibt, muss man sie eben erfinden!" Was darum hier in Frage steht, sind nicht irgendwelche Doktrinen, sondern (so die Schlussworte des Textes) die Menschlichkeit des Menschen selbst. – 1963 wird „‚Nom d'un chien' oder das Naturrecht" niedergeschrieben, eine Erinnerung an die Zeit im Stalag XI (die in der deutschen Auswahl aus „Difficile Liberté" fehlt). Ein zugelaufener Hund begrüßte abends die von der Waldarbeit Zurückkehrenden mit Freudengebell und erkannte ihnen so das Menschsein zu, das die Bewacher ihnen absprachen. – Den Abschluss bildet die Tonbandabschrift eines Vortrags (samt Auszügen aus der Diskussion) zur „Eigentlichkeit" bei Heidegger, den L. selbst für eine Tagung in Straßburg, 1988, ins Deutsche übersetzt hat (mit deutlichen Unterschieden zur Buchfassung in *Entre nous*): „Sterben für". „Eigentlichkeit und der Andere sind zwei unvereinbare Wege. Das ist der Hauptgedanke meiner bescheidenen Intervention" (69).

Teil II versammelt acht Arbeiten zu L. *Anette Aronovicz* behandelt seinen Talmudkommentar über den Krieg: „Feuerschäden". *Catherine Chalier* befasst sich – „Atheismus und Nüchternheit" – mit L.s entschiedenem Abweis des Sakralen (als der heidnischen Versuchung): während R. Otto zum Gespräch Abrahams mit Gott das „Staub und Asche" ins Zentrum rückt, betont L. „die große und beharrliche Kühnheit Abra-

hams" (109). „Besteht das Unglück Europas nicht in der Tatsache, vom Christentum nicht genug entwurzelt worden zu sein?" (115) – *Joachim Duyndam*: „Exzessives Geben", sammelt Bestimmungen der Freigebigkeit von Aristoteles und Cicero über das NT und den Aquinaten zu Nietzsche, Bataille, Derrida auf dem Weg zu L. – *Ephraim Meir* arbeitet das Verhältnis von L.s Denken des Judentums (im philosophischen Werk wie in den konfessionellen Schriften) zur „Wissenschaft des Judentums" im 19. Jhdt. heraus: „Lebendiges Judentum". – L.s Talmud-Lektüre gilt auch *Frank Miethings* Beitrag: „Die Erwählung des Lesers zum Mitautor". Die ungeschriebene Tora will fortgeschrieben werden, wobei (im Unterschied zum Chassidismus) Inspiration und Rationalismus zusammengehören. – *Marcel Poorthuis* schreibt zu Kenose und Inkarnation bei L.: „Gott steigt herab". Etwas verwundert liest man eingangs, die „klassischen Vorstellungen der Schöpfung – Emanation, Schöpfung aus dem Nichts usw.[?] – „ ließen die Transzendenz Gottes unangetastet, während die Propheten Gottes Wort von innen hören (196). Zu Letzterem gibt es natürlich auch eine Tradition nicht erst von Augustinus an und nicht bloß bis Newman. Tatsächlich reden Christen wie Juden von der Kenose (205 – nicht angeführt werden die Untersuchungen von Peter Kuhn). Indes sei nicht genügend beachtet worden (207f.), dass der Hymnus Phil 2,5 beginne: „Seid untereinander gesinnt wie …" Die Inkarnation freilich lehnt L. ab, einmal als Jude, sodann aber – darauf legt Verf. Wert – als „theologisiert", d. h. als eine bloß theoretisierende Aussage, die von meiner Verantwortung ablenkt. Demgegenüber bemüht sich Poorthuis, christologische Aussagen auf alle Menschen auszuweiten; aber muss man sich derart L.s Idiosynkrasie unterwerfen? Mit welchem Recht übernimmt Verf. die Ansicht L.s (statt im Konjunktiv im Indikativ), dass durch theologische Aussagen (nur) über Christus oder Gott meine Verantwortung „vielmehr geschwächt wird" (210)? Hätte man obendrein nicht gegenüber L. – als Christ, doch schon tora-gemäß – den Vorrang des ersten vor dem zweiten Hauptgebot zu vertreten? – Nochmals das Sein, doch eher literarisch, wird thematisch bei *Detlev Piecha*: „Il y a". Das ist der Titel einer Gedichtsammlung Apollinaires. Hier kommt der „vor-spinozische" Ursprung von L.s Seins-Verständnis zur Sprache, nämlich, aus den Gesprächen mit Nemo bekannt, die Erfahrung des zum Mittagschlaf verurteilten kleinen Emmanuel (es geht also weniger ethisch zu, und die Empörung D. Francks über solch unbiblische Sicht der Schöpfung [50] ist vielleicht doch nicht so schlicht verfehlt, wie den Herausgebern scheint). In der Tat erwächst die Überwindung von nausée und Langeweile und das Glück des il y a aus gelebtem Mit- und Für-sein. Darum ging es auf dem Descartes-Kongress 1937 im Duell zwischen Marcel und Brunschvicg, dessen Pointe in L.s Erinnerung bedenkenswerterweise fehlt (225). (215/227: die Übersetzung der Gedichtzeilen?; 225: der Kampf auf Leben und Tod in Hegels Rechtsphilosophie?; 226, Z. 2: er kein …) – Den Schluss bilden (vor der Kurzvorstellung der Autoren) Gedanken v. Wolzogens zum Begriff der Verantwortung bei L.: „Ausgesetztheit oder der bleibende Schmerz des Zugangs". Sie setzen bei Husserls Zugangsproblematik ein, mit der Unterscheidung von Aufweis und konstruktiver Hervorbildung (236), im Bruch des Kontinuums (238). Derart denken wir mehr, als wir denken, sind wir mehr, als wir sind. Verf. zitiert erhellend L.s Mentor A. Koyré zur Idee des Unendlichen bei Descartes (im Thomas-Zitat 245, Z. 3 ein sinnstörendes Corrigendum: „die Beziehung bezieht sich nicht wiederum *durch* eine andere Beziehung"; und fehlt bei Kants „Gebrauch von Begriffen" [257] nicht gerade das Behaupten? Wichtig anderseits die hier gebotene Korrektur zu „évasion": statt Ausweg Ausweichen [Ausflucht]). Die Verantwortungs-Situation in ihrer Asymmetrie ist nicht „gnadenlos", sondern unerlassbar, unauskömmlich (249). Ihren Höhepunkt erreicht sie in der Nötigung zur Stellvertretung. (Angesichts ihrer Ambivalenz seien auch Nichttheologen auf die große Untersuchung K. H. Menkes [1991] hingewiesen.) J. Splett

Grunenberg, Antonia, *Hannah Arendt und Martin Heidegger.* Geschichte einer Liebe. München/Zürich: Piper Verlag 2006. 469 S./41 Abb. ISBN-10: 3-492-04490-5; ISBN-13: 978-3-492-04490-5.

Es war damals eine kleine Sensation unter Philosophen, als 1982 die Arendt-Schülerin und Biographin Elisabeth Young-Bruehl die Öffentlichkeit über die Liebesbeziehung

zwischen der damals 18-jährigen Hannah Arendt und ihrem Professor Martin Heidegger in Kenntnis setzte. Seit 1998 liegen die schriftlichen Dokumente der Beziehung unter dem Titel „Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse" vor. Antonia Grunenberg hat nun eine Doppelbiographie über Heidegger und Arendt geschrieben.

„Liebe Hannah! Das Dämonische hat mich getroffen. Das stille Beten Deiner lieben Hände und Deine leuchtende Stirn behüten es in fraulicher Verklärung. Noch nie ist mir so etwas geschehen" (100). Diese Zeilen, geschrieben im Februar 1925, stammen aus der Feder von Martin Heidegger. Was war geschehen? Im Wintersemester 1924/25 kommt die junge Philosophiestudentin Hannah Arendt, wie viele Königsberger Juden, nach Marburg. Sie möchte Heidegger hören, möchte von ihm lernen, wie man denkt, und ist von seinem ursprünglichen Philosophieren und seiner überraschenden Verbindung von Vernunft und Poesie beeindruckt. Sie ist eine wissbegierige Studentin, er der aufgehende Stern am Philosophenhimmel. Sie ist 18 Jahre alt, er 35, verheiratet und Vater zweier Kinder. Zwischen der Studentin und dem Jahrhundertphilosoph Heidegger entwickelt sich eine leidenschaftliche Liebe. Glaubt man dem Heideggerschüler und Vertrauten von Hannah Arendt, Hans Jonas, dann war dies nicht einfach eine Verführung einer Studentin durch einen Professor oder die Abenteuerlust einer Studentin, die sich in einen Professor verliebte, sondern „es spielte sich hochdramatisch auf einer emotionalen Ebene ab, die der Beziehung von vornherein einen absolut exzeptionellen Charakter verlieh" (H. Jonas: Erinnerungen, Frankfurt am Main: 2005, 114). Zehn Jahre später muss die Jüdin Hannah Arendt vor den Nazis, von denen Heidegger die „Erweckung" erwartete, zunächst nach Frankreich, dann in die USA flüchten. Erst 1950 kommt es wieder zu einer Begegnung zwischen Arendt und Heidegger. Die Liebe entfacht neu, und es beginnt ein kontroverser Dialog über ein Jhdt. des Grauens. Anlässlich des 100. Geburtstages von Hannah Arendt liegt nun eine Doppelbiographie dieser beiden großen Denker vor, die zugleich ein interessantes geistesgeschichtliches Panorama des 20. Jhdts. aus dem Blickwinkel zweier Menschen bietet, die über die Dauer eines Lebens miteinander und gegeneinander gedacht und geschrieben haben.

Das Buch beginnt im Herbst 1924, als Hannah Arendt zum Studium nach Marburg kommt und endet mit dem Tod Hannah Arendts (4. Dezember 1975), fünf Monate vor dem Tod Martin Heideggers (26. Mai 1976). Grunenberg geht es nicht um eine moralische Beurteilung der Liebesbeziehung zwischen Arendt und Heidegger. Für den Leser sind vornehmlich die akribisch zusammengetragenen Details aus dem geistigen und akademischen Milieu von Arendt und Heidegger interessant. Viele Briefe von Heidegger an Arendt und in die andere Richtung: von Arendt an Heidegger, aber auch Briefe über die beiden ermöglichen einen Einblick in Menschliches, allzu Menschliches, und zeigen die beiden Geistesgrößen von einer für viele vielleicht unbekannten Seite.

Das Buch spiegelt nicht nur die Geschichte über eine ungewöhnliche Liebe wider, sondern auch ein Stück Philosophiegeschichte des 20. Jhdts., wobei Freunde und Kollegen wie Karl Jaspers, Günther Anders, Ernst Cassirer, Jean-Paul Sartre und Herbert Marcuse natürlich nicht fehlen. Sie ist aber auch ein Stück Politikgeschichte: die Geschichte zwischen einer Jüdin und einem Mann, der anfangs offen mit den Nazis sympathisierte. Falsch jedoch ist es, wenn im Klappentext des Buches gesagt wird, Heidegger sei ein Vordenker der NS-Bewegung gewesen. Nach Meinung des jüdischen Philosophen Hans Jonas war er „an sich ganz und gar apolitisch" (Erinnerungen, 109), und auch Hannah Arendt hat und hätte etwas Entsprechendes wohl auch nicht gesagt. Im Gegenteil, sie hielt Heidegger für einen letzten Romantiker, der vom idealen Deutschland träumte wie Platon vom idealen Staat, letztlich aber keine Ahnung hatte von realer Politik. (Allerdings ist Platon von den Tyrannen gerufen worden, Heidegger hat sich selbst ins Spiel gebracht!) Grunenberg gerät sehr oft ins Romantisierende und Spekulierende. Manchmal hat das Buch den Charakter eines „Kitschromans für Intellektuelle". So z. B. wenn sie über Heidegger schreibt: „Als ihn die Liebe ereilte, blitzte Friedrich Schillers Gedicht in Heidegger auf" (98). Wirklich Neues ist aus diesem Buch nicht zu erfahren, weshalb auch auf die eingängigen Einführungen und Standardbiographien zu Heidegger und Arendt nach wie vor nicht verzichtet werden kann.

M. Knaup

Schulz, Martin, *Ordnungen der Bilder.* Eine Einführung in die Bildwissenschaft. München: Wilhelm Fink Verlag 2005. 163 S., ISBN 3-7705-4206-1.

Der Titel dieser Einführung in die Bildwissenschaft variiert den deutschen Titel von Foucaults „Les mots et les choses" („Die Ordnung der Dinge"), pluralisiert aber bewusst die Analogie, denn Schulz (= S.) entwirft Etappen eines „Rundgangs durch die Laboratorien der Bildtheorie" (85) in systematischer Absicht mit offenem Ausgang. Die Einleitung (7–20) profiliert anhand der alten Rivalität von Wort und Bild den *pictorial* bzw. *iconic turn*, ohne von einem fixen Bildbegriff auszugehen; vielmehr soll die Heuristik von Bild, Medium und Körper rein kunstwissenschaftliche oder gar konstruktivistische Konzepte transdisziplinär unterlaufen.

Dennoch müssen „Disziplinierte Bilder" (21–96) nachgezeichnet werden. Zunächst steht die Frage nach „Kunstgeschichte oder Kulturgeschichte der Bilder" (22–54) an: Kunstbilder verlangen „einen ästhetischen Blick" (24), der allerdings sowohl vor gegenstandsloser Kunst als auch „Nicht-Kunst" (25) blind zu werden droht – daher die bildwissenschaftliche Erweiterung der Perspektive (im Anschluss an Belting, Boehm und Bredekamp). Der Weg führt „Von der mnemischen Energie zum Logos der Bilder" (29–45): über Aby Warburgs an der Energetik des Körpers orientiertes, kulturwissenschaftliches Bildgedächtnis zur Ikonologie Erwin Panowskys, deren Semiotik allerdings (durchaus zirkulär) zeichenhaft lesbare Bilder voraussetzt. Die „Ikonik und Bildlichkeit der Bilder" (45–50) lässt sich mit Max Imdahl nicht in Text zurückübersetzen, bleibt aber ebenfalls auf Kunstwerke in ihrer Bildganzheit eingeschränkt, deren historisch-kulturelle bzw. körperliche Bedingungen der Visualität nicht genügend ernstgenommen werden. „Radical Art History" (50–54) hingegen will die („anachrone") Geschichtlichkeit jedes Bildes einbeziehen (u. a. Norman Bryson). Was sind nun die gar nicht so bilderfeindlichen „Bilder der Philosophie: Abbilder, reine Bilder oder Zeichen?" (54–85) Mimetische Abbilder ohne Wahrheitsteilhabe bei Platon (56–61); eine über sich selbst als Gegenstand hinausweisende Anschaulichkeit (61–64); für den frühen Husserl Scheinobjekte, für Merleau-Ponty bzw. Boehm die schöpferische Wahrnehmung eines nur so Anschaulichen, das in seiner spezifischen „ikonischen Differenz" (G. Boehm) eigentliche Evidenz hat (64–72); Objekte, die in Anlehnung an Peirce dekodiert werden können, kommunikative Medien sind und als Zeichen eine übersetzbare Botschaft enthalten (besonders „Bildgrammatik von Klaus Sachs-Hombach: 72–85). Dagegen stehen nun „Visual Culture und der Pictorial Turn" (85–96). Sichtbarkeit bleibt ambivalent, wenn die „Strategie der Bilder" (85–91) ein bestimmtes Verhältnis von Wissen und Macht gerade nicht zeigen soll, während der *pictorial turn* (W. J. Thomas Mitchell) nun das „Leben der Bilder" *(images)* und ihre quasi biologische Macht aufdecken will (91–96).

Dieser Einführung in wichtigste Bilddiskurse folgt eine Verhältnisbestimmung von Körper und Bilder: „Die medialen Körper der Bilder" (97–124) im Zusammenspiel von Medien und Kultur (98–102) lassen sich katastrophisch als Bildinflation werten oder euphorisch als Heilsutopie einer neuen virtuellen Welt begrüßen. Die Welt kann systemtheoretisch als Mediensystem konzipiert oder symbolisch-mittelbar verstanden werden: „Medien *verkörpern* Bilder" (so die These des Autors, 105). Sie sind, mit McLuhan, metaphorisch auch dann, wenn sie zwar Präsenz markieren, aber Absenz von Sinn voraussetzen (106–110). Das „Dispositiv der Technik" (110–119) simuliert Realität oder scheint sie virtuell zu erzeugen (die „Fenster"-Metapher als Ausblick von der *finestra aperta* bis zum Betriebssystem *Windows*: 118). Dabei steht der Transparenz des Bildes die Opazität seines Mediums entgegen (119–122); in Anlehnung an Belting begreift S. die „Medien als Körper der Bilder" (122–124).

Der letzte Teil „Körperbilder und Bilder im Körper" (125–149) nähert sich dem alles entscheidenden Körper-Begriff, den S. zwischen inneren Bildern des Wahrnehmens und äußeren, sich medial darstellenden Bildern ansiedelt. „Bilder vom Körper, Bilder am Körper und Bilder als Körper" (126–136) sind zu unterscheiden. „Entworfene Körperbilder" (126–131) inszenieren substantiell nicht Gegebenes; die „Re-Präsenz des Körpers im Bild" (131–133) jedoch vergegenwärtigt abwesende Körper, während „Bilder als Masken" (133–136) den Körper selbst als Bildträger verwenden und so zugleich zeigen,

indem sie verbergen (von Tattoo über Kleidung bis hin zur Totenmaske). „Verinnerlichte Außenbilder und veräußerlichte Innenbilder" (136–149) brauchen ein „historisches Bildwissen" (136–140); sie lassen sich nicht (neuro-)konstruktivistisch auf eine bloße solipsistische Bildproduktion durch Projektion reduzieren, solange Bilder „an die Rezeption und Distanz des Körpers gebunden bleiben, dessen träger Physiologie man weiterhin vertrauen darf" (141). Die „Superdisziplin einer Bildwissenschaft" wird es – so S.s Fazit – gerade für eine mit den drei Koordinaten von Bild, Medium und Körper arbeitende Heuristik „nicht geben können" (149; Bibliographie: 150–163).

S. bietet nicht nur eine gründliche Einführung in die aktuellen Bilddiskurse, sondern nimmt auch durch differenzierende Thesen so an ihnen teil, daß er sie „für eine interdisziplinäre und integrative Bildwissenschaft" (149) offenhält. (Einer Einführung hätte allerdings ein Namen- und Sachregister gutgetan.) Kritisch sei angefragt, wie weit nicht der thomanische Begriff der *similitudo* etwa von Simulation zu unterscheiden ist (60, vgl. 80). Wenn zudem „Medien als Körper der Bilder" zu verstehen sind, lässt sich dann nicht auch der Begriff des Kultbildes von Belting her (und über ihn hinaus) genauer fassen? Hier wäre bild*theologisch* anzuknüpfen. (Errata: 45 [Apposition im Nominativ, nicht Akkusativ], 74, Anm. 196 [„ad" statt „da"], 135 [„abgezogene" statt „abgezogener"]). P. Hofmann

Theo-Anthropologie. Jörg Splett zu Ehren. Herausgegeben von *Hans-Ludwig Ollig* (Religion in der Moderne; Band 15). Würzburg: Echter 2006. 113 S., ISBN 3-429-02809-4.

Der vorliegende Sammelbd. ist aus einem Symposium hervorgegangen, das aus Anlass der Emeritierung von Jörg Splett am 22. Januar 2005 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen stattfand. In diesem Bd. werden die Beiträge, die im Rahmen dieses Symposiums von seinen Schülern vorgetragen wurden und die abschließende Betrachtung von Jörg Splett publiziert. Die Beiträge, die alle an Grundgedanken seiner Philosophie anknüpfen, schildern, wie sein Denken in unterschiedlicher Weise fruchtbar geworden ist. Der Inhalt der einzelnen Beiträge sei im Folgenden kurz referiert.

P. Hofmann geht in seinem Beitrag von dem Splettschen Topos „Gotteserfahrung im Denken" aus und sucht dessen Tragweite für die christliche Theologie zu explizieren. Philosophie und Theologie insistieren beide auf einen Anfang, der sich entzieht. Die Frage nach diesem Anfang als Prinzip hängt laut Hofmann mit der wirklichen Erfahrung des Anfangs zusammen. Es ist zunächst Aufgabe der Ersten Philosophie, diese Frage mittels der natürlichen Vernunft als Rückfrage, d. h. als Reflexion auf die Erfahrung zu entfalten und die Möglichkeit und Verstehbarkeit dieses Prinzips zu erschließen, also die Kriterien anzugeben, die das Prinzip erfüllen muss. Die Erste Philosophie kann auf dieses Prinzip hinweisen, es jedoch nicht zwingend einführen. Es ist das Prinzip bzw. Gott selbst, das bzw. der sich seine Erkenntnisdimensionen schafft, in denen es bzw. er sich zeigt und zu erkennen gibt. Die Orte des Sich-Zeigens Gottes, das als geschichtliche Größe verstanden werden muss, sind die *loci theologici*, „das Wohnhaus der Theologie", die den Modus dieses Sich-Zeigens zu thematisieren hat.

G. Kruck greift im ersten Teil seines Beitrags einen anderen Grundgedanken der Splettschen Philosophie auf, den Splett auf die Formel gebracht hat, es komme darauf an, der „Wahrheit die Ehre [zu] geben". Durch ein neues Verständnis von Wahrheit, die s. E. nicht lediglich als Eigenschaft von Sätzen verstanden werden darf, sondern im Verhältnis zur Ehre bestimmt werden muss, ist nach Splett, wie Kruck betont, eine neue Begründung der Metaphysik auf dem Boden praktischer Philosophie möglich. Im zweiten Teil seines Aufsatzes formuliert Kruck kritische Anfragen an ein solches Wahrheitskonzept.

T. M. Schmidt weist in seinem Beitrag auf die Möglichkeit hin, einen engen Zusammenhang zwischen Spletts Unternehmen einer anthropologisch fundierten philosophischen Gottesrede und Hegels Philosophie der Religion herzustellen. Besonders der hegelsche Begriff religiöser Überzeugungen, die Gegenstand des begreifenden Denkens sind, stelle eine große Ähnlichkeit mit Spletts Grundgedanken der „Gotteserfahrung im Denken" dar, indem betont werde, das philosophische Denken sei in der Lage, einen legitimen Zugang zur Wirklichkeit Gottes zu eröffnen. Außerdem biete die Hegelsche

Philosophie des Geistes eine Alternative in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit dem Naturalismus, da sie die Epistemologie religiöser Überzeugungen mit einer Philosophie des menschlichen Geistes verbinde, ohne dabei reduktionistisch oder dualistisch zu sein.

Ein weiteres Thema, das zweifellos für Splett eine große Rolle spielt, ist die Frage nach der Legitimität und Gestalt christlicher Philosophie. *O. Wiertz* geht in seinem Beitrag auf diese Frage ein, und behandelt sie aus der Perspektive der analytischen Philosophie, indem er auf Alvin Plantinga zurückgreift und dessen Konzept einer christlichen Philosophie in drei Schritten darstellt: An erster Stelle wird definiert, was Plantinga unter dem Begriff „christliche Philosophie" versteht, zweitens wird die erkenntnistheoretische Grundlage von Plantingas Programm geschildert und schließlich werden die Aufgaben christlicher Philosophie erörtert. Allerdings verschweigt Wiertz auch nicht die Probleme, die er bei dem von Plantinga vertretenen Fundationalismus in Bezug auf religiöse bzw. theistische Überzeugungen sieht.

J. M. Duque greift das Problem der Begründung der Ästhetik auf, das auch im Denken Spletts eine wichtige Rolle spielt. In seinem Beitrag möchte Duque zeigen, dass sowohl die moderne als auch die postmoderne Ästhetik in Wirklichkeit den Weg zur Anästhetik geöffnet haben und der ästhetischen Dimension menschlichen Lebens, d.h. der ästhetischen Fähigkeit der Wahrnehmung von Wirklichkeit, nicht mehr gerecht werden. Duque plädiert dafür, den christlichen Glauben zum Fundament und zur Begründung der Ästhetik zu machen. Im Gegensatz zur Moderne und Postmoderne, wo Ästhetik lediglich eine Flucht aus der schlimmen Wirklichkeit und aus dem Übel der Welt darstellte, hat das Modell einer christlichen Ästhetik im Blick auf die Geschichte Jesu davon auszugehen, dass menschliches Leiden die unhintergehbare Grundlage und den Angelpunkt christlicher Wahrnehmung bildet, und somit die Möglichkeit einer unverkürzten Wahrnehmung von Wirklichkeit bietet.

G. Beestermöller befasst sich mit Fragen der praktischen Philosophie, die an die Splettsche Anthropologie anknüpfen. In dem aktuellen Beitrag geht es um die umstrittene Frage nach dem absoluten Folterverbot. In einem ersten Schritt stellt er die neuere Debatte über das Thema dar und setzt sich mit Argumenten auseinander, die für bzw. gegen das Folterverbot sprechen, um zu zeigen, dass sie in beiden Fällen nicht überzeugend sind. Konkret nennt er als Vertreter der beiden Positionen den Hamburger Philosophen und Soziologen J. P. Reemtsma bzw. den Theologen L. Bendel. In einem zweiten Schritt formuliert er konkrete Fragen, die mit dem Folterverbot zusammenhängen, oft aber innerhalb der Debatte um dieses Verbot ausgeblendet werden: Erstens geht es hier um die Frage, was unter Folter zu verstehen und was an dieser Klasse von Handlungen sittlich problematisch sei, und zweitens, warum das Gut, das die Folter verletze, in keine Güterabwägung einbezogen werden dürfe.

J. H. Y. Fehige geht es um eine Würdigung der rationalistischen Implikationen der von Splett unternommenen philosophischen Rechtfertigung des Theismus, die als methodisch-kritische Reflexion menschlicher Grunderfahrungen erfolgt. In seinem Beitrag wird die epistemologische Debatte um die Methode des Gedankenexperiments aufgegriffen, die einen der Schwerpunkte der gegenwärtigen Renaissance des Rationalismus innerhalb der analytischen Philosophie bildet. Konkret wird ein Argument von John D. Norton gegen eine rationalistische Epistemologie des Gedankenexperiments kritisch diskutiert und gezeigt, dass dieses Argument nicht zwingend ist.

In der abschließenden Betrachtung geht *Splett* zunächst kurz auf die einzelnen Beiträge seiner Schüler ein. Dann kommt er auf das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu sprechen und verdeutlicht sein Verständnis des Topos „Theo-Anthropologie". Splett versteht die Philosophie als eine Dynamik „erotischen Aufstiegs", die den Blick auf das Absolute lenkt und deswegen theozentrisch ist. Die Theologie blickt dagegen von Gott her auf die Welt hinab und ist paradoxerweise eher anthropozentrisch. Das heißt aber für das Verhältnis von natürlicher Theologie und Anthropologie, dass sie in einer wechselseitigen Beziehung zueinander stehen und dass sie einander ergänzen können. Einerseits lässt sich die Frage nach dem Menschsein nicht ohne die theistische Dimension beantworten, andererseits kann die anthropologische Reflexion über den dem Menschen wesenseigenen Gottesbezug bzw. Gottesgedanken zum gedachten Gott füh-

ren. Weiter wendet sich Splett gegen die Tendenz, die Frage nach Gott nicht konsequent zu stellen, aus der Überzeugung, man könne bloß zu Wahrscheinlichkeiten, nicht jedoch zur Wahrheit gelangen, oder sie zu relativieren, indem die kirchlich-theologische Sprache sich an der Idee partikular-gruppenbezogenen Funktionierens statt am Begriff universaler Wahrheit orientiert. Ebenso wendet er sich gegen die Tendenz, auf eine philosophische Begründung von Glauben und Theologie zu verzichten und metaphysische Fragen, die im theistischen Kontext gestellt werden, unter Berufung auf eine auf Wittgenstein rekurrierende begriffslogisch-grammatische Methodologie abzuweisen.

Sicherlich war das Ziel des Symposiums, das die Hochschule Sankt Georgen zu Ehren von Jörg Splett veranstaltete, nicht eine Würdigung von Spletts gesamtem Werk und eine umfassende Diskussion des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, sondern es ging bei dem Symposium vielmehr um einige Schlaglichter, die das erstaunliche Anregungspotential des Splettschen Philosophierens sichtbar machen sollten. Zweifellos ist das der vorliegenden Publikation, die der Herausgeber mit einer Einführung versehen hat, gelungen. V. Perin

2. Biblische und Historische Theologie

Roloff, Jürgen, *Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium.* Ein Kommentar zu Mt 13,1–52, herausgegeben von *Helmut Kreller* und *Rainer Oechslen* (Biblisch-Theologische Studien; Band 73), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2005. 105 S., ISBN: 3-7887-2109-X.

Die Erstellung eines Kommentars zu seinem Lieblingsevangelium war ein Vorhaben des Erlanger Neutestamentlers Jürgen Roloff (= R.), das er nicht mehr umsetzen konnte. Zur vollständigen Bearbeitung gelangte vor seinem Tod im Jahr 2004 lediglich Kap. 13 des Matthäus-Evangeliums. R.s Kommentar zur Gleichnisrede des Matthäus geben Helmut Kreller und Rainer Oechslen im vorliegenden Bd. heraus – auch „um dem verstorbenen Exegeten einen literarischen Gedenkstein zu setzen" (Vorwort).

R. unterscheidet die Gleichnisse und das Nicht-Verstehen des Volkes (Mt 13,1–35) von den Gleichnissen und dem Verstehen der Jüngerinnen und Jünger (Mt 13,36–52). Letzteren „ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu *erkennen*" (Mt 13,11). Während nach Markus (Mk 4,11) das Geheimnis des Gottesreiches den Jüngern bisher verborgen blieb und ihnen nun zugänglich gemacht werden soll, stellt Matthäus das *Erkennen* der Geheimnisse des Himmelreiches durch die Jünger selbst heraus: Sie brauchen gar keine Deutung, weil Gott selbst sie mit der Fähigkeit zu verstehen beschenkt hat, und darin liegt die Pointe, die Matthäus gegenüber der Markus-Vorlage einbringt.

Inhaltliche Verschiebungen ergeben sich auch beim Vergleich von Mt 13,12 und Mk 4,12. Markus führt Gleichnisse mit Bezug auf Jes 6,9 so ein, als wolle Jesus das Volk vorsätzlich verhärten, und Matthäus hält dagegen: Jesus redet in Gleichnissen, *weil* das Volk im Sinne Jesajas verstockt ist, und nicht, *damit* es verstockt werde. Denn die einzige dem Himmelreich angemessene Redeweise sind die Gleichnisse – im Sinne des Erfüllungszitats aus Ps 78,2, in welchem der erste Teil des matthäischen Gleichniskapitels kulminiert: „Ich will in Gleichnissen meinen Mund auftun, aussprechen will ich, was von Anbeginn verborgen war" (Mt 13,35).

Exemplarisch wähle ich das Gleichnis vom Senfkorn aus (Mt 13,31 f.). Dessen jesuanische Herkunft erscheint unstrittig (S. 57), und in seiner Auslegung wehrt sich R. gegen falsche Alternativen: Es gehe weder nur um den Gedanken der Entwicklung noch ausschließlich um die Sicht des Himmelreiches als einer rein zukünftigen Größe, die alles geschichtlich Gewachsene entwerte. Gegen Joachim Jeremias macht R. nicht das Motiv des Kontrasts allein stark, sondern verknüpft es mit dem Motiv des Wachstums; Analoges sehe und lese ich in Kinderbüchern, die bilder- und beziehungsreich, implizit oder explizit von dieser biblischen Geschichte leben. R. bindet das winzig kleine Senfkorn des Anfangs mit dem großen Baum des Endes zusammen – so, dass dieser Baum nicht beziehungslos als „imperiales" Symbol erscheint, sondern in Beziehung zu jenem Senfkorn steht, in welchem das Kommende gegen allen Anschein schon vorbereitet ist. Der

„Mensch", der das Senfkorn nahm, enthüllt sich in Mt 13,37 als der Menschensohn, und der „Acker" passt zwar nicht zu einem Gartengewächs, steht aber für die Welt, für den Ort, auf den der Menschensohn sein Wirken ausrichtet, „und der gute Same sind die Söhne des Reiches" (Mt 13,38), jene Menschen, die als Jüngerinnen und Jünger Jesu in der Welt Zeugnis vom Himmelreich ablegen. Die kleine Schar derer, die als Kirche den Repressalien ihrer Umgebung ausgesetzt ist, ist kontrastiert mit dem Baum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen, und zugleich wird diese Kirche zum Zeichen der Hoffnung auf jene beziehungsreiche Welt. Im weiteren Gang seiner Auslegung unterscheidet R. mit Mt 13,43 und unter Verweis auf Paulus (1 Kor 15,24–28) zwischen dem Reich des Menschensohns – es bleibt nicht Ende in sich selbst, ist nicht perfekt und muss es nicht sein – und der Vollendung im Reich Gottes.

In der Auseinandersetzung mit dem Senfkorngleichnis wird exemplarisch deutlich, wie R. arbeitet: Er betreibt detailgenaue Exegese und malt die sich abzeichnenden Linien so aus, dass zugleich theologische Grundzüge aufscheinen. Er zeigt Sorgfalt und Liebe zum einzelnen Mosaikstein und entwirft daraus zugleich eindrucksvolle Bilder – vorgebracht in großer Eigenständigkeit, auch gegen andere wirkmächtige Lehrmeinungen, wenn der Autor die Argumente anders gewichtet als diese.

Die Herausgeber haben dem Exegeten einen Gedenkstein gesetzt, der für sich spricht und sich darum vielseitig lesen lässt: aus dem Blickwinkel derer, die exegetisch „vom Fach" sind, ohnehin, aber auch aus der Perspektive derjenigen, die darin weniger bewandert sind, jedoch in ihrem Leben den Spuren Jesu folgen und sich auf seine Gleichnisse einlassen wollen. Eine zweite Auflage könnte diesen inspirierenden Bd. noch „toppen", wenn darin die in den Anmerkungen unterbreiteten Quellenangaben zu einem (bisher fehlenden) Literaturverzeichnis weiterverarbeitet werden und auch der „Verrohung" des Buchrückens („Rohloff' [sic!]) ein Ende gesetzt wird! K. Kiessling

Mechlinsky, Lutz, *Der „modus proferendi" in Augustins „sermones" ad populum* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge, 1. Reihe: Monographien: Band 23). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2004. 291 S., ISBN 3-506-71784-7.

Ein nicht unbedeutender Teil des von Augustinus auf uns gekommenen Schrifttums besteht aus Predigten. Sie stehen zwar weit weniger im allgemeinen Bewusstsein als seine großen Werke wie die *Confessiones* oder *De civitate Dei* usw., füllen aber, nimmt man zu den sog. *Sermones ad populum* auch die 124 *In Iohannis evangelium tractatus* und die zum größeren Teil ebenfalls im Gottesdienst vorgetragenen *Enarrationes in psalmos* hinzu, mehr als vier der insgesamt 15 Bde. der *Opera omnia* der Maurinerausgabe. Da das 4. Buch von Augustins *De doctrina christiana* bekanntlich aus einer Art Rhetorik für den christlichen Redner, konkret aus Anweisungen besteht, wie das bei der Auslegung der Hl. Schrift Gefundene (*De doctrina christiana*, Bücher I bis III) dem christlichen Publikum vorgetragen werden soll, besteht die Möglichkeit, Augustins Predigtpraxis mit seiner Predigttheorie zu vergleichen. Für zwei Teile seines oben genannten Predigtwerkes, die Traktate zum Johannesevangelium und die *Enarrationes in psalmos*, wurde schon aufgezeigt, dass sich der Bischof von Hippo an die von ihm selbst entwickelte Theorie hält. G. W. Doyle zeigte dies 1975 für die Predigten zum Johannesevangelium (St. Augustine's Tractates on the Gospel of John compared with the rhetorical theory of De doctrina christiana, Chapel Hill), und H. Müller 2001 für die Psalterhomilien (Theory and practice of preaching: Augustine, *Enarrationes in psalmos* and *de doctrina christiana*: StPatr 38, 233–237). Die vorliegende Studie hat nun zum Ziel, die bestehende Forschungslücke zu schließen, d. h. nun auch für die *Sermones ad populum* die Frage zu prüfen, ob sie sich an die eigene, in *De doctrina christiana* entfaltete Theorie halten. Darüber hinaus geht es überhaupt um die Frage der Einschätzung der Form des augustinischen Predigtwerkes. Zwar hatte ein Kenner der antiken Kunstprosa wie Eduard Norden bereits im vorletzten Jhdt. die Ansicht geäußert, dass Augustins Predigten „durch ihre bei aller Einfachheit doch geradezu raffinierte Formgebung überraschen", so gab es doch auch eher kritische Stimmen, die an dem Prediger eine „gewisse Unausgeglichenheit" bemängelten bzw. ihm vorwarfen, „sich von der Fülle der Gedanken und Einfälle" treiben zu lassen (16).

Da die Forschung gegenwärtig 559 der *Sermones ad populum* für echt ansieht, kam für die Durchführung der angedeuteten Fragestellung – wie auch schon für die Predigten zum Johannesevangelium und die Psalterhomilien – nur eine exemplarische Untersuchung ausgesuchter Predigten in Frage. Da sich Schriftpredigten, d. h. solche Predigten, die eine Schriftstelle Vers für Vers auslegen, als weniger geeignet für die Untersuchung erweisen, trifft der Autor eine methodische Beschränkung auf solche Predigten, die „von einer bestimmten *sententia* ausgehen und im Anschluss an diese eine vom Prediger gewählte *quaestio* behandeln" (19). Auch hier gibt es noch einmal die Qual der Wahl. Um „zugleich einen Einblick in wichtige Anliegen der augustinischen Verkündigung zu geben", entscheidet sich der Autor für vier Themenpredigten, „die sich in charakteristischer Weise mit den wichtigsten Gegnern Augustins auseinandersetzen: s. 12 gegen die Manichäer, s. 266 gegen die Donatisten, s. 240 gegen die Heiden, s. 181 gegen die Pelagianer" (19/20).

Für die genannten Predigten bietet nun der Hauptteil der Studie (21–253) jeweils 1) eine Einführung, 2) den Text und die Übersetzung, 3) die exakte Gliederung nach den von Augustinus angewandten rhetorischen Vorgaben, 4) eine Detailkommentierung, 5) Beobachtungen zum *modus proferendi*. Das macht für s. 12 gegen die Manichäer insgesamt fast 70 Seiten aus. Nicht weniger sorgfältig und detailliert ist die Untersuchung der drei anderen Predigten (93–252). Was speziell die *dispositio* angeht, so ermittelt der Autor für s. 12 folgende Redeteile: 1. prooemium, 2. propositio quaestionis, 3. argumentatio, 4. peroratio; für s. 266: 1. prooemium, 2. propositio, 3. narratio, 4. argumentatio, 5. peroratio; für s. 240: 1. prooemium, 2. narratio, 3. reprobatio, 4. conclusio; für s. 181 schließlich: 1. prooemium, 2. narratio, 3. argumentatio, 4. peroratio. Der Schlussteil der Untersuchung (254–260) fasst zunächst die Ergebnisse der vorausgegangenen Analysen jeweils für die einzelnen Predigten zusammen, um dann zu folgendem Gesamtergebnis zu kommen: „In ihrer je unterschiedlichen argumentativen Ausrichtung und Konzeption ließen also alle von uns untersuchten Sermones den Willen zu einer gezielten rhetorischen Formgebung erkennen, einschließlich einer ansprechenden Rhythmisierung der für die *persuasio* besonders bedeutenden Stellen. Eine Unausgeglichenheit der Gedankenführung war nur im Einzelfall zu bemerken. Obwohl alle vier Predigten unüberhörbare Merkmale der Mündlichkeit aufweisen und anscheinend nicht schriftlich vorbereitet wurden, scheint in jedem Fall eine geplante Disposition konsequent umgesetzt zu werden, wobei Augustin durch seine abwechslungsreiche Stilisierung von *prooemium, narratio, argumentatio* und *peroratio* durchaus dem Ideal des christlichen Redners entspricht, das er selbst in doctr. chr. 4 nach beinahe 40 Jahren pastoraler Praxis entworfen hat. Wir dürfen daher die untersuchten Predigten sicher zu denjenigen *sermones ad populum* rechnen, denen Augustinus seinen glänzenden Ruf als Prediger zu verdanken hat" (259/260).

Die Studie ist ein Musterbeispiel dafür, wie gewinnbringend und fruchtbar methodisch überzeugend durchgeführte philologische Untersuchungen für eine eher theologiegeschichtlich arbeitende Patrologie sein können. Dem Autor gebührt aufrichtiger Dank! H.-J. Sieben S. J.

Graf, Friedrich W. (Hg.), *Klassiker der Theologie*. Erster Band: Von Tertullian bis Calvin. Zweiter Band: Von Richard Simon bis Karl Rahner (Becksche Reihe 1630 und 1631). München: Beck 2005. 288 und 320 S., ISBN 3-406-52800-7 und 3-406-52801-5.

1981/3 hatte der Verlag Beck den Doppelbd. „Klassiker der Theologie" unter der Herausgeberschaft von Heinrich Fries und Georg Kretschmar veröffentlicht, offensichtlich mit solchem Erfolg, dass man sich ein Vierteljhdt. später erneut zu einem solchen Doppelbd. entschloss. Als Herausgeber firmiert diesmal statt des ökumenischen Zweigestirns nur ein einziger Münchener evangelischer Theologe. Da die Bde. dieses Mal im Rahmen der „Beckschen Reihe" erscheinen sollten und sich damit der Umfang erheblich verkleinerte, war dem Herausgeber mit der Verminderung von 45 auf bloß 36 „Klassiker" keine leichte und angenehme Aufgabe gestellt.

Werfen wir zunächst einen Blick auf die Kirchenväter, um zu sehen, wer hier weichen musste und wer sich halten konnte: Von den in der alten „Auflage" behandelten werden drei auch in der neuen berücksichtigt: Origenes (Christoph Markschies), Gregor von

Nyssa (Volker Henning Drecoll) und Augustinus (Roland Kany); fünf dagegen wurden gestrichen: Irenäus, Athanasius, Ephräm, Gregor von Nazianz und Cyrill von Alexandrien. Zwei neue kommen hinzu: Marcion und Tertullian, ergibt insgesamt in der neuen „Auflage" fünf Kirchenväter. Über die Hinzufügung von Tertullian kann man nur sehr zufrieden sein, zumal der Artikel aus der Feder von Hans Christof Brennecke ausgezeichnet ist. Zu bedauern ist dagegen die Beisteuerung eines Artikels über Marcion, der, von dem Münchener Exegeten Jörg Frey verfasst, zwar sehr aufschlussreich ist, aber als Ersatz für den gestrichenen wirklichen „Klassiker" der Theologie, Irenäus von Lyon, gerade am Anfang der Reihe der „Klassiker der Theologie", doch völlig deplatziert wirkt. Obwohl Freys Artikel Harnacks Marcion-Bild deutlich relativiert, wirkt er dennoch wie eine verspätete Hommage an den Berliner Theologen, der in der ersten „Auflage" merkwürdigerweise nicht behandelt worden war.

Zwar weist der Herausgeber schon in der Einleitung darauf hin, dass „die ökumenische Emphase im Hintergrund der ersten „Klassiker"-Sammlung ... nicht künstlich wiederbelebt werden" konnte und sollte (10), aber der konfessionelle Aspekt bleibt natürlich bei der Streichliste von Interesse. Folgende katholischen „Klassiker" der ersten „Auflage" fielen der Streichung zum Opfer: Sailer, Möhler, Döllinger, Newman, Teilhard de Chardin und Guardini. Hinzu kommen zwei neue Namen: der Jesuit Joseph Kleutgen in einem sehr informativen und im Urteil ausgewogenen Artikel aus der Feder von Peter Walter, und, wie nicht anders zu erwarten, Karl Rahner, behandelt von Roman A. Siebenrock. Unter den „Protestanten" kam der Rotstift nicht viel weniger zum Zuge. Hier werden folgende „Klassiker" der ersten „Auflage" nicht mehr aufgeführt: Melanchthon, Hooker, Zinzendorf, Semler, Löhe, Ritschl, Bonhoeffer. Neu hinzu kamen hier deutlich mehr als bei den Katholiken, nämlich Wyclif, Johann Gerhard, Spener, Spalding, Wellhausen, Harnack sowie Reinhold und Richard Niebuhr. In der stattlichen Galerie von 16 „protestantischen" Klassikern wirken die fünf „Katholiken" (Bellarmin, Simon, Kleutgen, Loisy und Rahner) doch etwas verloren, zumal zwei von ihnen, Simon und Loisy, noch einmal ein Fall für sich sind.

Verfasst sind die Artikel mit ganz wenigen Ausnahmen (Kurt Flasch, Jahrgang 1930, behandelt Meister Eckhart, und Richard Crouter, Jahrgang 1937, die beiden Niebuhr) von einer jüngeren Generation von Forschern. Die Lektüre der in beiden Sammlungen behandelten „Klassiker" (Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Wilhelm von Ockham, Luther, Calvin, Bellarmin, Simon, Schleiermacher, Kierkegaard, Loisy, Troeltsch, Bultmann, Tillich, Barth) lässt den Leser den Fortschritt der Forschung bzw. den verschiedenen Blickwinkel des Forschers entdecken. Nur bei einem Artikel ist dieser vergleichende Blick nicht möglich, bei Gregorios Palamas, da hier offensichtlich kein neuer Bearbeiter gefunden werden konnte und deshalb der Artikel von Dorothea Wendebourg erneut abgedruckt wurde. Doch der Wiederabdruck dieses Artikels beseitigt nicht den Eindruck einer insgesamt erstaunlichen Vernachlässigung der byzantinischen Theologie. So fehlt z. B. der „Aquinate des Ostens", Johannes von Damaskus, einer der wirklich klassischen Theologen der byzantinischen Kirche. Treffender wäre deswegen vielleicht der Titel „Klassiker der westlichen Theologie", bei welchem Titel man freilich auf Origenes und Gregor von Nyssa hätte verzichten müssen. – Natürlich bedauert der Patrologe die massive Reduzierung des Anteils der Kirchenväter an der Sammlung der „Klassiker". Aber beim Blick über den Zaun der eigenen Disziplin gibt es in den beiden Bdn. doch auch für ihn viel Interessantes zu entdecken. H.-J. Sieben S. J.

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica, I: The oecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787). Curantibus *G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlenberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lambert, J. B. Uphus* (Corpus Christianorum).Turnhout: Brepols Publishers 2006. XIX/373 S., ISBN-13: 978-2-503-52363-7.

Man kann es sich heute nur schwer vorstellen, aber es war so: Als Handbuch zum Nachschlagen der älteren lehramtlichen Texte gab es zu Beginn des letzten Konzils nur den ‚Denzinger' und kein vergleichbares Werk zu den Konzilsquellen! Diese ganz er-

staunliche Lücke erklärt den außerordentlichen Erfolg der von Giuseppe Alberigo 1962 in erster Edition herausgegebenen *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Inzwischen erschienen nicht nur weitere Auflagen (zur dritten von 1973 vgl. unsere Rez. in ThPh 49 [1974] 620f.), sondern auch Editionen zusammen mit modernen Übersetzungen ins Italienische, Englische, Deutsche, Französische und Koreanische. Was hier nun vorliegt, ist der erste Bd. einer Neuauflage dieses wichtigen Quellenwerkes im Rahmen des *Corpus Christianorum*. Sie trägt den neuen Titel *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta,* auf den wir weiter unten noch zu sprechen kommen werden, und ist auf 4 Bde. geplant.

Der erste Bd. umfasst acht Konzilien, d.h. neben den sieben altkirchlichen ökumenischen Synoden von Nicaea I bis Nicaea II der noch ungetrennten Christenheit das Konzil *in Trullo*, das in den früheren Ausgaben noch gefehlt hatte und jetzt nicht mehr mit dem vorausgegangenen konstantinopolitanischen Konzil von 680/1 zusammengezählt, sondern als eigenes *concilium in Trullo* aufgeführt wird. Der zweite Bd. wird außer den mittelalterlichen Generalkonzilien von Lateran I. bis Lateran V., also den Synoden der vom Osten getrennten abendländischen Kirche, die beiden gegensätzlichen, heute eher als eine einzige Synode gesehenen Konzilien von Konstantinopel von 869/870 und 879/880 und mit den Synoden von Pisa (1409), Pavia-Siena (1423) und Basel nach der Auflösung durch den Papst auch Konzilien enthalten, die nicht auf der Liste der von der römischen Kirche anerkannten ökumenischen Konzilien stehen. Der dritte Bd. soll die drei „römischen Konzilien" der jetzt auch von der protestantischen Christenheit getrennten Kirche beinhalten, der vierte schließlich außer einer Geschichte der Konzilien und einer Bibliographie die verschiedensten Indices zu den vorausgegangenen Bdn.

Werfen wir jetzt einen Blick auf den hier vorliegenden ersten Bd.! Als verantwortliche Bearbeiter der zusammen mit der Synode *in Trullo* insgesamt acht altkirchlichen Synoden konnten folgende Spezialisten gewonnen werden: für das erste Nicaenum *G. Alberigo*, für das erste Constantinopolitanum *A. M. Ritter*, für das Ephesinum *L. Abramowski*, für das Chalcedonense *E. Mühlenberg*, für das zweite Constantinopolitanum *P. Conte*, für das dritte Constantinopolitanum *H.-G. Thümmel*, für das Trullanum *G. Nedungatt* und *S. Agrestini*, und für das zweite Nicaenum *E. Lamberz* und *J. B. Uphus*. Aus der Feder der hier genannten Bearbeiter stammen auch die jeweiligen Einführungen, die, was die Länge angeht, sehr verschieden ausgefallen sind. Während z.B. H.-G. Thümmel für die Einführung in das dritte Constantinopolitanum mit gerade einmal etwas mehr als einer Seite auskommt, wird in das erste Constantinopolitanum durch A. M. Ritter auf 18 Seiten eingeführt. Die zum Abdruck kommenden Texte selber stammen aus den neuesten, z.T. von den Bearbeitern selbst herausgegebenen kritischen Editionen bzw. im Falle von E. Lamberz, der derzeitig an der Herausgabe des zweiten Nicaenums arbeitet, sogar aus Handschriften.

Im Vergleich zur Ausgabe von 1973 sind folgende Änderungen in der Auswahl der Texte anzumerken: Während die Textauswahl für das erste Nicaenum und das erste Constantinopolitanum praktisch die gleiche geblieben ist, gibt es für das Ephesinum und das Chalcedonense leichte Änderungen. Beim Konzil von Ephesus ist die *Sententia synodi orientalium* an die Stelle der *Synodi epistula generalis de orientalibus episcopis* getreten, beim Chalcedonense entfallen die Kanones 29–30 mit der Begründung, dass sie sich nicht in der lateinischen Version der Kanones des Chalcedonense befinden (123). Beim zweiten Constantinopolitanum findet sich ein wichtiger Passus jetzt auch auf Griechisch (175). Das dritte Constantinopolitanum ist nur am Anfang ganz leicht verändert. Völlig neu sind, wie schon gesagt, die Kanones des Trullanums (219–293). Beim zweiten Nicaenum schließlich fehlen die sowohl in den Akten als auch in den kanonistischen Sammlungen sonst abgedruckten Anathematismen mit der Begründung, dieselben stellten lediglich Akklamationen dar und seien kein Teil der Konzilsdekrete (vgl. 299, Anm. 12).

Von höchstem Interesse für den Benutzer ist natürlich die Einleitung aus der Feder des Hauptherausgebers, Giuseppe Alberigo, gibt sie doch Aufschluss über die nähere Konzeption des gesamten Werkes. Nach einem Rückblick auf die vorausgegangenen Ausgaben geht der Genannte näher sowohl auf die Auswahl der Konzilien selber als

auch auf die Auswahl der jeweiligen Texte ein. Was zunächst die Auswahl der berücksichtigten Konzilien angeht, so erfahren wir: „The present edition, as its title indicates, containes not only the texts from those councils formaly accepted as ecumenical by the great christian traditions, but also the texts of the decicions of the principal ‚general' councils, regarded as such because of the authority of their decisions, received by many churches, or because they are so regarded by the Roman tradition" (VIII–IX). Die Sammlung enthält also neben den von ‚großen' christlichen Kirchen in aller Form als ökumenisch rezipierten Konzilien – diese Konzilien stellen natürlich nur in einer sehr idealisierenden Sicht Konzilien der vereinten Christenheit dar, denn weite Teile der östlichen Christenheit erkannten mehrere dieser sog. ökumenischen Konzilien ja bekanntlich nicht an – auch Texte wichtiger ‚Generalsynoden' der abendländischen Kirche. Kriterien für die Aufnahme in diese letztere Kategorie von Konzilien ist einerseits das Gewicht ihrer Entscheidungen, andererseits ihre Rezeption durch ‚viele Kirchen' bzw. die römische Kirche. Die Auswahl dieser zweiten Kategorie von Konzilien ist, so muss man diesen Text wohl verstehen, nicht mehr ausschließlich bestimmt von der Tradition der römisch-katholischen Kirche, konkret durch die etwa seit Bellarmin geltende Liste der ökumenischen Konzilien, sondern, wenn man so sagen kann, vom Gewicht, das diesen Versammlungen nach Einschätzung ‚vieler' christlichen Kirchen, natürlich auch der römischen, zukommt.

Vor welchen Problemen man steht, sobald man die traditionelle Bellarmin-Liste nicht mehr zum ersten Maßstab für die Aufnahme der Konzilien macht, berichtet der Herausgeber im Folgenden. Unter der historischen Rücksicht ihrer Bedeutung gibt es z. B. nicht wenige mittelalterliche Generalsynoden, die ihre Kandidatur für die Aufnahme in die Sammlung anmelden. Nicht nur Toledo III (589), Frankfurt (794), Rheims (1049), Florenz (1055), sondern auch die Laterankonzilien von 1075 und 1078, Clermont (1095), Bari (1098), Guastalla (1106), Troyes (1107), Rheims (1119) usw. Man könnte nicht nur diese vom Herausgeber selbst aufgestellte Liste weiterer ‚wichtiger' mittelalterlicher Generalsynoden beliebig erweitern, sondern es stellt sich natürlich auch die Frage, warum bedeutende Kirchenversammlungen der Ostkirche nach der Trennung von der Westkirche, und Synoden der verschiedenen protestantischen Denominationen nicht ebenfalls in die Sammlung aufgenommen wurden, wenn nach der Maßgabe des historischen Gewichtes und der Rezeption durch ‚viele Kirchen' verfahren wird und die römische Liste der ökumenischen Konzilien nicht mehr das entscheidende Kriterium ist.

Man wüsste gerne, mit welchen wissenschaftlichen, d. h. historisch überzeugenden Argumenten solche Kandidaten, wie angedeutet, von der Liste der in diese Edition aufzunehmenden Konzilien gestrichen wurden. Die Auskunft des Herausgebers, dass die Mehrheit der beteiligten Forscher gegen ihre Aufnahme war, ist ja ein bloßes Autoritätsargument und schreit nach rationaler Begründung. Man wüsste andererseits gern, mit welchen Argumenten die Mehrheit der zu Rate gezogenen Forscher in der Frage der Auswahl der Konzilien nun doch *grosso modo* bei der traditionellen Bellarmin-Liste blieb. So, wie die Sammlung jetzt vorliegt, erweckt sie jedenfalls einen etwas zwiespältigen Eindruck; denn sie scheint auf halbem Wege stehen geblieben zu sein, das heißt immer noch mehr an die römische Kirche gebunden zu sein, als man es nach der Formulierung der oben genannten Aufnahmekriterien eigentlich erwartet hätte.

Zweitens, welche Texte aus der Menge der zu den einzelnen Konzilien überlieferten zum Abdruck kommen sollte, so berichtet der Herausgeber weiter, stellte natürlich auch ein Problem dar. Denn der Begriff ‚Konzilsdekrete' als solcher hilft hier ja nicht weiter, um die konkrete Auswahl der Texte zu bestimmen; denn er wird, historisch gesehen, höchstens ausnahmsweise auf die Sorte von Texten angewandt, die in die Sammlung aufgenommen werden sollten. Der Terminus führt nicht weiter, aber die gemeinte Sache tut es. Es geht in der Sammlung ja um die zentralen Texte der betreffenden Konzilien, es geht um die Entscheidungen, die sie gefällt haben. Welche empirisch erhebbaren Entscheidungen aus der Menge der auf einem Konzil stattfindenden Entscheidungen sind gemeint? Der Herausgeber präzisiert: „... only those decisions approved *conciliariter* by the individual councils shoud be regarded as ‚council decisions'. This basic criterion for deciding on the publications of texts was the most rigorous possible – the edition would give all the conciliar decisions and only the conciliar decisions" (IX). Das ist auf den ers-

ten Blick klar, freilich nur auf den ersten. Verständlicherweise geht der Herausgeber in diesem Zusammenhang nämlich nicht auf die höchst schwierige Frage ein, was denn wirklich als ein *conciliariter* abgefasster Beschluss eines ‚ökumenischen' Konzils zu gelten hat. Gehört dazu, ja oder nein, der Konsens, die Zustimmung des ‚ersten Sitzes'? Gibt es wirklich gültige Konzilsentscheidung ohne oder gegen den Papst? Wir sind mit dieser simplen Frage, wie denn die Formel „decisions approved *conciliariter*" zu verstehen sei, mitten in den endlosen und nie wirklich beendeten Auseinandersetzungen des 15. Jhdts. um die Autorität der Konzilien und ihr Verhältnis zum Papst, und ich sehe eigentlich nicht, wie sie rein historisch zu lösen sind.

Vergleicht man die Einleitung der vorliegenden Ausgabe mit derjenigen der vorausgegangenen, so fällt auf, dass der Herausgeber seine dortigen Ausführungen über den Begriff der Ökumenizität der Konzilien nicht wieder aufgegriffen hat. Er wies damals darauf hin, dass die im Geiste des Ökumenismus unternommenen Untersuchungen zu diesem Begriff die Tendenz hätten, verschiedene Grade der Ökumenizität zu unterscheiden (*propensio quaedam monstrare ad singulorum conciliorum oecumenicitatem per gradus disponendam ac quasi distinguendam,* COD 1973, XVII). Die vorliegende Sammlung unterscheidet, wenn wir recht sehen, nicht (mehr) zwischen verschiedenen Graden der Ökumenizität, sondern zwischen verschiedenen Kategorien von Konzilien, erstens von der ungetrennten Christenheit rezipierte wirklich ökumenische Konzilien, zweitens ‚wichtige' sonstige Konzilien, die mehr oder weniger von den verschiedenen christlichen Kirchen bzw. Konfessionen anerkannt werden. Diese neue Unterscheidung von nur zwei Arten von Konzilien im angedeuteten Sinn kommt im neuen Titel der Sammlung treffend zum Ausdruck: *conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta.*

Mit der vorliegenden Ausgabe wird dem theologisch versierten Historiker ein ausgezeichnetes Arbeitsinstrument an die Hand gegeben; der theologisch weniger beschlagene Benutzer darf sich durch den Gesamttitel und die Binnenüberschriften jedoch nicht täuschen lassen: Was hier als ökumenische Konzilien bezeichnet wird, sind nicht die von der katholischen Kirche seit über 400 Jahren, sondern die vom *Istituto per le scienze religiose* (Bologna) seit neuestem als ökumenisch anerkannten Kirchenversammlungen.

H.-J. Sieben S. J.

Friedlein, Roger, *Der Dialog bei Ramon Llull.* Literarische Gestaltung als apologetische Strategie (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie; Band 318). Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2004. VIII/348 S./Ill., ISBN 3-484-52318-2.

Zeitgenössische Theologie ist am Dialog interessiert, am Dialog zwischen den Kirchen, unter den Religionen, innerhalb verschiedener Ebenen der eigenen Kirche, am Dialog auf unterschiedlichsten Feldern. Ohne Dialog kommt Theologie heute nicht aus. Umso wichtiger ist es, dass Dialogkonzepte in der Theologie reflektiert werden. Es mag am Duktus der Zeit und an der modernen Auffassung von Wissenschaftlichkeit liegen, dass bei Publikationen die Gattung des Dialogs nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Theologie schon seit längerem der Abhandlung gewichen und dadurch die weite, in Schriftform gegossene christliche Dialogtradition zum Erliegen gekommen ist. Als umso nötiger erweist sich deshalb die *theoretische* Auseinandersetzung mit dem Dialog, zu welcher auch der interdisziplinäre Blick auf Dialogtheorien der Kommunikations- oder Literaturwissenschaft verhelfen kann.

Besonders gewinnbringend ist dieser Blick über den binnentheologischen Referenzrahmen hinaus, wenn, wie im Fall des Dialogs bei Ramon Llull, der Gegenstand, den die Literaturwissenschaft untersucht, ein genuin theologischer ist. Die Dialoge Ramon Llulls (1232–1316) stehen weder ausschließlich noch vornehmlich im Gefolge Platons und der antiken Diatribe, sondern wissen sich vor allem der spätantiken christlichen Tradition und den literarischen eher als den historischen Religionsgesprächen des mittelalterlichen Umfelds Llulls verpflichtet. Llull pflegte zudem beide Gattungen und verfasste Dialoge und Traktate.

Die vom Fachbereich Philosophie und Geisteswissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommene Untersuchung des Katalanisten Roger Friedlein (= F.) *Der Dialog bei Ramon Llull* ist insofern ein besonderer Glücksfall, als sie diese

theologische Dialogtradition explizit aufgreift und Llulls Dialogkonzept auch vor dem Hintergrund von Schriften wie dem *Octavius* eines Minucius Felix oder der *Consolatio Philosophiae* eines Boethius entwickelt. Durch ihr bewusstes Ausgehen von frühchristlichen Dialogtraditionen, christlicher Apologetik und mittelalterlichem Religionsdialog kann die Studie zu einer gegenseitigen Befruchtung der beiden Disziplinen, Theologie und Philologie, beitragen. Überschriften wie „Wahrheit zwischen Offenbarung und Ars lulliana" (97), „Tröstungsdialoge in boethianischer Tradition" (166) oder „Ira im Desconhort: Das moralische Ich" (189) dürfen als Indizien für die theologische Einschlägigkeit der Themenstellung gelten. Es geht deshalb im Folgenden nicht so sehr um eine umfassende Würdigung von F.s Untersuchung, sondern darum zu zeigen, was ihre Lektüre für theologische Leser so interessant macht.

Llull hat in seinem Leben gut zwei Dutzend Dialoge in den Sprachen Katalanisch und Latein verfasst. Sie verteilen sich über alle Perioden seines Schaffens, denn Llull hat sein Interesse am Dialog stets beibehalten. Angesichts dieser Vielzahl Llullscher Dialoge spezifiziert F. sein Untersuchungsziel als ein dreifaches: Er will einen Beitrag leisten zur Etablierung des Llullschen Dialogkorpus, und in der Tat stellt F.s systematischer Überblick über die in Frage kommenden 26 Texte Llulls (259–286) ein willkommenes Hilfsmittel dar, welches nicht nur Llull-unkundigen Lesern die Einordnung der in der Studie untersuchten Dialoge erleichtert und einen schnellen Zugriff auf das gesamte Dialogkorpus Llulls erlaubt. Als zweite Teilaufgabe widmet sich F. der Beantwortung der Frage, „worin der Zuwachs besteht, den die Einführung dieser darstellerischen und […] auch literarischen Dimension für mittelalterliche argumentative Texte bedeutet" (57). Sein drittes Ziel ist, mögliche Traditionszusammenhänge für das Zusammenwirken von Figuren, Aussagen und Situationskontext zu eruieren. In diesem Zusammenhang legt er großen Wert darauf, Llulls Werk mit Rücksicht auf dessen „Sitz im Leben" zu untersuchen. „Aus einem katalanischen und okzitanischen Lebenszusammenhang heraus, weitgehend außerhalb der Universität und laikal, verspricht sich Llull, durch seine propagandistischen Anstrengungen zugunsten und mit Hilfe der *Ars lulliana* (Llulls theoretischer Grundlagentraktat) Einfluß auf die Gelehrten und Fürsten im Machtbereich der Krone von Aragon, in Frankreich und in Italien zu nehmen, um damit sein wesentliches Anliegen, die Einheit des Glaubens und der Kirche sowie insbesondere die Mission der Muslime, zu befördern" (36).

Vorherrschend in Llulls dialogischem Werk waren nämlich, will man sich moderner Terminologie bedienen, vor allem der ökumenische und der interreligiöse Dialog. Diese Feststellung nimmt F. unter anderem zum Anlass, eine potentiell damit verbundene Engführung des Dialogbegriffs zu problematisieren und gerade dessen theologische Verwendung näher zu beleuchten, um Llulls Dialoge darin einzuordnen: „In theologischen Zusammenhängen wird nach Jauß der Dialogbegriff auf die Kommunikation zwischen Gott und dem Menschen angewendet, aber auch auf die sprachliche Interaktion unter den Gläubigen, mit Nichtgläubigen sowie insbesondere zwischen priesterlichem Lehrer und Schüler. […] Die Problematik, daß die hermeneutische und die theologische Begriffsverwendung von Dialog […] auf völlig differente Ebenen von Kommunikation zielen, wird kaum durch eine terminologische Auffächerung eingeholt werden können. […] Zunächst ist aber auffällig, daß in bezug auf Llull der Dialogbegriff überwiegend seitens der Theologie und dort zur Beschreibung von Llulls Verhältnis zu anderen Religionen benutzt wird" (47).

Auf dieser Grundlage analysiert F. mehrere Werke Llulls, die ganz unterschiedliche Umsetzungen der Gattung Dialog darstellen: Der *Llibre del gentil e dels tres savis* (Das Buch vom Heiden und den drei Weisen), mit dem er beginnt, ist der wohl bekannteste Dialog Llulls (59–98). Er dient F. als Beispiel für eine „disputació", die er als geregelte Auseinandersetzung zwischen jeweils zwei Gesprächspartnern definiert. Drei „Weise", die Vertreter der drei monotheistischen Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam, legen der Reihe nach einem „Heiden", einem philosophisch sehr gebildeten Fremden, der allerdings noch nie etwas von Gott gehört hat, die Glaubenslehren ihrer Religionen dar, nachdem sie ihn zuvor gemeinsam mit „notwendigen Vernunftargumenten" von der Existenz Gottes und der Auferstehung überzeugt haben. „Ziel der Untersuchung ist es dabei, die im *L. del gentil* genannten Bedingungen für das Zustandekommen

eines friedlichen geistigen Austauschs zwischen den Religionen zu benennen" (51). Das Verhältnis dieses Werkes zu realen historischen Religionsdisputationen und Missionsinitiativen bewertet F. dagegen als nicht so eng, da das *Buch vom Heiden* gerade von konkreten Situationen zu abstrahieren suche (60f.). Ganz anders sei die Situation jedoch für den *Liber Tartari*, in dem sich Llull vor allem der Trinitätsfrage zuwendet (99–138). Den historischen Kontext dieses Dialogs bildet die zu Llulls Zeiten hoch aktuelle Thematik der Mongolenmission. Llulls Ziel war, dass sich der Mongolenkönig und damit sein gesamtes Volk dem Christentum, nicht dem Islam zuwenden sollten. Llull ist sich der Bedrohung für die christliche Welt bewusst und spielt im Titel mit dem Gleichklang von „Tatare" und „Tartarus". Unter der Überschrift „Der Autor als Figur" befasst sich F. danach mit zwei Dialogen, dem *Desconhort* (148–151 und 180–204) und der *Consolatio Venetorum* (151–180). Eine Textedition des letztgenannten Werkes findet sich am Ende der Studie (287–312). Ein Vergleich der *Consolatio Venetorum* mit der *Consolatio Philosophiae* des Boethius (168f.) rundet die Untersuchung gerade für theologische Leser auf ideale Weise ab. Die *Oracions i contemplacions de l'enteniment* (Gebete und Betrachtungen des Verstandes) untersucht F. im Horizont der christlichen Soliloquientradition nach Augustinus (205–221), wobei er streng zwischen Dialogen und Soliloquien unterscheidet und nur ‚Soliloquien" mit mehr als einem Sprecher in seine Untersuchung einbezieht (211). Mit dieser paradoxen Formulierung meint er die Aufspaltung in mehrere Sprecherpositionen, „die als Ausgliederungen eines Ich ausgewiesen sind" (212). Die *Disputatio Fidei et Intellectus* dient ihm schließlich als Beispiel für Gesprächskohärenz, aber auch für die Regelhaftigkeit der Dialogdynamik, die Llull eine Dialogproduktion im großen Stil erlaubt habe (223–242). Angesichts der 26 Dialoge und über 250 Werke Llulls hat dieses Argument einiges für sich.

F.s Untersuchung gipfelt in Kap. VII „Der Llullsche Dialog als Modell" (243–258), welches die erarbeiteten Kennzeichen Llullscher Dialoge auflistet und einen Ausblick auf den Stellenwert des Dialogs im iberoromanischen Lullismus des Mittelalters bietet. Die Reflexion auf Llulls Dialogkonzept lässt F. zunächst danach fragen, warum sich Llull überhaupt des Dialogs als literarischer Form bedient. Seine Antwort lautet: „Die Gespräche bringen verzweifelt nach der Wahrheit suchende Figuren auf den richtigen Weg und stellen den Einklang mit dem für sie vorgesehenen Platz in der Schöpfung her" (245). In seinen „disputacions", seinen Religionsdialogen, vertritt Llull die Überlegenheit der römisch-katholischen Position gegenüber anderen Religionen und Konfessionen. Dies lokalisiert den Llullschen Dialog theologisch zwischen Absolutheitsanspruch und Interreligiosität. Seine vornehmliche Funktion sei nach F. die Apologetik, die in enger Verbindung zum Dialog stehe. „Der Dialog wird also genutzt, um eine unitäre apologetische Position – wie im *L. del gentil* – aus der vorgeblichen Gleichberechtigung der Sprecher herauszupräparieren oder sie – wie im *L. Tartari* – wirkmächtiger zu vermitteln" (247). F.s Untersuchung der Dialoge Llulls erfolgt implizit vor dem Hintergrund des Traktats, weil „der Traktat die am nächsten verwandte Textsorte und damit das notwendige Gegenstück für einen Vergleich bildet" (57). Dies gelte hauptsächlich aufgrund seines argumentativen Charakters. Für das Buch vom Heiden kommt F. beispielsweise zu dem Ergebnis: „Der *L. del gentil* realisiert somit eine der interessantesten Optionen, die der Dialog als Gattung bietet. Kontext und Figurenrede sind aufeinander bezogen und ohne Bedeutungsveränderung des Gesamttextes nicht dissoziierbar, mithin eine Komplexität, wie sie die konkurrierende Gattung des Traktats nicht erreichen kann" (97). Zudem erlaube Llull auch beim Dialog keine Relativierung der Wahrheit (248). Deshalb setze er ihn zur Vermittlung wissenschaftlicher Erkenntnisse ein, für die er ja den Anspruch erhebe, „eine metaphysisch verankerte Methode der Wahrheitsfindung zu bieten" (40). Im Unterschied zur Behandlung der Wahrheitsfrage im modernen interreligiösen Dialog sei Llulls Stoßrichtung nie „die Frage nach einer Vielheit von Wahrheit [...], sondern vielmehr der Status der einen Glaubenswahrheit als Vernunftwahrheit – eine Kongruenz, die in der gesamten Llullschen Textproduktion programmatisch bleibt. Die eine Wahrheit wird auf rationaler Grundlage mit Hilfe der als apriorisch richtig gesetzten *Ars lulliana* gesucht, wobei sich das Erkennen dieser Wahrheit als Akt der göttlichen Gnade und Erleuchtung gestaltet" (97f.). Denn christliche Offenbarungswahrheit und rational erkannte Wahrheit widersprechen einander keineswegs. „Sie stehen in

einem Komplementaritätsverhältnis" (98) und bilden gemeinsam als *via vera* den Gegensatz zu *error*. Gerade zum Kap. „Wahrheit zwischen Offenbarung und Ars lulliana" hätte sich der theologische Leser etwas mehr erhofft. Auf nur eineinhalb Seiten ist dieses spannende Thema ausgesprochen knapp abgehandelt. Allerdings handelt es sich ja auch um kein theologisches Buch. Aus demselben Grund sollte dem Autor auch eine gewisse Unsicherheit in der theologischen Terminologie des Christentums (in der des Islam ist er dagegen sehr versiert) nachgesehen werden, wenn er z. B. von „der Empfängnis Marias durch den Heiligen Geist" (85) oder einer „Indexierung" Llulls (98) spricht. Ähnliche Beispiele finden sich auf den Seiten 65 und 91.

Insgesamt hat F. jedoch philologisch äußerst sorgfältig gearbeitet und seine Fragestellungen nicht bloß anhand der Vorgaben seiner Disziplin, sondern anhand der Erfordernisse seines Untersuchungsgegenstands entwickelt. Sein Buch regt nicht nur zur Lektüre seiner selbst, sondern auch zum Lesen der Llullschen Dialoge an. A. C. Mayer

Sesboüé, Bernard, *Yves de Montcheuil (1900–1944).* Précurseur en théologie (Cogitatio fidei; Band 255). Paris: Les Éditions du Cerf 2006. 429 S., ISBN 2-204-08168-X.

Wer wie der Rez. die Gelegenheit hatte, in den frühen 60er-Jahren in einem Haus der französischen Jesuiten seinen theologischen Studien zu obliegen, der begegnete hin und wieder dem Namen Yves de Montcheuil. Auf Nachfrage konnte er von Mitbrüdern erfahren, der Genannte sei eine der großen Hoffnungen der französischen Theologie gewesen, die brillant begonnene theologische Karriere sei aber 1944 abrupt zu Ende gegangen, da der Pater, damals Dozent am Institut Catholique von Paris, wegen seiner Verbindung mit der Résistance, im Maquis des Vercors von den Deutschen erschossen wurde. Auch bei der näheren Beschäftigung mit Henri de Lubac stieß man später unvermeidlich auf den Namen Montcheuil, denn beide waren nicht nur eng befreundet, sondern verfolgten auch völlig identische theologische Ziele. Aber solche mehr oder weniger zufällige Begegnungen genügen nicht, um den Namen Montcheuil auf Dauer dem Vergessen zu entreißen, und so ist es verständlich, dass das alte Lexikon für Theologie und Kirche ihm keine Notiz gewidmet hat. Umso mehr ist die jetzt hier vorliegende Monographie zu begrüßen. Sie stammt aus der Feder des bekannten französischen Patrologen, Theologen und Ökumenikers Bernard Sesboüé, der alle nur denkbaren Voraussetzungen mitbringt, um diesem großen Theologen die längst geschuldete Würdigung zuteilwerden zu lassen. Pater Sesboüé hatte in den verschiedenen Archiven Zugang zu allen vorhandenen Quellen. Zudem lebte der Autor viele Jahre zusammen im selben Haus mit dem Hauptzeugen für Leben und Werk de Montcheuils, mit Henri de Lubac.

Ziel der vorliegenden Monographie ist nicht nur, den fast Vergessenen wieder in Erinnerung zu bringen, sondern den in der Krise um *Humani generis* zusammen mit seinen damaligen Mitstreitern Lubac, Daniélou usw. Verfemten zu rehabilitieren. Denn die Rehabilitierung, die den Mitstreitern durch das Zweite Vatikanische Konzil zuteil wurde, blieb Montcheuil in gewissen Kreisen bis heute versagt. Der Untertitel „précurseur en théologie" bringt dabei exakt auf den Punkt, wie man Montcheuils Theologie am treffendsten auf einen Nenner bringen kann: Der Jesuit war ‚précurseur', Vorläufer des durch das Zweite Vatikanum bewerkstelligten Paradigmenwechsels der Theologie. Die vorliegende Monographie liefert hierfür durch minutiöse Analysen der Schriften des Theologen den überzeugenden Beweis. Es sind vor allem die Kap. VI bis X, die näher auf die für die damalige Theologie radikal neuen Ideen Montcheuils eingehen, sowohl in der Christologie und der Erlösungslehre, der Sakramenten- und speziell der Eucharistielehre, als auch in der Lehre von der Kirche und ihren Beziehungen zur Welt. Kap. IX und X sind treffend überschrieben „Des ‚Aspects de l'Eglise' (Titel eines der posthum veröffentlichten Montcheuilschen Werke) à ‚Lumen gentium'" und „‚L'église et le monde actuel' (Titel eines weiteren posthum veröffentlichten Werkes): des semences pour ‚Gaudium et spes'". Zur „aktuellen Welt" unter der deutschen Besatzung gehörte der auch in Frankreich wütende Antisemitismus. Es ist ein Ruhmesblatt für die französische Gesellschaft Jesu, dass nicht nur Montcheuil, sondern auch andere Jesuiten wie Henri de Lubac, Pierre Chaillet, Gaston Fessard sich entschieden gegen den offiziellen

Antisemitismus ausgesprochen und sich in dieser Angelegenheit auch an die kirchlichen Behörden gewandt haben. Ein im Rahmen von „L'Eglise et le monde actuel" von Montcheuil verfasster Text über das Mysterium Israels antizipiert wiederum auf seine Weise Aussagen des Zweiten Vatikanums. Angesichts der von den Behörden ergriffenen Maßnahmen gegen die französischen Juden gilt nach Montcheuil: „En tout cas, un français qui, en face d'un compatriote juif souffrant de la situation actuelle, resterait impassible, ne serait pas chrétien" (309).

Die Kap. I–V befassen sich mit dem Werdegang des Theologen, den damals üblichen Abschnitten der Ausbildungin der Gesellschaft Jesu (Noviziat, Philosophie, ‚Interstiz' [= Praktikum meist in einem Kolleg der Gesellschaft Jesu], Theologie), seinem Doktorat in Rom über Malebranche und den ersten römischen Verdächtigungen, seiner kurzen Lehrtätigkeit am Institut Catholique in Paris (statt wie zunächst vorgesehem an der ordenseigenen Hochschule Fourvière in Lyon), seiner intensiven Beschäftigung mit Augustinus („un Augustinien de cœur") und seinen ersten größeren Veröffentlichungen über Blondel, der damals nicht nur auf Montcheuil, sondern einen ganzen Kreis von jungen Jesuiten starken Einfluss ausübte. Diese Kap. über den Werdegang des Theologen, seinen Freundeskreis in diesen Jahren der Ausbildung, gewähren aufgrund der hier vorliegenden und vom Verf. sorgfältig ausgewerteten Quellen einen einzigartigen Einblick nicht nur in einen wichtigen Abschnitt der Geschichte der französischen Jesuiten, sondern wegen der ungewöhnlichen Zahl außergewöhnlich begabter Mitbrüder dieser Jahre auch der französischen Theologie überhaupt. Das abschließende Kap. XI steht unter der treffenden Überschrift „Le maître spirituel entré en résistence spirituelle".

Besonders zu begrüßen sind die dem Bd. beigegebenen *Inedita* Montcheuils: 1) ein „Grâce et liberté" überschriebener Vortrag, 2) ein maschinengeschriebener Text mit der Überschrift „Le désir naturel de Dieu", 3) ein längerer Text über „La dialectique de l'Action" (Blondel), 4) ein Text aus seiner Vorlesung am Institut Catholique in Paris im Rahmen des Traktates „De verbo incarnato" über den theologischen Begriff der *satisfactio*, 5) ein „Présense réelle" überschriebener Text, den Montcheuil als Student verfasst hatte und der schließlich nach Rom gelangte und P. Réginald Garrigou-Lagrange OP mitveranlasst hat zu seinem berühmt-berüchtigten Artikel im *Angelicum* (1946) „La nouvelle théologie où va-t-elle?". Alle hier zitierten Texte werden vom Autor sorgfältig analysiert und für das Gesamtporträt der Theologie Montcheuils ausgewertet.

Man weiß nicht, was man an dieser Theologengestalt mehr bewundern soll: die z.T. bis in die Wortwahl antizipierte Theologie des Zweiten Vatikanum oder das Leben, das gerade durch seinen gewaltsamen Abbruch wie aus einem Guss mit seinem Denken besteht. Jeder, der sich für die Vorgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere mit der Krise um *Humani generis* interessiert, kommt in dieser Veröffentlichung auf seine Kosten. Einen besonderen Hinweis verdienen jedoch gerade die drei einleitenden Kap., geben sie doch einen sonst nicht leicht zu findenden Einblick in das Innenleben der an theologischen Begabungen außerordentlich reichen Gesellschaft Jesu dieser Jahre zwischen den beiden Weltkriegen. H.-J. Sieben S. J.

Padberg, Lutz E. von, *Christianisierung im Mittelalter.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft/Konrad Theiss Verlag GmbH 2006. 176 S./Ill., ISBN 3-8062-2006-9.

„Die Entstehung eines christlichen Europa": So könnnte man den Inhalt dieses Buches umschreiben, das neun Jhdte. umspannt und von der Bekehrung des Frankenherrschers Chlodwig bis zur Christianisierung der Litauer am Ende des 14. Jhdts. reicht. Es ist eine Darstellung, die sowohl der Lektüre von Fachhistorikern wie interessierter Laien empfohlen werden kann, aus der Feder eines ausgewiesenen Fachmanns für die frühmittelalterliche Missionsgeschichte, auf dem Stand der neuesten wissenschaftlichen Forschung, dazu jedoch flott und einfach, nicht selten auch mit einem Schuss Humor geschrieben (z.B. zu Gallus, der drei Alamannen traf, die, wenngleich schon Christen, aus einem Bierhumpen „Wotansminne" tranken und ihnen diesen umstürzte: „Er war wahrhaftig ein tapferer Mann, der es wagte, Deutschen ihr Bier auszuschütten. Ob die Trinker dann brave Christen geworden sind, ist nicht überliefert": 44). Vor allem ist das

Buch reich illlustriert durch Buchmalerei, Darstellung archäologischer Funde, Fotos von Kirchen wie auch heidnischer Kultstätten und nicht zuletzt durch Karten. Zeitgenössische Quellen werden immer wieder ausgiebig zitiert; der Gebrauch von Fußnoten beschränkt sich auf sie, ansonsten finden sich nur die wichtigsten Literaturhinweise zu den einzelnen Kap. am Schluss (169–171).

Inhaltlich sei besonders auf einige Aspekte hingewiesen, die für die übliche Darstellung im deutschen kirchengeschichtlichen Unterricht nicht selbstverständlich sind. Dies ist einmal die breite Berücksichtigung nicht allein des mittel- und westeuropäischen Raumes und damit der Zeit bis zu Karl dem Großen, sondern auch der Missionierung der skandinavischen, slawischen und baltischen Völker. Es ist weiter die Hervorhebung der archäologischen Zeugnisse, von denen besonders auf die Konkurrenz zweier kirchlicher Richtungen im süddeutschen Raum um 700 (mediterran-südliche Goldblattkreuz-Bestattung und fränkische Kirchenbestattung: 46f.) und auf die Runensteine als Zeugen des heidnisch-christlichen Übergangs im Schweden des 11. Jhdts. (113–115) hingewiesen sein mag. Das dramatische Hin und Her, die nicht selten synkretistischen Übergänge, aber auch der harte und andauernde Widerstand gegen das Christentum, besonders bei den Elbslawen (148–152), finden gebührende Würdigung. Das persönliche Profil einzelner Missionare, soweit es aus den Quellen kenntlich ist, tritt ebenso hervor wie das Bemühen vieler von ihnen um friedliche Glaubensverbreitung wie bei Ludger (80–82), aber auch Alkuin (84–86); und doch konnten sie sich auch der Eigengesetzlichkeit machtpolitischer Gegebenheiten ebensowenig entziehen wie die in anderer Hinsicht „unkonventionellen" Missionsmethoden Ansgars (91–98) oder Konstantins und Methods im Großmährischen Reich (121–127). Denn entscheidender Faktor der Missionierung war letztlich die Politik: zwar nur in Ausnahmefällen (klassisches Beispiel: die Zwangsmissionierung der Sachsen unter Karl dem Großen) die Fremdunterwerfung, weitaus häufiger jedoch der Wille, nicht unterworfen zu werden, positiv: ein gleichberechtigtes Mitglied in der „Familie der Könige" zu werden und sich die Möglichkeiten der kirchlichen Organisation und der weiträumigen Kontakte, die das Christentum bot, für die eigene Herrschaft zu nutzen. Zwischen diesen „politischen" Erwägungen und religiöser „Überzeugung" bestand nicht unbedingt ein Widerspruch; denn sie gehörten in das breite Feld des Erweises des Christengottes als des „stärkeren" Gottes. Generell gewichtet der Autor diese Motive sehr stark, so, wenn er vermutet, dass bei König Aethelbert von Kent, dessen Gattin Bertha aus Gallien bereits eine christliche Gemeinde um sich hatte, das Motiv, dem einseitig fränkischen Sog zu entkommen, eine Rolle gespielt habe, weshalb er sich wohl von sich aus an Papst Gregor gewandt hätte (33). Allenfalls könnte man hier fragen, weshalb das vielleicht „untypische" und eindeutig „religiöse" Motiv für die Übernahme des Christentums auf dem „Witenagemot" (Stammesversammlung) von Northumbria 627, wie es Beda überliefert (das Christentum gibt klarere Antwort auf die Frage, woher das menschliche Dasein kommt und wohin es geht, dargestellt im Bilde des Vogels, der im Winter durch die geheizte Halle fliegt, aus dem Dunkel kommt und wieder ins Dunkel zurückkehrt), hier nicht erwähnt und ausgewertet wird, obgleich diese Stammesversammlung durchaus erwähnt und in ihren anderen Aspekten und Übertrittsmotiven dargestellt wird (37).

In einem zusammenfassenden Schlusskapitel („Ergebnis: Das christliche Europa", 160–164) bemüht sich der Autor um ein Fazit. „Grundsätzlich gingen die Missionare nicht nur in friedlicher Absicht vor, sondern auch mit friedlichen Mitteln" (162). Aber sie standen in machtpolitischen Zusammenhängen, denen sie sich nicht entziehen konnten, wenngleich sie das nicht hinderte, partiell „Kritik an den Mächtigen zu üben, wenn sie den Bogen überspannten" (ebd.). Damit veränderte sich auch das Erscheinungsbild des Christentums, nicht nur in positiver Hinsicht. Anderseits erbrachte das Christentum Fortschritte in kultureller, sozialer und ethischer Hinsicht, „wie etwa Armenfürsorge, Erhöhung der Lebensqualität, kulturellen Ausbau des Landes, Schriftkultur und Maßnahmen zur Friedenssicherung" (163). Die nicht zu leugnende Kehrseite war Archaisierung und Vergröberung christlich-kirchlicher Vorstellungen bzw. die „Entwicklung des Christentums zur Kultreligion". Kl. Schatz S. J.

Unterburger, Klaus, *Das Bayerische Konkordat von 1583.* Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Münchener Kirchenhistorische Studien; 11). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 541 S., ISBN-10: 3-17-018532-2; ISBN-13: 978-3-17-018532-6.

Diese Arbeit, die im WS 2003/2004 an der Münchner Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen und unter Leitung von Manfred Weitlauff verfertigt wurde, sucht über ihren unmittelbaren Gegenstand hinaus bzw. an ihm längerfristige historische Linien aufzuzeigen, bzw. bisherige Paradigmen der Forschung ihrer uneingeschränkten Geltung zu berauben. Dies ist vor allem für das 16./17. Jhdt. das „Konfessionalisierungsparadigma" (E. W. Zeeden), welches in Verbindung mit dem „Sozialdisziplinierungsparadigma" (G. Oestreich) von Schilling und Reinhard zu einem „sozialgeschichtlichen Fundamentalprozeß" der frühen Neuzeit erhoben wurde. Im Wesentlichen behauptet dieses Paradigma eine grundlegende Parallelität der konfessionell-politisch-sozialen Interaktionen in allen (drei) Großkonfessionen und einen engen Zusammenhang von Konfessionsbildung und Ausbildung des früh-neuzeitlichen Staates. Für die katholische Kirche bedeutetet dies, dass der Prozess der „Gegenreformation" zur Stärkung und Festigung des „Staatskirchentums" beiträgt.

Am Beispiel des Bayerischen Konkordats von 1583, das unter Vermittlung des Apostolischen Nuntius Felician Ninguarda zwischen Herzog Wilhelm V. und dem Erzbischof von Salzburg sowie den Bischöfen von Regensburg, Passau und Freising abgeschlossen wurde und bis zum Ende des 18. Jhdts. die Verhältnisse zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt in Bayern regelte, zeigt der Autor, und zwar durchaus überzeugend, dass die Entwicklungslinie in diesem Falle entgegengesetzt verläuft: Das Konzil von Trient trug zur Aufwertung und Stärkung des Bischofsamtes bei; die Päpste bemühten sich, die Position der Bischöfe zu stärken, mehr auf sie zu setzen und sie nicht mehr schlichtweg zu übergehen.

Seit den 20er-Jahren des 16. Jhdts. gründete das Selbstbewusstsein der bayrischen Herzöge darauf, dass sie und nicht die Bischöfe von Anfang an konsequent die lutherische Ketzerei und vor allem ihren Nährboden, die „Lasterhaftigkeit" des Klerus, d.h. sein unkanonisches Leben und die finanzielle Bedrückung der Laien, bekämpft hätten. Den zuständigen Bischöfen dagegen warfen sie ständige und katastrophale „negligentia" vor: Würde man alle Kirchenreform ihnen überlassen und der weltlichen Gewalt alle Rechte der Klerusvisitation und des gerichtlichen Vorgehens gegen Kleriker nehmen, würde nichts geschehen (110–119; vgl. auch 218, 239, 243f., 270f.). Und diese Sicht der Dinge hat seitdem weitgehend die Geschichtsschreibung beherrscht. – Die Bischöfe jedoch wiesen den Vorwurf der „negligentia" ab, plädierten aber bei der Klerusreform für ein behutsameres Vorgehen, da eine allzu gewaltsam von oben aufoktroyierte Reform nur innere und äußere Resistenz bewirken würde; auch zeigten sie Verständnis für die oft ärmliche finanzielle Situation des niederen Klerus und beschwerten sich über die Verletzungen des „privilegium fori" und der steuerlichen Immunität (119–132).

Zunächst, zumal unter Clemens VII., machte sich Rom eher die landesherrlich-bayrische Sicht zu eigen (141). Dies änderte sich jedoch langsam nach dem Konzil von Trient. Schon in den Dekreten des Salzburger Provinzialkonzils von 1569 schlägt sich eine entschiedenere Inanspruchnahme kirchlicher Ansprüche nieder, die in Kontrast zur landesherrlichen Praxis in Bayern und Österreich stand (190–192). Und als 1578 die Verhandlungen des Nuntius Felician Ninguarda mit den bayrischen Herzögen begannen, verbanden die römischen Instruktionen die landesherrliche Sichtweise (Verkommenheit des Klerus infolge Nachlässigkeit des Episkopats) mit der episkopalen, wofür die Freiheit der bischöflichen Jurisdiktion von weltlichen Eingriffen die Voraussetzung einer wirksamen Reform war (231–237). Die konkreten Differenzpunkte waren das Privilegium fori, die steuerliche Immunität (wobei interessanterweise die bayrische Seite nicht zuletzt das Recht verteidigte, den Klerus zum Unterhalt der neuen Jesuitenkollegien zu besteuern), die Pfründenbesetzung und Einziehung der Einkünfte vakanter Pfründen, schließlich das Recht der Klerusvisitation. Rom setzte jetzt unter Gregor XIII. für die Kirchenreform viel mehr auf die Bischöfe und fuhr einen restriktiveren Kurs gegenüber

den bayrischen Ansprüchen (337f., 341–345, 347–354), ja es radikalisierte noch die Position von Nuntius Ninguarda im Sinne der vollkommenen Unterordnung des Temporale unter das Spirituale (344f.), so dass selbst letzterem bei manchen römischen Forderungen Bedenken kamen (347, 363). Die Jesuiten waren in diesen Fragen gespalten (387–393), standen jedoch, abgesehen von Gregor v. Valencia, überwiegend auf der bischöflichen Seite (vgl. auch Possevino: 403–405).

Aus den römischen und bayrischen Quellen stellt der Verf. die Verhandlungen in allen Einzelheiten dar, macht sie jedoch durch Synopsen sowohl der jeweiligen Positionen (436–457) wie der Entwürfe und des endgültigen Textes (465–480) übersichtlich. Das endgültige Ergebnis, das Konkordat von 1583, schon in seiner Rezeptionsgeschichte zunächst und überwiegend als Sieg der bischöflichen Seite interpretiert, ist gewiss ein Kompromiss, jedoch unter weitgehender grundsätzlicher Durchsetzung der bischöflichen Rechtsposition, zumal wenn man es mit der bisherigen Praxis vergleicht (482f.). Freilich gelang es nicht, das Temporale als bloßen Annex des Spirituale zu behandeln und die alleinige Zuständigkeit der geistlichen Gewalt über den materiellen Kirchenbesitz durchzusetzen. Auch ließ sich nicht verhindern, dass der Herzog die Erklärung beifügte, bei Nachlässigkeit der Bischöfe würde er zur alten Praxis zurückkehren (lat. und dt. Text des Konkordats 523–530, letztere Erklärung 530 oben). Mit letzterem waren die Bischöfe gefordert; an ihnen und ihrem ernsthaften Reformbemühen hing nun die Durchführung, was Ninguarda ihnen auch einschärfte (483f.).

Die Schlussüberlegungen (520–522) fassen das Ergebnis zusammen und enthalten darüber hinaus in zehn Thesen historische Ausblicke z.T. etwas gewagter Natur, mit denen jedoch die Auseinandersetzung lohnt. Zunächst stellt sich in diesen ganzen Verhandlungen und Auseinandersetzungen die geistliche Seite (ähnlich wie schon im 11. Jhdt.) als die zur Veränderung drängende Kraft dar, während die weltliche Seite sich auf Herkommen und Gewohnheit beruft. Jedoch gelingt es der staatlichen Seite, z.B. in der Besteuerung des und der Gerichtsbarkeit über den Klerus, eine gewisse Kontrolle über das „Temporale" der Kirche zu bewahren. Und die neue nachtridentinische Ekklesiologie, die den Rückzug der weltlichen Gewalt aus dem „Spirituale" forderte, habe so „zu einer verstärkten Abgrenzung von Kirche und frühmodernem Staat und in der Konsequenz zu einer verstärkten Abgrenzung von geistlichem und weltlichem Lebensbereich geführt" (521). Dies hatte langfristige Konsequenzen, die man mit dem Stichwort „Säkularisierung" bezeichnet. Denn die „sich im Aufklärungszeitalter abzeichnende Trennung von Staat und Kirche, wie sie freilich meist erst im 19. und 20. Jahrhundert mehr und mehr vollzogen wurde, hat ... eine ihrer Wurzeln in den neueren und schärferen kirchlichen Forderungen, wie sie seit dem Tridentinum von der römischen Kurie und dem Episkopat ... immer häufiger vertreten wurden" (ebd.). Die bisher breit rezipierte „Konfessionalisierungsthese" sei damit für die katholischen Territorien modifizierungsbedürftig. „Das konfessionelle Zeitalter hat nicht einfach zu einer Verschmelzung und Unterordnung der Kirche unter den frühmodernen Staat geführt; vielmehr haben das kirchliche Selbstbewußtsein und die kirchlichen Unabhängigkeitsbestrebungen ständig zugenommen, sodaß die neue katholische Ekklesiologie zu einem antiabsolutistischen Faktor wurde." Damit sei der „makrogeschichtliche Prozeß" der Säkularisierung nicht einfach vom Staat ausgegangen. „Vielmehr urgierte die Kirche, gerade was eine „longue durée" angeht, direkt und indirekt selbst in einer nicht zu unterschätzenden Weise diesen Prozeß. Die religiöse Entzauberung des Politischen ist die letzte Konsequenz der Klerikalisierungstendenzen und -ideale der kirchlichen Reformpartei des 11. Jahrhunderts, die seit dem 16. Jahrhundert sich in immer mehr kirchlichen Bereichen unter veränderten Vorzeichen durchzusetzen vermochte" (522).

Würde man hier vorsichtiger von historischen „Voraussetzungen" sprechen, die durch das Zusammenwirken mit ganz neuen und unvorhersehbaren Faktoren (wie der Aufklärung des 18. Jhdts.) Konsequenzen mit sich brachten, die nichts mehr mit den Intentionen früherer Zeiten zu tun hatten, dann könnte man dem gewiss zustimmen. So aber scheint die vom Autor gezogene geschichtliche Linie doch zu eindimensional und anfechtbar. In ähnlicher Weise gilt dies für die von Reinhard übernommene These, dass die Freiheit der Kirche vom Staat nicht eine Wellenlinie mit Auf und Ab ist, sondern im Grunde vom 11. bis zum 20. Jhdt. ein ständig fortschreitender Prozess. Zumindest das

15. Jhdt. und das späte 18. und frühe 19. Jhdt. sind hier doch Zeiten nicht nur der Defensive, sondern auch des Rückschritts. So konsequent und ohne Gegenbewegungen läuft die Geschichte nicht ab. Zumindest handelt es sich um eine aufsteigende Linie mit zeitweisen Rückschritten. Auch bedürfte es noch anderer Detailuntersuchungen, ob das, was der Autor für Bayern ermittelt hat, so für die ganze nachtridentinische Zeit generalisierbar ist oder zumindest die dominierende Linie darstellt. Zumindest gibt es Fälle, wie z. B. das ab 1629 rekatholisierte Fürstentum Nassau-Hadamar, wo Rom ein sehr weitgehendes Staatskirchentum duldete – solange die Fürsten katholisch waren. Insofern scheinen hier die Folgerungen aus dem bayrischen Beispiel doch etwas zu weit gezogen – auch wenn durch diese Arbeit in das allzu einfache „Konfessionalisierungs-/Sozialdisziplinierungs-Paradigma" eine Bresche geschlagen wird. Kl. Schatz S. J.

Franz Xaver [Francisco <de Javier>], *Briefe und Dokumente 1535–1552*. Herausgegeben von *Michael Sievernich* SJ unter Mitarbeit von *Wolfgang Fritzen*. In der Übersetzung von *Peter Knauer* SJ (Jesuitica: Quellen und Studien zu Geschichte, Kunst und Literatur der Gesellschaft Jesu im deutschsprachigen Raum; 12). Regensburg: Schnell & Steiner 2006. 502 S., ISBN-10: 3-7954-1875-5; ISBN-13: 978-3-7954-1875-5.

Dies ist wohl die wichtigste Publikation im Franz Xaver-Jahr 2006, d. h. im 500. Jahr nach seiner Geburt. Denn eine vollständige deutsche Ausgabe der Briefe und sonstigen Dokumente Franz Xavers (= FX) war zwar von dem großen Xaver-Fachmann Schurhammer geplant, kam aber bis jetzt nicht zustande. Bisherige Übersetzungen, zuletzt die von Gräfin Vitzthum 1939 bzw. 1950, waren nicht vollständig und beruhten nicht auf kritisch gesicherten Texten. Wer nicht Portugiesisch (die Sprache von 91 der 139 Dokumente) wenigstens lesen und daher auf die Originalausgabe rekurrieren konnte, war zum Studium von FX auf sekundäre Quellen angewiesen.

Die Übersetzung beruht auf der historisch-kritischen Ausgabe des Originaltextes durch Schurhammer und Wicki von 1944/45. Sie ist das Werk von Peter Knauer und enthält 139 Dokumente, d. h. alle Briefe FXs sowie weitere Dokumente von ihm, von denen vielleicht das interessanteste, weil Einblick in seine Verkündigung und die zentralen Inhalte seiner Botschaft gewährende, seine in Ternate im August/September 1546 verfasste Erklärung des Glaubensbekenntnisses ist (187–196). Die z. T. sehr langen Briefe sind am Beginn durch Inhaltsangaben der einzelnen Kap. übersichtlich gestaltet. Orte, Personen, geographische Gegebenheiten, berichtete Gebräuche etc. sind durch Fußnoten knapp, aber präzise erklärt.

An das von Michael Sievernich verfasste Vorwort (13 f.) schließt sich eine Einführung über „Franz Xavers Mission in Asien" an (15–41), die eine Einführung in Leben und Mission FXs (15–22), in seine Briefe und Dokumente (23–27), in Christliche Mission und Wahrnehmung fremder Kulturen bei FX (27–36), schließlich in Verehrung und Ikonographie FXs (36–41) enthält. Inhaltlich ist an ihr nichts auszusetzen; man würde jedoch wünschen, dass der oder die Verf. namentlich genannt würden. Der Anhang enthält eine Zeittafel (474–477) und Karten zu den Reisewegen von FX (478–483) für den ganzen eurasischen Kontinent sowie speziell für Südindien, die Molukken und Japan, an sich sehr nützlich, jedoch in der hier abgedruckten schematisierten Form eher ungebräuchlich und störend. Es folgen eine kurze Bibliographie, ein Glossar und dann, was sehr hilfreich ist, drei Register für Orte, Personen und sachliche Stichwörter. Besonders das letztere ermöglicht es dem Leser schnell, Themen und Probleme in den Briefen wiederzufinden, ob es sich um christliche Glaubensinhalte, kirchliche und politische Institutionen oder fremde Religionen handelt.

Dass die jetzt auf Deutsch zugänglichen Dokumente eine vorzügliche Quelle sowohl für die Kirchen- und Missionsgeschichte wie für die Anfänge der europäischen Wahrnehmung fremder Kulturen und Religionen darstellen, bedarf keiner Begründung. In den Briefen, deren geographischer Rahmen von Lissabon nach Goa, dann zu den Paravern in Südindien, in die Molukken, nach Japan und schließlich am Ende bis vor die Tore Chinas geht, spiegelt sich die Wahrnehmung des „Andern", aber auch der Lernprozess von FX: von einer eher noch mittelalterlichen Vorbildern folgenden Mission an der indischen Fischerküste bis zur Notwendigkeit einer intensiven Akkomodation in Japan, von einer

eher polemischen Konfrontation mit Islam und Hinduismus bis zum Dialog mit den buddhistischen Mönchen in Yamaguchi. Nur zu einem Punkt in der Einführung möchte der Rez. eine kritische Bemerkung anbringen: Der immer wieder diskutierte „Heilsexklusivismus" von FX (31) scheint sich im strengen Sinne, insofern er auch die betrifft, die von Christus noch nichts gehört haben, nicht auf Taufe und Glaube an Christus, sondern auf den Monotheismus zu beziehen. Die Vorfahren der Japaner sind in der Hölle und nicht mehr zu retten, nicht, weil sie von Christus nichts wussten, sondern weil sie (wie FX meinte, gegen die Stimme ihrer Vernunft und ihres Gewissens) nicht den einen Gott verehrten (vgl. den einschlägigen Aufsatz des Rez., auf 29, Anm. 28 zitiert).

Auch in der äußeren Präsentation vermittelt der Bd. einen gefälligen Eindruck. So gehört er zu den bedeutendsten Beiträgen zum Dreifach-Jubiläum (Franz Xaver, Peter Faber und Ignatius v. Loyola) des Jahres 2006. Kl. Schatz S. J.

Vogel, Christine, *Der Untergang der Gesellschaft Jesu als europäisches Medienereignis (1758–1773).* Publizistische Debatten im Spannungsfeld von Aufklärung und Gegenaufklärung (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz, Abteilung für Universalgeschichte; Band 207). Mainz: Verlag Philipp von Zabern 2006. 433 S., ISBN 3-8053-3497-4.

Die Vorgänge um die Unterdrückung der Gesellschaft Jesu erst in Portugal, Frankreich, Spanien, Neapel und Parma, dann ihre kirchliche Aufhebung unter Papst Clemens XIV., haben nach der Darstellung in der Papstgeschichte von Pastor, die auf ihre kirchenpolitischen Hintergründe fokussiert ist, keine größere umfassende Darstellung mehr erfahren. Umso wichtiger ist diese Publikation, die im WS 2003/2004 als Dissertation im Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Universität Gießen angenommen wurde. Sie stellt einen ganz anderen, bisher kaum erforschten Aspekt in den Mittelpunkt: die öffentliche Auseinandersetzung um die Gesellschaft Jesu als „Medienereignis von europäischen Ausmaßen" (6).

Der erste Teil („Antijesuitische Traditionen", 22–40) trägt Einführungscharakter. Er bietet einen guten Überblick sowohl über den protestantischen wie den inner-katholischen Antijesuitismus, welch letzterer sich schließlich im Lager des „Jansenismus" sammelt. Vor allem dieser muss als eine breite Reformströmung mit z. T. modernen Elementen innerhalb der nachtridentinischen Kirche verstanden werden, da er, jedenfalls im 18. Jhdt., speziell nach der Bulle „Unigenitus", weitgehend zu einer „anti-jesuitischen Erinnerungsgemeinschaft" wird.

Die weitere Gliederung ist dann zeitlich durch die verschiedenen Stadien des Kampfes gegen die Gesellschaft Jesu gegeben. Es sind drei Phasen: In der ersten (1758–1761) steht der Kampf gegen die Jesuiten in Portugal und ihre dortige Vertreibung im Mittelpunkt. In der zweiten (1761–1764) ist es die Auseinandersetzung um den Orden in Frankreich und schließlich seine dortige Unterdrückung. Die dritte Phase schließlich (1765–1773), an sich die längste und ereignisgeschichtlich die dramatischste mit der Vertreibung aus Spanien und Neapel und schließlich der Aufhebung durch den Papst, ist mediengeschichtlich die ärmste und wird auch auf nur 16 Seiten (291–307) behandelt. In allen Phasen sind es drei Nationen bzw. Sprachräume, in denen sich publizistisch in Zeitungen und Flugschriften die Auseinandersetzung abspielt, nämlich in Frankreich, Italien und Deutschland.

Die erste, die „portugiesische" Phase, ist auch publizistisch die reichste: In ihr bildete sich ein „europäischer Diskurs". Die immer wieder beschworene „Steuerung" des antijesuitischen Kampfes durch den portugiesischen Minister Pombal muss hierbei differenziert werden. Bei näherer Untersuchung wird deutlich, dass hier neben seinem unbestreitbaren Engagement die Existenz eines jansenistischen Netzwerks in Frankreich und Italien und damit das Interesse einer europäischen anti-jesuitischen Öffentlichkeit den entscheidenden Faktor bildete (98). Dieses Netzwerk aber trug zur Brechung und Veränderung der Kontroverse bei: Ging es im portugiesischen Regierungsdiskurs um die Rechtfertigung staatlichen Handelns und um staatskirchliche Maximen, so bei der Übertragung in andere Länder, besonders in den jansenistischen „Nouvelles ecclésiastiques", aber auch bei den Verteidigern des Ordens, um Einordnung in den Jansenismusstreit, der so zum gemeinsamen Verstehenshorizont beider Parteien wurde (143–150). In

Deutschland freilich, wo es bis dahin kaum Jansenismus und katholischen Anti-Jesuitismus gab, fielen die Fronten anders als in Frankreich und Italien mit den konfessionellen Grenzen zusammen (142); auch jansenistische Autoren kamen dort meist in der Übersetzung von Protestanten heraus. Ansonsten spielte außer den klassischen „jansenistischen" Kontroverspunkten die „jesuitische" Tyrannenmordlehre eine zentrale Rolle in der Auseinandersetzung (160–173), jedoch – wie die Verf.in mit Recht hervorhebt – im Zusammenhang mit der Lehre Bellarmins von der „Potestas indirecta" des Papstes und seinem Recht, weltliche Fürsten abzusetzen. Schon bei den französischen Auseinandersetzungen um 1610 war es nicht die Lehre vom Regizid an sich, sondern die Verbindung mit dem päpstlichen Absetzungsrecht, was diese in den Augen der Jesuitengegner so gefährlich machte. Eine weitere Rolle spielten die berüchtigten „Monita secreta" und die damit zusammenhängende Vorstellung von „geheimen Regeln", die nur wenigen Eingeweihten bekannt seien (183–185), die zugleich mit der Vorstellung einer perfekten Uniformität der Jesuiten, die überall auf Kommando marschierten (185–188), die klassische Verschwörungstheorie ergaben.

Natürlich gab es auch die Verteidiger, z. T. Jesuiten selbst, die dann meist anonym schrieben. Aber ein Manko stellte dar, dass sie, auch in den späteren Stadien der Auseinandersetzung, das eingängige Medium der Bildpublizistik ihren Gegnern überließen (134 f., 253, 310). Inhaltlich bildete die bellarminsche Lehre einen wunden Punkt, zumal der Jesuitengeneral Ricci hier Schweigen empfahl (244). Wenn der Jesuit Cérutti in seiner Verteidigungsschrift so weit ging, die volle Unabhängigkeit des Königs im weltlichen Bereich, ja sogar den Vorrang der staatsbürgerlichen Pflichten vor denen des Jesuiten zu vertreten (244 f.), dann offenbart dies „den schmalen Grat, auf dem sich die Verteidiger des Ordens zu diesem Zeitpunkt bewegten. Stets liefen sie Gefahr, entweder Geist und Buchstaben ihres eigenen Instituts zu verraten und das Missfallen ihrer römischen Vorgesetzten zu erregen, oder aber die Vorwürfe ihrer Gegner zu bestätigen. Die Verteidigung der Gesellschaft Jesu war so ein riskantes Geschäft gerade für die Jesuiten" (245). Hinzu kamen, dass in diesen Kreisen ein eher gebrochenes Verhältnis zu Öffentlichkeit und öffentlicher Diskussion bestand. „Die Verteidiger der Jesuiten befanden sich deshalb in einer paradoxen Situation. Antworteten sie auf die Attacken gegen den Orden, dann trugen sie selbst zur Ausweitung der Debatte, zur Konsititutierung eines Medienereignisses „Jesuitenaffäre" bei. Weigerten sie sich statt dessen, auf die Angriffe einzugehen, so überließen sie den Gegnern der Jesuiten und des Glaubens kampflos das Feld" (315).

Die zweite Phase, die die Ereignisgeschichte des Kampfes gegen den Jesuitenorden in Frankreich begleitete (1761–1764), ist einerseits durch die Verquickung des Antijesuitismus mit staatspolitischen Ideen chrakterisiert, anderseits durch die Ausbildung umfassender Verschwörungstheorien. Denn Hauptbetreiber des publizistischen Kampfes gegen die Jesuiten waren hier die jansenistischen Parlements, die sich als primäre Repräsentanten des Staates und der „Loi fondamentale" und als Schranke königlicher Willkür verstanden (204–208). Diese „konstitutionellen" Vorstellungen verbanden sich insbesondere in der „Histoire générale" von Le Paige (1761) mit der Synthese der bisherigen verschwörungstheoretischen Elemente zu einer umfassenden Verschwörungstheorie (212–222). In diesem Rahmen repräsentiert die angeblich „absolutistische" Ordensverfassung und die selbständige Stellung des Ordens innerhalb der Kirche Despotismus und Willkürherrschaft als Gegenbild des wohlgeordneten „État policé" der Jansenisten. Neben diesen jansenistischen Stimmen ertönen aber auch schon die der „Philosophen", sprich der radikalen Aufklärer: so im Gutachten von La Chalotais, Generalprokurator am Parlement von Rennes (235–237). – Die Internationalität der Debatte ging allerdings gegenüber der portugiesischen Phase zurück (273). Wohl gibt es Übersetzungen und Sammlungen (in Deutschland mehr von Jesuiten-Verteidigern, so die Sammlung projesuitischer Autoren 1762 durch die Augsburger Jesuiten), jedoch wenige eigenständige Diskussionsbeiträge deutscher und italienischer Autoren. Möglicherweise war, wie die Autorin vermutet, die parlamentarische Staatstheorie der jansenistischen Autoren für deutsche Verhältnisse fremd (275). – Verschwörungstheorien begegnen nicht nur auf anti-jesuitischer Seite. Bei dem französischen Jesuiten Sauvage begegnet eine anti-jansenistische Verschwörungstheorie: Die Jansenisten wollten von Anfang an das Volk der christlichen Religion entfremden und den Deismus zum Siege

führen (276–280). Aber nicht nur bei den Jesuiten und ihren Freunden, sondern auch bei den Jansenisten gab es einen „antiphilosophischen Diskurs", der – vor allem wegen ihrer „laxen Moral" – eine Linie von den Jesuiten zum Deismus zog (284–290).

Es folgt das nur kurze Kap. „Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1765–1773). – Das Ende der Debatte?" (291–307). Was nach 1765 kommt, ist in publizistischer Hinsicht nur noch Nachklang. Die despotische Nacht- und Nebelaktion, mit der die Jesuiten 1767 aus Spanien vertrieben wurden, stand zu sehr in evidentem Kontrast zum gallikanischen Ideal des „État policé", als dass sie sich für die Jesuitengegner propagandistisch hätte verwenden lassen (295). Nach der Aufhebung durch den Papst im Breve „Dominus ac redemptor" gab es keine „europäische Debatte" mehr (301), wohl jedoch noch interessante Grundsatzdiskussionen speziell im deutschen Raum (302–307), auch z. T. mit scharfer Kritik von Exjesuiten (Benedikt Stattler) und Jesuitenfreunden an der päpstlichen Aufhebung und der mehrfach geäußerten Zuversicht, dass die Gesellschaft Jesu nur „schläft" und einst wieder auferweckt wird.

Es folgen Tabellen und „Filiationsgraphiken", in denen die Abhängigkeit verschiedener Schriften voneinander aufgezeigt wird (326–334), vor allem jedoch in der Bibliographie auf 67 Seiten (344–411) eine umfangreiche Auflistung aller Streitschriften, gegliedert nach den einzelnen Epochen und z. T. noch darüber hinaus thematisch.

Die Arbeit hat das große Verdienst, die verschiedenen Aspekte und Dimensionen des anti- und pro-jesuitischen Diskurses im Kampf um den Jesuitenorden lebendig dargestellt und in ihren Abhängigkeiten aufgezeigt zu haben. Der Untergang der Gesellschaft Jesu war nicht nur ein politisches Geschehen, durch allerhand Machenschaften und Intrigen bewirkt, sondern ein „Medienereignis"; und ohne die begleitenden publizistischen Auseinandersetzungen ist er nicht zu verstehen. Sehr wertvoll sind auch die (insgesamt 36) abgedruckten anit-jesuitischen Bilder, die, im Text jedesmal ausführlich erklärt, die Darstellung nicht nur beleben, sondern oft mehr als Worte die Sicht ihrer Verfasser vom Jesuitenorden zeigen; es sei hier nur als besonders frappantes Beispiel auf die Bilder des Engels mit dem Flammenschwert als Symbol der Jesuitenaustreibung verwiesen (85–87, 89). Inhaltlich ist es ein Streit, der sowohl die Kontroversen der Vergangenheit fortsetzt wie im Zeichen der „Aufklärung" steht. Dabei wird noch einmal besonders deutlich, wie sehr es die Verbindung zweier an sich konträrer Richtungen ist, die tödlich für die Gesellschaft Jesu wurde: nämlich Jansenismus und Aufklärung. Einen Versuch von pro-jesuitischer Seite, den Spieß umzudrehen und den Jesuitenorden als Anwalt der menschlichen Ratio und der wahren Freiheit darzustellen (wie dies ein Jahrhundert später der französische Jesuit Matignon, freilich sehr zum Missfallen Pius'IX., versucht hat), sucht man vergeblich; dazu war gerade diese Seite zu sehr auf den „antiphilosophischen Diskurs" fixiert (280–283).

Ob es sinnvoll war, französische Texte, zumal in der Orthographie des 18. Jhdts. im Haupttext unübersetzt zu zitieren (außer wenn sie in einer zeitgenössischen deutschen Übersetzung zitiert werden), mag man sich fragen. Einerseits wird so Zeitkolorit vermittelt; andererseits dürfte dies die Zugänglichkeit des Werkes außerhalb des Kreises der Fachhistoriker erschweren. – Leider kannte die Autorin noch nicht das neue vierbändige spanische Jesuitenlexikon von 2001. – Die gallikanischen Artikel wurden damals in Rom noch nicht als „häretisch" verurteilt (so 231), sondern (wenngleich sie natürlich auch inhaltlich abgelehnt wurden) von Alexander VIII. formell nur als „ungültig", d. h. nicht verpflichtend (DS 2285). „Häretisch" wurde nur der 2.–4. Artikel durch die Definitionen des 1. Vatikanums, der erste dagegen (der die „potestas indirecta Papae in temporalibus" zurückweist und der heute herrschenden kirchlichen Lehre entspricht) nie.

Kl. Schatz S. J.

Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts. Herausgegeben von *Helmut Moll* im Auftrag der *Deutschen Bischofskonferenz*. 2 Bände. Paderborn [u. a.]: Schöningh 2006. 4., vermehrte und aktualisierte Auflage. LXXII/1462 S., ISBN 3-506-75778-4.

Das Werk von Moll wurde bereits vor sieben Jahren in dieser Zeitschrift vom Rez. ausführlich besprochen (ThPh 75, 596–600). Dabei ist sowohl das große Verdienst und

die historische und kirchlich-religiöse Bedeutung dieser Publikation gewürdigt wie auch auf die Fragen und Probleme hingewiesen worden, die sich bei den genaueren Kriterien für den Tatbestand eines christlichen „Martyriums" stellen.

Sowohl diese Würdigung wie diese Anfragen hält der Rez. auch anlässlich dieser erweiterten Neuauflage aufrecht. Sie ist nicht nur um Literaturangaben vermehrt, sondern auch um 83 neue Namen, die gesondert untergebracht sind (1244–1381), wohl um die bisherigen Seitenangaben nicht durcheinanderzubringen, die freilich dennoch nach den NS-Opfern um zwei Seiten gegenüber der früheren Ausgabe divergieren. Auch das Personenregister für sie ist gesondert (1418–1424).

Von diesen 83 neu aufgenommenen Personen handelt es sich um 19 Opfer, darunter neun Priester und zehn Laien, „aus der Zeit des Nationalsozialismus". Diese Einordnung ist wörtlich zu nehmen, d. h. die zeitliche Spanne reicht bis zum 9. Mai 1945, aber von den neun Priestern sind in Wirklichkeit sieben (Gediga, Heinrich, Lerch, Linka, Siegel, Sobel, Sonsalla) nicht Opfer des NS, sondern des sowjetischen Einmarsches, während bei einem weiteren (Alfons Versen, 1262–1264) die Umstände und Hintergründe seines Todes sehr wenig geklärt sind. Bereits in der früheren Rez. ist darauf hingewiesen worden, daß man hier besser eine eigene Kategorie geschaffen hätte. Für die zehn Laien gilt dies freilich nicht. Unter ihnen ist interessanterweise ein Verweigerer des Militärdienstes unter Hitler, Wilhelm Gleßner (1267–1270). In einem Fall, bei dem Buchdrucker Wilhelm Jansen aus Monschau (1277–1280), scheint jedoch der Stellenwert der christlichen Motivation nicht klar. Fest steht, dass er ein entschiedener und mutiger antinationalsozialistischer Widerstandskämpfer war. Aber die Tatsache allein, dass er in seiner heimlichen Druckerei die Galen-Predigten vervielfältigte, was dann zur Kenntnis der Gestapo kam, dürfte wohl kaum für die Aufnahme in die Kategorie des Märtyrers genügen. Dass er in der Weimarer Zeit SPD-Anhänger war, spricht zwar nicht von vornherein dagegen; aber man würde dann angesichts dieses für einen gläubigen Katholiken damals erstaunlichen Faktums doch deutlichere Belege erwarten, dass ihn gerade sein christlicher Glaube zum Widerstand gegen den NS und auch zu seiner Hilfe gegenüber Juden motivierte. Man sollte hier auch vorsichtig sein, Widerstandskämpfer vorschnell kirchlich zu „vereinnahmen".

Es folgen 18 russlanddeutsche Priester und Laien, allesamt Opfer des Kommunismus, von denen freilich nur kurze Lebensbilder geliefert werden konnten, dann fünf Trappisten in Bosnien und Herzegowina, die von kommunistischer Seite nach dem Krieg, meist durch Verhungern, den Tod erlitten. Dann kommen 25 „Reinheitsmartyrien", zumeist von Ordensschwestern und jungen Frauen am Ende des Zweiten Weltkriegs. Problematisch erscheint der Fall der 16-jährigen Laura Klinkenberg (1314–1316), die 1908 bei Aachen als Opfer eines Sittlichkeitsverbrechens den Tod erlitt und von der nur zu ermitteln ist, dass sie sich gegen ihre Vergewaltigung wehrte.

Bei der letzten Kategorie handelt es sich um 16 Missionare, von denen die größte Gruppe acht China-Missionare (ein Dominikaner und sieben Steyler Missionare) bilden, die während des chinesisch-japanischen Krieges sowie des anschließenden chinesischen Bürgerkrieges umkamen. Dabei sind Umstände und Hintergründe des Todes oft nicht zu klären. Für die meisten von ihnen gilt wohl, was Franz Magnis-Suseno SJ über seinen Mitbruder Karl Albrecht, der am 11. September 1999 in Ost-Timor umgebracht wurde, den letzten hier neu aufgenommenen Märtyrer des 20. Jhdts., schreibt: Er „ist Martyrer, Zeuge seines christlichen Glaubens, dadurch geworden, daß er im Augenblick höchster Gefahr nicht davon lief, sondern bei den Menschen blieb, die ihn nötig hatten, trotz des Risikos, über das er sich völlig im Klaren war. Ihnen hielt er die Treue bis in den Tod" (1378). Dieses Argument ist wohl überzeugend, und in sehr vielen Fällen lässt sich im Grunde nicht mehr sagen. Aber dann stellt sich die Frage, ob man nicht in der Definition des christlichen Martyriums das „odium fidei" streichen müsste. Und müsste man nicht all die, die z. B. im Dienst an den Kranken (etwa in den Pestepidemien des 16. und 17. Jhdts.) dem Tod erlitten oder die zahllosen Missionare, die im 19. und beginnenden 20. Jhdt. an Malaria und anderen Krankheiten starben, ein Tod, der immer akuter und näherliegender war als der gewaltsame Tod um des Glaubens willen, ebenso als „Märtyrer" anerkennen?

Diese Fragen kann man anhand der hier gesammelten Angaben stellen. Bei all dem bleibt das Verdienst dieser Edition, dass gut und kritisch recherchiert worden ist, auch

„unbequeme" und vielleicht peinliche Informationen nicht verschwiegen und so das Material geliefert wurde, aufgrund dessen man in Einzelfällen auch zu anderen Schlüssen kommen mag. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Koch, Bischof Kurt, *Dass alle eins seien.* Ökumenische Perspektiven. Augsburg: Sankt Ulrich Verlag 2006. 174 S., ISBN 3-936484-76-7.

Der Basler Bischof, Ökumenebeauftragter der Schweizerischen Bischofskonferenz und Mitglied des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, ehedem Professor an der Katholischen Fakultät der Universität Luzern, hat in diesem Buch hilfreiche Überlegungen zur ökumenischen Situation vorgelegt. Er lässt an seinem Schmerz über die fortdauernden Spaltungen der Christenheit ebenso teilhaben wie an seinen Hoffnungen, dass neue Schritte möglich seien, die auf eine Vertiefung der sichtbaren Einheit der Christen zielen. Bei all dem verliert er nicht seinen nüchternen Blick, der aus einer gründlichen Kenntnis der einschlägigen Fragen resultiert und sich nicht mit oberflächlichen und kurzatmigen Lösungsversuchen zufrieden gibt. Er würdigt dankbar, was es an Entwicklungen in der Ökumene gegeben hat und noch gibt. Und er benennt die Grenzen, an die ökumenisch engagierte Christen stoßen und die sie aufrichtig wahrzunehmen haben, um sich dann an ihnen abzuarbeiten. Es ist Bischof Koch (= K.) zuzustimmen, wenn er die Differenzen zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation vor allem im Bereich der Ekklesiologie ausmacht. Solange sich dort keine Korrekturen herbeiführen lassen, bleiben Bemühungen auf anderen Feldern Stückwerk, was nicht bedeutet, sie hätten keinen Sinn. Meinte man vor wenigen Jahren, mit der katholisch-lutherischen Übereinkunft im Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade einen Durchbruch auf eine neue ökumenische Situation hin geschafft zu haben, so musste man schon bald erkennen, dass sich dies nur bewahrheiten würde, wenn es zu entsprechenden Wandlungen im Verständnis der Kirche führte. K. hat Recht: Die Stellung und die Gestalt der Kirche in Gottes Geschichte mit seiner Welt haben sich längst als primäres Thema des ökumenischen Bemühens erwiesen. Gerade hier stehen sich deutlich nach wie vor theologische Konzepte gegenüber.

Die Erörterungen werden in vier Kap. entfaltet. Im Ersten Kap. „Geschichtliche Vergewisserungen" (13–30) analysiert der Verf. die gegenwärtige Situation der Ökumene und stellt zutreffend fest, dass sie an einem Wendepunkt steht. Die Kirchen betonen zur Zeit mit neuem Nachdruck ihre Eigenprofile – dies nicht willkürlich, sondern aus sachlichen Gründen, sofern sie ihre ökumenischen Zielvorstellungen auf ihre theologischen Grundpositionen zurückbeziehen. Die Ziele des ökumenischen Weges der katholischen Kirche und der Kirchen der Reformation klaffen heute recht weit auseinander. Dies erschwert das kirchliche und ökumenische Handeln, führt zu Ermüdungen und Enttäuschungen. Das zweite Kap. dient der genaueren theologischen Erörterung der zuvor gegebenen Situationsanalyse – „Systematische Verortung des ökumenischen Kernproblems" (31–68). Sie läuft auf eine klare Gegenüberstellung des katholischen Konzepts einerseits – „Einheit der Kirche" – und des protestantischen Konzepts andererseits – „Kirchengemeinschaft" – hinaus. Die Analysen finden ihre Bestätigung in den einschlägigen Dokumenten der beiden Seiten. Auf katholischer Seite kommen die Dokumente des II. Vatikanums zum Zuge, ebenfalls die Erklärung „Dominus Jesus" (2000) und die Enzyklika Johannes Pauls II. „Ut unum sint". Auf der evangelischen Seite finden einerseits die „Leuenberger Konkordie" und andererseits das EKD-Dokument „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" am meisten Beachtung. Im dritten Kap. „Brennpunkte des ökumenischen Dialogs" (69–120) nimmt der Verf. zu zwei großen und zentralen Themen der Ökumene Stellung. Das eine Thema kreist um die Frage, wo und wie die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist – in der aktuellen Gottesdienstgemeinde am Ort (evangelisch) oder im Miteinander von Weltkirche und Ortskirche – Bistumskirche und Ortsgemeinde. Diese Fragen werden konkret so erörtert, dass es stets auch um

die Frage nach der Rolle des Papstamtes in der Kirche geht. Das zweite Thema bezieht sich auf die Fragen, die sich um Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft drehen. K. weiß, dass dieses Thema an der „Basis" besonders intensiv diskutiert und als Prüfstein für die Ernsthaftigkeit der ökumenischen Einstellung verstanden wird. Der Verf. plädiert in all diesen Themenkomplexen für die katholischen Positionen, begründet sie sorgfältig und warnt davor, sie aus gleich welchem Grund zu vernachlässigen. Gleichzeitig stellt er die katholischen Positionen ökumenisch sensibel dar. So wirken seine Überlegungen bei all ihrer Entschiedenheit doch auch einladend und hilfreich, weil wirklich klärend. Er vermag verständlich zu machen, dass nur solche Entscheidungen zukunftsträchtig sind, die aufs sorgfältigste begründet wurden. Schließlich folgt ein viertes Kap. „Ökumenische Wiedergewinnung der Einheit" (121–155). Im Zentrum dieses Kap.s stehen Reflexionen über die Dimensionen christlicher und dann auch ökumenischer Spiritualität. Zu ihr gehört wesentlich eine lebendige Praxis des Gebets.

Dieses nicht umfangreiche Buch zur aktuellen Ökumene ist sehr informativ und konstruktiv. Die Positionen, die vertreten werden, verdienen alle Beachtung und Bejahung. Das Buch ist allen, die in der wahrlich nicht einfachen Ökumenearbeit stehen, zu empfehlen. Katholiken und Protestanten lernen auf je ihre Weise die Positionen ihrer und der anderen Kirche noch einmal neu kennen und verstehen und können sich so der Richtungen ihres eigenen Einsatzes neu vergewissern. K. vermittelt, wie ein ökumenisches Engagement sowohl von Nüchternheit als auch von heiliger Ungeduld bestimmt sein kann. W. Löser S. J.

Wahle, Stephan, *Gottes-Gedenken.* Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie (Innsbrucker theologische Studien; 73). Innsbruck: Tyrolia 2006. 518 S., ISBN 3-7022-2743-1.

Das umfangreiche Buch ist eine 2005 in Bonn eingereichte und angenommene Dissertation im Fach Liturgiewissenschaft. Liturgiewissenschaft, wie sie hier verstanden wird, ist in den weiten Fächer der benachbarten Disziplinen hinein vernetzt. Dogmatische, exegetische, historische, auch philosophische Erwägungen bereichern, ja ermöglichen die – im engeren Sinne – liturgiebezogenen Ausführungen. Das Ziel ist hoch gesteckt: der Verf. möchte darlegen, was den inneren Kern christlicher Liturgie ausmacht. In seiner Antwort kann und braucht er nicht originell zu sein; denn dass die christliche Liturgie Gedenken, Anamnesis ist, ist bekannt und auch von vielen Liturgiewissenschaftlern immer wieder herausgestellt worden, z. B. von Hans Bernhard Meyer, auf den er sich mehrfach beruft. Der Sinn und der Wert der vorliegenden Arbeit liegen darin, dass der Verf. diese Antwort gründlich durcharbeitet und so ihre Richtigkeit bestätigt. Dabei fällt auf, dass er die Bedeutung der christlichen Anamnesis zum einen von dem im Judentum tief verankerten Motiv des Gedenkens her erschließt und zum anderen von der Verkündigung der Gottesherrschaft durch Jesus her eschatologisch ausrichtet.

Die Darlegungen, die die Mitte der christlichen Liturgie als Praxis des Gedenkens erschließen, bilden so etwas wie einen roten Faden durch das Buch hindurch. Nicht immer liegt er offen; denn auf dem Weg seiner Entfaltung betritt der Verf. immer wieder dieses oder jenes benachbarte Feld, das er recht ausführlich und im Sinne eines in sich konsistenten Teilthemas abschreitet. Dies sind einige solcher Teilthemen: das Liturgieverständnis im II. Vatikanum; die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin; das Motiv des „Gedenkens" im Werk Odo Casels; die Eschatologie im AT und im NT; systematische Beiträge zur christlichen Eschatologie; Philosophie und Theologie der Zeit; die christliche Bedeutung des Sonntags; die jüdische Bedeutung des Sabbats; die großen Teile der Eucharistiefeier; die strukturelle Verwandtschaft der Eucharistiefeier mit der jüdischen Pesachfeier. Alle diese teilthemenbezogenen Kleintraktate sind in sich sorgfältig erarbeitet und reich an Informationen. Sie zeichnen sich immer auch dadurch aus, dass die entsprechenden Auffassungen bekannter Autoren sorgfältig wiedergegeben werden. Autoren wie K. Rahner, W. Pannenberg, P. Ricœur, E. Levinas, B. Casper, E. Jüngel, M. Heidegger, E. Husserl, J. Wohlmuth u. a. werden erwähnt. So ist das Buch auf jeden Fall eine Fundgrube an Informationen zu Themen, die sich mit der Hauptaussage der Arbeit berühren.

Die starke Herausstellung des Motivs des Gedenkens für die Erschließung dessen, was die christliche Liturgie ist, sollte nicht vergessen lassen, dass auch andere Motive bedeutsam sind. So könnte beispielsweise ergänzend auf die eigene Bedeutung hingewiesen werden, die der Spendung einerseits und dem Empfang andererseits der gesegneten und gewandelten Zeichen des Wassers, des Öls, des Brotes und des Weines im Blick auf die Begründung und Bestätigung und Vertiefung der Kommunion der Christen mit ihrem Herrn Jesus Christus und mit ihren Brüdern und Schwestern in der Kirche zukommt.

Der Verf. hat die jüdischen und die christlichen Formen der Liturgie und des ihr zugehörigen Anamnese-Gedankens nebeneinander gestellt und ihre strukturellen Verwandtschaften herausgearbeitet. Das hat sich als fruchtbar gezeigt. Es wäre freilich möglich gewesen, die innere Zusammengehörigkeit von beidem in einer heute möglichen Israel-Kirche-Theologie noch stärker zu verankern. W. Löser S. J.

Sahm, Stephan, *Sterbebegleitung und Patientenverfügung.* Ärztliches Handeln an den Grenzen von Ethik und Recht (Kultur und Medizin; Band 21). Frankfurt am Main/ New York: Campus Verlag 2006. 265 S., ISBN-13: 978-3-593-38179-4.

Der Autor ist Chefarzt eines Krankenhauses und zugleich Lehrbeauftragter für Ethik in der Medizin am Fachbereich Medizin der Universität Frankfurt am Main. An zahlreichen Stellen des Buches zeigt sich neben dem Ethiker der engagierte Arzt, der sich vor allem im zweiten Kap. „Widerstreitende Begriffe in Judikatur und medizinethischen Dokumenten der Ärzteschaft" (29–48) mit Juristen und Ethikern nicht nur über begriffliche Feinheiten, sondern über die Sache „medizinischer Handlungen am Lebensende" kritisch auseinandersetzt.

Das Buch besteht aus drei Teilen, wenn dies auch leider nicht aus der Gliederung unmittelbar ersichtlich ist. Im ersten Teil stellt Sahm (= S.) in einer Einführung (14–28) Fragestellung und Gegenstand seiner Untersuchung vor. Im zweiten Kap. diskutiert er anhand einschlägiger Urteile des BGH zu Fragen des Behandlungsabbruchs (z. B. Ernährung durch Magensonde) und des mutmaßlichen Patientenwillens den Sprachgebrauch passive und indirekte Sterbehilfe, die den Sachverhalt medizinischer Maßnahmen unzureichend und missverständlich wiedergeben, und schlägt als Alternative in Anlehnung an die Bundesärztekammer die Formulierungen „Änderung des Therapieziels" und „Begrenzung spezifischer Therapiemaßnahmen" vor. Die „Kritik der aktiven Sterbehilfe und des ärztlich assistierten Suizids" (49–63) ist Gegenstand des dritten Kap.s, in dem S. die Auffassung zurückweist, der Intention nach seien Therapiebegrenzung und aktive Sterbehilfe gleichsinnig und daher sei die Aktiv-passiv-Unterscheidung unter ethischer Rücksicht irrelevant. Die Befürworter aktiver Sterbehilfe verweisen u. a. auf die Autonomie des Patienten, die auch den Wunsch nach Beendigung des eigenen Lebens rechtfertige. S. versucht dieses Argument u. a. mit dem Hinweis auf den Zusammenhang von Autonomie und „Naturwüchsigkeit" (55) zu widerlegen. Leider wird nicht klar, wieso die „Naturwüchsigkeit" geeignet ist, das „Autonomieargument" im Sinne der Befürworter aktiver Sterbehilfe zu widerlegen. Umso überzeugender markiert S. im vierten Kap. (64–72) die Grenzen der Selbstbestimmung am Lebensende und plädiert auf der Basis einer umsichtigen medizinischen Indikation für Transparenz und gemeinsame Absprache der weiteren Therapie zwischen Patienten, Angehörigen und Ärzten. In einem Exkurs behandelt S. die im Anschluss an das medial inszenierte Sterben der Terri Schiavo aufgeworfene Problem der künstlichen Ernährung am Lebensende. S. macht deutlich, dass Wachkomapatienten keine Sterbenden sind und dass deshalb für diese Gruppe auch andere Kriterien gelten als für Sterbende, bei denen künstliche Ernährung u. U. den Sterbeprozess unnötig hinauszögert. In diesem Kontext spricht S. wiederholt von „Ernährungstherapie" und „Ernährungsmedizin" und verteidigt gegenüber juristischen Positionen die Auffassung, dass auch Ernährung Gegenstand einer eigenen originären medizinischen Indikation sei. Nach juristischer Auffassung besteht aber in der Regel eine Pflicht zur Ernährung, weil sie zu den Grundbedürfnissen gehört und deshalb nicht als Krankheit anzusehen ist. Krankheiten bedürfen einer medizinischen Indikation, weil diese überhaupt erst ärztli-

ches Handeln legitimiert, Grundbedürfnisse aber nicht. Das Legen einer Magensonde verlangt eine medizinische Indikation, wenn anders ein Patient keine Nahrung mehr zu sich nehmen kann. Doch bedeutet das nicht, es werde eine Indikation für Ernährung ausgestellt.

Der zweite Teil der Untersuchung beginnt mit dem sechsten Kap. „Die Patientenverfügung" (79–94), das wichtige Informationen und Klärungen für den anschließenden Bericht über eine Studie an 100 Tumorpatienten, gesunden Kontrollpersonen, Pflegenden und Ärzten zur Akzeptanz der Patientenverfügung bietet. Über Fragestellung, Methodik, Ergebnisse und Diskussion der Befunde dieser empirischen Untersuchung berichtet das siebte Kap. (95–176). S. betont ausdrücklich, dass die Studie nicht den Anspruch erhebt, im statistischen Sinne repräsentativ zu sein, dennoch sind ihre Ergebnisse aufschlussreich. Es zeigt sich u. a. eine deutliche Diskrepanz zwischen der generellen Befürwortung von Patientenverfügungen und der tatsächlich vorhandenen Zahl von Patientenverfügungen. Anhand von fünf Fallbeispielen, die die Frage bestimmter Behandlungsmöglichkeiten am Lebensende beinhalten, hat S. die Frage nach der Verbindlichkeit von Verfügungen bezüglich der Entscheidung für oder gegen lebenserhaltende Maßnahmen am Lebensende gestellt: Nur jene, die bereits eine Patientenverfügung besitzen, sprachen sich mehrheitlich für eine Verbindlichkeit in diesen Situationen für den Fall aus, auf lebenserhaltende Maßnahmen zu verzichten, während die Mehrheit bei allen Gruppen den Verfügungen für diesen Fall keine Verbindlichkeit für das weitere ärztliche Vorgehen zumessen. S. plädiert aufgrund der Ergebnisse der Studie als Alternative zur Patientenverfügung für einen „umfassenden Versorgungsplan" *(advanced care planning)* (187–193), der gerade der Problematik Rechnung tragen soll, dass es sehr schwierig bis unmöglich ist, Behandlungspräferenzen in der Zukunft zu antizipieren. Deshalb sollen in Fällen, in denen Patienten nicht mehr selbst entscheiden können, Angehörige als deren natürliche Vertreter, und Ärzte über das weitere Vorgehen entscheiden. Im Unterschied zur Patientenverfügung legt der „umfassende Versorgungsplan" keine einzelnen Maßnahmen fest, sondern verständigt sich auf einen Prozess zwischen Patienten, Angehörigen und Ärzten mit dem Therapieziel der Leidensminderung. Dadurch wird es möglich, Entscheidungen zu treffen, die nahe genug an der Situation sind, und die Angehörige mit in den Prozess integrieren, um dadurch unnötige Konflikte zwischen ihnen und Ärzten zu vermeiden.

Nach dem detaillierten Literaturverzeichnis (194–210) folgt als dritter Teil ein Anhang mit wichtigen Dokumenten zur Medizinethik (211–257), der die aufmerksame Lektüre des ersten Teils unterstützt. Die Untersuchung schließt mit einem Register (258–265).

Insgesamt ist die aufmerksame Lektüre des Buches allen zu empfehlen, die an Fragen der Sterbebegleitung wie auch der Patientenverfügung und deren möglicher rechtlicher Ausgestaltung interessiert sind. Der Alternativvorschlag eines „umfassenden Versorgungsplans", den S. am Ende der Auswertung der empirischen Untersuchungen vorschlägt, scheint angesichts der Schwierigkeiten von Vorausverfügungen für zukünftig mögliche Szenarien plausibel und auch für Befürworter von Patientenverfügungen als Ergänzung erwägenswert. Positiv hervorzuheben ist die Anlage der empirischen Studie, die vor allem durch die präzise Fragestellung, die Fallbeispiele wie die unterschiedlichen Gruppen überzeugt.

Fraglich bleibt für den Rez., ob die „Intention" (50 u. a.) die Beweislast gegen die Kritiker der Aktiv-passiv-Unterscheidung bzw. deren Korrektur wirklich zu tragen vermag – und dies nicht nur deshalb, weil auch beste Absichten nicht einziges Kriterium für die sittliche Qualität von Handlungen sind. Auch wer bei Schwerkranken und Sterbenden den Tod als „Erlösung" ansieht, tötet ja nicht. Präziser lässt sich die Unterscheidung zwischen Töten und Sterbenlassen durch eine handlungstheoretische Unterscheidung fassen. Bei aktiver Sterbehilfe (= Tötung) ist das Handeln des Arztes sowohl notwendige wie *einzig hinreichende* Bedingung für den Tod des Patienten; beim Sterbenlassen ist das Handeln des Arztes nicht die einzig hinreichende Bedingung des Todeseintritts, da der Tod eines Menschen in der Regel kausal überdeterminiert ist. Außerdem wäre unmissverständlich herauszustellen, dass die Bejahung der Endlichkeit menschlichen Lebens nichts mit Tötungsabsicht zu tun hat. J. Schuster S. J.

Lexikon der Ethik. Herausgegeben von *Jean-Pierre Wils* und *Christoph Hübenthal*. Paderborn [u. a.]: Verlag Ferdinand Schöningh 2006. 422 S., ISBN 3-506-79753-0.

Es mangelt zur Zeit nicht an Lexika im Bereich Ethik. Die Herausgeber rechtfertigen im Vorwort „ihres" Lexikons die erneute Anstrengung mit dem Hinweis, dass es an der Zeit sei, die Ergebnisse der ethischen Theoriediskussionen der letzten Jahre zu sichern und diese jenen Personkreisen zugänglich zu machen, die „professionell mit moralischen Fragen zu tun haben". Außerdem möchten die Herausgeber zwei unterschiedliche „Ethikkulturen" – die niederländische und die deutsche – miteinander „ins Spiel bringen". 89 Lemmata zählt das Lexikon, und natürlich kann nicht alles behandelt werden, was sich Ethiker vielleicht noch zusätzlich wünschen. Bis auf eine Ausnahme – „Gleichgewicht" (134) – sind die jeweils behandelten Begriffe bzw. Begriffspaare für ein Ethiklexikon plausibel. Auch nach der Lektüre des Artikels „Gleichgewicht" (134–136) wird dem Leser die Bedeutung der unterschiedlichen Varianten der Spieltheorie für moralisches Urteilen und Handeln nicht so recht deutlich. Kenner der Problematik vermissen zudem einen Hinweis auf John Rawls' Gerechtigkeitstheorie und die Bedeutung des „reflective equilibrium" als ethischer Reflexionsmethode. Beim Artikel „Naturrecht" (273–275) beschränkt sich *J.-P. Wils* auf eine knappe Begriffsbestimmung und bietet eine auffallend längere Darstellung der historischen Entwicklung, verzichtet aber ganz auf die „Systematische Perspektive", die bei vielen anderen Artikeln des Lexikons eigens behandelt wird. So gewinnt man den Eindruck, als gehöre die Sache des Naturrechts der Geschichte an. Zwar wird im historischen Teil erwähnt, dass „Naturrecht" für einen ethischen Kognitivismus steht, doch fehlt jeder weitere systematische Hinweis. Dabei hätten sich Themen wie Menschenrechte und Naturrecht oder Güterlehre (in Anschluss an das Lehrstück von den *inclinationes naturales*) und Naturrecht als Weiterführung angeboten. Dem Begriff „Gerechtigkeit" angemessen nimmt der entsprechende Artikel von *A. Bondolfi* größeren Umfang (115–121) als die Mehrzahl der anderen Artikel ein. Auf eine explizite Begriffsbestimmung verzichtet Bondolfi unter Hinweis auf die Bedeutungsvielfalt von „Gerechtigkeit" und gibt dafür der Rückfrage nach dem biblischen Verständnis wie der patristischen und mittelalterlichen Tradition relativ breiten Raum. Vor allem Thomas von Aquin knüpft an die aristotelische Gerechtigkeitskonzeption an und eröffnet damit eine Wirkungsgeschichte, die bis in die katholische Soziallehre hinein reicht. Utilitaristische, vertragstheoretische, die Sphärentheorie der Gerechtigkeit (von M. Walzer – ohne dass der Name genannt wird) als Begründungsmodelle der zeitgenössischen Diskussion bieten Anschlussmöglichkeiten für Moraltheologie wie Kirchenrecht. Als neue Herausforderungen für eine Gerechtigkeitskonzeption sind Globalisierung, ökologische Krise wie Gerechtigkeit zwischen den Generationen zu begreifen. Noch breiteren Raum als „Gerechtigkeit" nimmt der Artikel „Gewissen" (125–133) von *D. Mieth* ein. Während bei den meisten Begriffen die Literaturangaben auf wenige Titel beschränkt bleiben, bietet Mieth zwei Seiten Literatur zum Thema. Der Artikel beginnt ohne Begriffsbestimmung gleich mit der Geschichte des Gewissensphänomens und schließt humanwissenschaftliche Anfragen an, die sich aber nicht auf jene der Psychoanalyse im Gefolge von S. Freud beschränken, sondern systemtheoretische und andere sozialwissenschaftliche Ansätze berücksichtigen. Einen eigenen Abschnitt widmet Mieth dem Thema „Autorität und Gewissen in der Kirche" (130–132), der mit folgendem Satz schließt: „Die Kooperation zwischen Autorität und Gewissen wird umso besser sein, je mehr der Grundsatz durchgehalten wird, wechselseitig einen Vertrauensvorschuss auf Verantwortung zu geben, um Konflikte und Differenzen in ihrer Relativität sehen zu lernen" (131 f.). Am Beispiel des Artikels von *M. H. Werner* über „Deontologische Theorien" (40–49) lässt sich zeigen, dass Klassifizierungen von Theorien normativer Ethik mehr verwirrend als klärend wirken, wenn nicht bestimmt wird, was jeweils das *fundamentum divisionis* zwischen deontologischen und teleologischen Theorien ist. Könnte man sich auf die von B. Schüller vorgeschlagene Sprachregelung einigen, nach der teleologische Theorien die moralische Richtigkeit von Handlungen ausschließlich nach deren vorhersehbaren guten bzw. schlechten Folgen für die jeweils von ihnen Betroffenen bestimmen, deontologische Theorien die moralische Richtigkeit zwar auch von den guten bzw. schlechten Folgen

für die Betroffenen her bestimmen, aber nicht nur, sondern auch andere Gesichtspunkte ins Spiel bringen, wäre für eine verstehbare Klassifizierung viel gewonnen. Die Tradition katholischer Moraltheologie kennt außerdem eine Klasse von Handlungen, die stets in sich schlecht sind, unabhängig von ihren Folgen. Sie vertritt damit eindeutig einen deontologischen Begründungstyp. Nach der von Schüller vorgeschlagenen Begriffsbestimmung sind Theorien normativer Ethik entweder deontologisch oder teleologisch. Es handelt sich also um eine vollständige Disjunktion. In der Sache stimmt Schüller damit mit W. K. Frankena überein, den Werner ausführlich zitiert (41). Wie schwierig aber die Unterscheidung bei der Beurteilung deontischer Aussagen in Bereichsethiken ist, zeigt Werner im dritten Teil seines Beitrages. Fraglich bleibt allerdings, ob Teleologen für die Tötung eines unschuldigen Menschen plädieren, um viele andere zu retten. Hierzu gibt es inzwischen hinreichend Widerlegungen aus deren Feder, die sich dagegen wehren, dies als Konsequenz ihres Ansatzes anzusehen. Der „Konsequentialismus" (198–203) kann als eine Variante einer teleologischen Theorie normativer Ethik angesehen werden. Auch bei diesem Klassifikationsbegriff hätte es der Klarheit gedient, wenn nicht dies und jenes als Proprium bemüht worden wäre, sondern die Gründe, die für ein sittliches Urteil herangezogen werden, darüber entscheiden würden, ob konsequentialistisch oder nicht. Die Verbindung *„teleologische[r]* Konsequentialismus" (199) wird dann verständlich, wenn deutlich geworden ist, dass zwar jede teleologische Theorie konsequentialistisch ist, aber nicht jeder Konsequentialismus teleologisch. Das gemeinsame Kennzeichen teleologischer wie konsequentialistischer Theorien ist, dass sie „agent-neutral" sind, d. h. der durch das Handeln bewirkte objektive Zustand der Welt ist Kriterium und nicht der „moralische Zustand" der handelnden Person (= agent-relative).

Die vom Rez. konsultierten, hier nicht alle aufgeführten Beispiele zeigen, dass die Artikel in der Regel in einer verständlichen Sprache verfasst sind und neben historischer Information auch auf den aktuellen Diskussionsstand eingehen. Auffallend ist, dass die Literaturangaben zu den jeweiligen Lemmata sehr unterschiedlich ausführlich gehalten sind (z. B. zu „Doppelte Wirkung" [61–63] lediglich zwei kurze Artikel [63]) und man bei einigen Artikeln den Verweis auf einschlägige Arbeiten vermisst. So werden etwa B. Schüller oder W. Wolbert bei Artikeln wie „Deontologische Theorien" oder „Konsequentialismus" im Literaturverzeichnis nicht erwähnt, obwohl einschlägige Untersuchungen von diesen Autoren hierzu vorliegen. In einem Lexikon können selbstverständlich nicht alle relevanten Beiträge Erwähnung finden, doch ist es ärgerlich, wenn bei zentralen ethischen Begriffen wichtige Publikationen nicht aufgeführt werden.

J. Schuster S. J.

Bohmeyer, Axel, *Jenseits der Diskursethik.* Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung. Münster: Aschendorff 2006. 294 S., ISBN 3-402-00573-5.

In Zeiten post-säkularer Beschleunigung ist nach Ansicht des Verf.s (= B.) die christliche Sozialethik auf interdisziplinäre Vermittlungsmedien angewiesen, die ihre theologischen Grundintuitionen in die öffentliche Sprache rechtfertigbarer Geltungsansprüche zu übersetzen wissen. Ein solches Übersetzungsmedium liegt nach Ansicht von B. in Axel Honneths Theorie der Anerkennung vor: „Es gibt eine theoretische Verbindung zwischen den normativen Anliegen einer Anerkennungstheorie und den normativen Anliegen der christlichen Sozialethik" (16). Für beide ist die Kritik an der verfahrensethischen Trennung von Fragen des Guten und des Gerechten konstitutiv.

Zu Beginn seiner Untersuchung beschäftigt sich B. deshalb konsequenterweise mit den diskurstheoretischen Voraussetzungen dieser Unterscheidung: Nach einem kurzen Überblick über das „Theoriedesign der Diskursethik" (19) kommt B. auf deren Rezeption durch die christliche Sozialethik zu sprechen (45–73). Diese sieht er in einer frühen Phase der Auseinandersetzung durch weitgehende Akzeptanz geprägt, insofern die Sozialethik den Anschluss an die Diskurstheorie vor allem unter dem Gesichtspunkt einer philosophisch zeitgemäßen Form der Moralbegründung gesucht habe (61). Zu Recht macht B. deshalb auf die theologische Anziehungskraft eines nicht-defätistischen Ver-

nunftbegriffs aufmerksam (72). (Leider kommt B. aber nicht dazu, den religionsphilosophischen Sinn dieses Theorietransfers noch einmal selbst zu hinterfragen; es mag ja sein, „dass die christliche Sozialethik in Habermas einen philosophischen Bündnispartner gefunden hat" (73), doch umgekehrt gilt dies für Habermas – bei allen Zugeständnissen an die jüdisch-christliche Tradition im Einzelnen – sicherlich nicht.)

Im Fortgang seiner Argumentation entwickelt B. nun eine grundsätzliche „Kritik an der Diskursethik" (75–113), die eine Revision und Neu-Positionierung der Christlichen Sozialethik erforderlich machen soll. Diese Kritik entzündet sich an der exemplarischen Frage, ob Gerechtigkeitsfragen kontextuell unabhängig sind. Unter dem Eindruck von Hegels Kant-Kritik bestreitet B. dies nachdrücklich, insofern er auf die vorgängige Problematik des Moralischsein-Wollens verweist: So gewinnt der moralische Gesichtspunkt für B. „erst dann eine praktische Relevanz", wenn „diese Einsicht auch zu einer Realisierung nötigt. Andernfalls würde der moralische Gesichtspunkt eine Norm begründen, aber für die Praxis wäre diese Begründung irrelevant" (88). Und: „Das Wissen um das gerechte Zustandekommen einer Norm hat keinen zwingenden handlungskonstituierenden Charakter" (89). Drei Bemerkungen hierzu: Erstens wäre B.s Kritik an der kommunikativen Neutralisierungslogik analytisch ansprechender ausgefallen, hätte er sie in einen Zusammenhang etwa mit M. Seels formaler Konzeption des Guten oder Tugendhats Abwendung von einer ‚fettgedruckten' Vernunft gestellt; zweitens überrascht es, dass B. nicht einmal ansatzweise die Möglichkeit diskutiert, ob die Pointe der Vernunft nicht auch darin liegen könnte, dass sie einen Bereich des Praktischen eröffnet, in der die Moral aus der unbedingten Anerkennung dessen, was dem anderen geschuldet wird, entspringt – ohne weitere rückversichernde Gründe; drittens empfinde ich die Stilisierung von B.s Kritik an der Diskursethik störend. Auch wenn er gewichtige Einwände diskutiert, so geht doch die Rede von einem diesbezüglichen „Programmabsturz" (104) weit über das hinaus, was selbst Kritiker wie Taylor mit ihren Einwendungen ursprünglich verändert wissen wollten. (Sicherlich hält Taylor die Begründungsschwäche der Verfahrensethik für signifikant; doch stellt er damit die Berechtigung einer deontologischen Moralkonzeption nicht allgemein in Frage.)

Im nächsten Abschnitt widmet sich B. dem systematischen Teil seiner Studie, welche die diskursexternen Bedingungen gelingender Diskurse qualifizieren soll. Zu diesem Zweck greift er im Umfeld der Frankfurter Schule auf die Intersubjektivitätsanalyen von Axel Honneth zurück, die Hegels Moralitätskritik über eine soziologisch dichte Theorie der Anerkennung mit den praktischen Voraussetzungen der Diskursethik zu vermitteln versuchen. In diesem Sinne liest B. die Anerkennungstheorie von Honneth zunächst als motivierender Teil der Diskursethik, „der aus den individuellen und sozialen Voraussetzungen der Teilnahme am Diskurs einen starken, inhaltlich gefüllten Begriff der Anerkennung herleitet" (144). B. erhofft sich davon eine „Modernisierung der grundlagentheoretischen Ausrichtung der christlichen Sozialethik", „die durch die affirmative Rezeption der Diskursethik in eine Sackgasse geraten ist" (117). Auf hermeneutisch einfühlsame Weise gibt B. dem Leser dabei im Folgenden einen Eindruck von der Komplexität und Lebendigkeit dieser Theorie; allerdings verliert B. dadurch auch seine ursprüngliche Fragestellung aus den Augen. So sehr es für das philosophische und soziologische Selbstverständnis dieser Theorie interessant sein mag, verschiedene Stadien ihrer Entwicklung zu unterscheiden und ihren Weg von einer diskurstheoretischen „Ergänzungskonzeption" (142) bis hin zur „Neubegründung einer kritischen Gesellschaftstheorie" (162) zu verfolgen: In der Sache bringt das nicht mehr viel; selbst in den kritischen Passagen seiner Erörterung verbleibt B. innerhalb der anerkennungstheoretischen Denkparameter und deren Reflexionsmuster (194f.). Aus sozialethischer Sicht wäre beispielsweise die Frage interessant gewesen, ob der Kampf um Anerkennung nicht auch militante Verfallsformen und eine Heroisierung der Opferrolle theoretisch begünstigt; denn die Perpetuierung des Gefühls des Anerkanntseins kann sich, mit Hegel gesprochen, ebenso an eine schlechte Unendlichkeit verlieren.

Aus diesen Gründen halte ich den von B. im Schlussteil veranschlagten anerkennungstheoretischen Herausforderungswert in der Tat für sehr übersichtlich. Ich will nicht in Abrede stellen, dass die Christliche Sozialethik „von Honneths Ausgriff auf eine Theorie des Guten" (263) profitieren könnte; und B.s Versuche, über den Arbeits-

begriff die Anschlussfähigkeit zwischen sozialer Anerkennung und christlicher Sozialethik herzustellen (219–232), sind durchaus beachtlich. Trotzdem bleibt zu fragen, ob nicht durch dieses Vorgehen gerade die normative Eigenständigkeit der Sozialethik in Frage gestellt wird, zumal B. selbst konzediert, dass der angestrebte Theorietransfer die Dilemmata der Anerkennungstheorie letztlich nicht lösen, sondern nur auf eine andere theoretische Ebene projizieren könne: „Rezipiert die christliche Sozialethik den anerkennungstheoretischen Ansatz, gerät sie allerdings ebenfalls in das beschriebene Spannungsfeld und muss zwischen einem kontextunabhängigen, formalen Anerkennungsbegriff und einer kontextabhängigen, substanziellen Konkretisierung unterscheiden" (263). Letztlich führt B. dann aber doch *nicht* vor, was er zu beweisen anstrebte, nämlich mit der anerkennungstheoretischen Unterfütterung der Sozialethik einen praktischen Beitrag zur Diskursivität der religiösen Vernunft geleistet zu haben (264).

M. Kühnlein

Krienke, Markus, *Theologie Philosophie Sprache*. Einführung in das theologische Denken Antonio Rosminis (ratio fidei; 29). Regensburg: Friedrich Pustet 2006. 245 S., ISBN-10: 3-7917-1996-3, ISBN-13: 978-3-7917-1996-2.

Der Philosoph und Theologe Antonio Rosmini Serbati (= R., 1797–1855) ist hierzulande noch kaum zur Kenntnis genommen. In der Auseinandersetzung mit der Neuscholastik und der „römischen Schule" unterlegen, wurde er 1888 wegen Pantheismus und Ontologismus, Semirationalismus und Traduzianismus verurteilt und erst 2001 durch Rücknahme dieser Verurteilung rehabilitiert, ein halbes Jhdt., nachdem das autoritär-instruktive Offenbarungs-Denken des 1. Vatikanums durch das Folgekonzil überwunden worden war, und drei Jahre nach dem Auftauchen seines Namens – zwischen denen Newmans und Maritains – in *Fides et ratio* (Nr. 74). Im Rahmen eines „Projekts R.", zu dem schon seine Dissertation über Wahrheit und Liebe bei R. (2004) gehört, publiziert (ab S. 180) der Verf. (= K.) R.s letzte unvollendete Schrift „Il linguaggio teologico" in deutscher Sprache, aufgrund einer Übersetzung, die bereits 1981 von Plazidus Hungerbühler OSB erstellt wurde. Die vorangehende Abhandlung soll nicht nur in diese posthume Schrift einführen, sondern in die Theologie R.s überhaupt.

1. Der historische, aktuelle und systematische Kontext: Möhler und Newman vor allem erarbeiten, was *Dei Verbum*, 8, rezipiert: den Gedanken eines geist-geleiteten Fortschritts im Verständnis der apostolischen Überlieferung. R. kritisiert an der zeitgenössischen Theologie, dass sie nicht konstruktiv auf Empirismus und Idealismus reagiert. Dem folgt dann die Verschärfung im Positivismus und als Antwort die neue Hermeneutik. Systematisch geht es, im Rückblick besonders auf Augustinus, um eine rationale Rechtfertigung des Glaubens in Sprache (wobei die Trennung zwischen „Vernunft" und „Glauben", „Wissen und Glauben" – 43 – wohl doch nicht erst neuzeitlich sein dürfte).

2. Anlass, Kontext und Auseinandersetzung. Seit 1840 „zieht sich wie ein roter Faden durch die antirosminische Polemik", vor allem seitens römischer Jesuiten, der Vorwurf, „eine ‚häretische' Sprechweise zu benutzen" (52). Man verdächtigte ihn vor allem des Jansenismus sowie des Kantianismus. Doch hatte sich die Diskussion inzwischen von der theoretisch-theologischen Ebene auf das politische Terrain verlagert und hier kam es 1849 zur Verurteilung zweier kirchenpolitischer Schriften. Weitergehende Angriffe ernötigten eine Prüfung des gesamten Werks, aber mit einem gegenteiligen Ergebnis: 1854 wurden R.s Werke von der Indexkongregation für fehlerfrei erklärt und es wurden nur einige Klarstellungen gefordert. Der *Linguaggio* nun sollte eine Einleitung zur Neuauflage früherer Verteidigungsschriften (worin umgekehrt R. den Gegnern Pelagianismus vorwirft) dienen, gefolgt von der schon früher publizierten Schrift *Il razionalismo teologico* als einer zweiten Einleitung. Die erste Schrift war ihrerseits zweiteilig gedacht: auf die grundsätzlichen methodologischen Reflexionen zur theologischen Sprechweise sollte ein konkreter Teil zu Freiheit und Erbsünde folgen. R. arbeitete gleichzeitig an beidem, und nach seinem Tod wurden die Stücke getrennt veröffentlicht (das zweite als *Dissertazione sul peccato originale*). 1880 wurde die Rücknahme des (seinerzeit nicht allgemein veröffentlichten) Entlastungsdekrets erreicht – ehe es acht Jahre später zur Ver-

urteilung von 40 Thesen aus zumeist posthumen Werken kam. – Inhaltlich ging es zu Lebzeiten R.s insbesondere um Erbsünde und Freiheit, wobei R. zwischen *peccato* und *colpa* unterscheidet. Unter Berufung auf den Aquinaten versteht er die Sünde als Abweichung vom Gesetz; zur Schuld wird sie, wenn sie in Freiheit erfolgt (71 – unterscheidet indes Thomas [S. th. I-II 21,2] nicht klar zwischen Akt und Wille?). Als pelagianischen Rationalismus moniert R. bei seinen Gegnern, dass sie in der Erbsünde nur das Fehlen der heiligmachenden Gnade sehen und „nicht eine wirkliche Korruption der menschlichen Natur" (75).

3. Die Erbsündenlehre innerhalb von R.s Gesamtkonzeption. Die scheinbare Sonderfrage hat Konsequenzen für das Verständnis (des Zueinander) von Philosophie und Theologie. Diese (qua Wissenschaft) bedarf jener als ihrer Möglichkeitsbedingung – die ihrerseits dazu, bei aller Eigenständigkeit, sich gegenüber Metaphysik und Theologie nicht abschließen darf (82). Das erste Licht der Seele, der Vernunft, ist das ideale, unbestimmte Sein (Theorie), das Licht des Glaubens ist das subsistent lebendige Sein (Praxis – 84f.). Dabei gehört die „positive" Theologie mit der „natürlichen" als Wissenschaft zur Theorie (sie kann auch „übernatürliche Philosophie" heißen – 96), im Unterschied zur Religion als Praxis.

4. Die Bedeutung der Sprache. R. kritisiert den englisch-französischen Empirismus und Sensualismus, doch ebenso das Festhalten der Scholastik an einer längst vergangenen Sprache und nicht minder das idealistische Sprachverständnis, in dem er die Aufgipfelung des Empirismus erblickt. Sprache bildet ihm nicht bloß ab, sondern das Denken bedarf ihrer als gesellschaftlicher Vorgabe, offen für Geschichte und Entwicklung. Als analog, symbolisch, ermöglicht sie den Überstieg, vollends im theologischen Gebrauch, philosophisch negativ, aufgrund der Offenbarung positiv. Es ist um Klarheit zu tun; doch gibt es Dunkelheiten: aufgrund von Grenzen beim Sprecher/Schreiber wie beim Hörer/Leser, aber auch aus der „Schwierigkeit der Materie", die uns hienieden nicht voll offenbar wird.

5. Dogma, Vernunft, Sprache. Glaube und Theologie gründen in der Selbstoffenbarung Gottes. Hier gibt es keinen Fortschritt über Jesus Christus hinaus, sehr wohl aber „in der Form der intellektiv-sprachlichen Durchdringung, in der Verkündigung und der Lehre" (154). Und dazu tragen sogar die Häretiker bei, wie R. über seinen patristischen Studien entdeckt. Das entscheidende Kriterium bildet hier der Rückbezug von Begriffen und Sätzen „auf das Gesamt der Lehre selbst" (158), im Licht der theologischen Vernunft. Doch wollte man nur die alten Sätze wiederholen, wäre im Gleichen gerade nicht dasselbe bewahrt. (K. schließt mit dem Verweis auf die „Ironie der Geschichte", dass R. der letzte war, bei dessen Verurteilung Name und Sätze benannt worden sind.)

Nach einem knappen Literaturverzeichnis, das durch eins der Siglen zu ergänzen wäre (und vielleicht doch auch durch die in den Fußnoten genannten Titel, die jetzt nur das abschließende Personenregister erschließt), folgt „Die theologische Sprechweise". Zuerst werden drei Ursachen für textliche Unklarheiten behandelt. Dann unterscheidet R. zwischen lobenswerten und „profanen" Neuartigkeiten, mit Beispielen aus der Theologiegeschichte, angefangen bei Augustinus, und formuliert bedenkenswerte Regeln für die Zensoren. – An die Adresse des Verlags geht angesichts stehengebliebener sprachlicher Corrigenda meine Frage nach dem Dienst des Lektorats (ich nenne nur das wiederholte „dessen/deren" beim [derart unerkennbaren] Genitiv statt „seiner/ihrer", und S. 197, Z. 10 sowie 15 sollte es statt „nur das/dasjenige [zu] glauben" heißen „[das/dasjenige] nur [zu] glauben" [quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimat]).

K.-H.: Menke hat dem Buch ein Geleitwort mitgegeben, dem der Rez. nur beipflichten kann: seinem Dank für die Vermittlungs- und Einführungsarbeit Krienkes wie seinem Schlusssatz: „Wenn es nur eine Wahrheit gibt, dann muss sich die Wahrheit des Glaubens nicht vor der Wahrheit der Philosophen fürchten." J. Splett

4. Praktische Theologie

Graulich, Markus, *Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts.* Die Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (Kirchen- und Staatskirchenrecht; Band 6). Paderborn: Schöningh 2006. 438 S., ISBN-10: 3-506-72924-1; ISBN-13: 978-3-506-72924-8.

Die vorliegende (sehr verdienstvolle) Arbeit hat drei Teile. Im ersten (Elemente einer Theologie des Kirchenrechts im Werk von Gottlieb Söhngen, 15–151) wird die Rechtstheologie von Söhngen (= S.) dargestellt. Der bekannte Fundamentaltheologe war von 1937–1945 Professor in Braunsberg und von 1947–1958 Professor in München. S. versuchte, die Neuscholastik auf das heilsgeschichtliche Denken hin zu öffnen. Beachtenswerte Beiträge leistete er vor allem zu der Diskussion um die *analogia entis* und zur innerkatholischen Diskussion um die Mysterientheologie. S.s Beitrag zur Grundlegung des Kirchenrechts ist originell, aber nur bruchstückhaft. Für unseren Zusammenhang sind vor allem seine beiden folgenden (schmalen, aber inhaltsreichen) Bücher zu nennen: Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch – philosophisch – staatsbürgerlich. Freiburg i. Br.: Alber 1957; und: Grundfragen einer Rechtstheologie. München: Pustet 1962. S. versucht zunächst (philosophisch betrachtet) die Wahrheit des Rechts und dessen Gerechtigkeit in Verbindung zu bringen. Dabei wird die Gerechtigkeit als Verwirklichung der Wahrheit verstanden. „Neben der Wahrheit und Gerechtigkeit des Rechts geht es S. auch um dessen Sachlichkeit, die seiner Ansicht nach durchaus nichts mit Unmenschlichkeit zu tun hat, sondern geradezu das Recht der Person erst schützt und ermöglicht, indem sie ein gerechtes Handeln fördert" (149). Auf dem Hintergrund dieses Zitats errichtet S. seine drei Bereiche des Kirchenrechts. Der erste von ihm herausgestellte Bereich des Kirchenrechts ist der *juristische* Bereich. Kirchenrecht ist zunächst einmal Recht, juristisch richtiges, wenn auch eigen geartetes Recht. Der zweite Bereich des Kirchenrechts ist der *kanonistische* Bereich. Das Kirchenrecht hat es zu tun mit der Kirche, näherhin mit Wort und Sakrament. Der dritte Bereich des Kirchenrechts ist der *metakanonistische* Bereich. „Das Kirchenrecht weist über sich hinaus auf das Heil und auf die Heilsgerechtigkeit, die es nicht selber schaffen kann, denen es aber zu dienen und die es zu vermitteln hat" (150). Was S. zum Kirchenrecht sagt, wird vertieft durch die Überlegungen, die er im Hinblick auf das Verhältnis von Gesetz und Evangelium anstellt. S. erläutert dieses Verhältnis anhand von zwei Zitaten aus *Augustinus*. Das erste: „Lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur." Das zweite Zitat (aus einem Gebet des *Augustinus*): „Da quod iubes, et iube quod vis!" Beide Zitate betonen, dass jedes Sollen seinen Grund im Sein bzw. in der Gabe Gottes hat. Abschließend kann Graulich von der Position S.s sagen: „Mit seinem Ansatz gelingt Söhngen … zweierlei: Einerseits betrachtet er das Kirchenrecht als richtiges, der Gerechtigkeit dienendes und sachliches Recht …, andererseits verdeutlicht er seine Spezifizität, indem er als materiale Grundstruktur des Kirchenrechts die Kirche im dogmatischen Begriff herausstellt" (151). Schließlich ist das Kirchenrecht bezogen auf das Heil, dem es dienen soll, das es aber nicht selber schafften kann.

Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Heutige Versuche einer Begründung des Rechtes in der Kirche, 153–324) lässt Graulich Revue passieren, welcher Art die Bemühungen heute sind, die sich um die Begründung des Kirchenrechts sorgen. Es werden gleichsam die Eck- und Grundsteine betrachtet, mit denen das Fundament des Kirchenrechts gelegt werden soll. Da sind z. B. die großen kirchenrechtlichen Entwürfe der protestantischen Autoren (Hans Adolf Dombois, Johannes Heckel, Erik Wolf), die alle versuchen, auf Rudolph Sohm und dessen Verneinung des (körperschaftlich verstandenen) Kirchenrechts eine Antwort zu finden. (Zu Sohm vgl. auch: R. Sebott, Fundamentalkanonistik. Frankfurt a. M.: Knecht 1993.) Da sind in der katholischen Kirche Autoren zu nennen wie Klaus Mörsdorf (Wort und Sakrament als Bauelemente der Kirchenverfassung) oder Wilhelm Bertrams und dessen inkarnatorisch-sakramentaler Ansatz. (Zu Bertrams vgl. auch: R. Sebott, Bemühungen um eine Grundlegung des Kirchenrechts. Zum Tod von P. Wilhelm Bertrams S. J., in: ThPh 71 [1996] 261–267.) Schließlich macht

Graulich auch auf den (an sich doch naheliegenden, aber immer wieder übersehenen) Sachverhalt aufmerksam, dass Kirchenrecht als Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft vonnöten ist. Kirchenrecht ist eine Ordnung der Freiheit, also eine Freiheitsordnung. Das Fehlen einer Rechtsordnung macht nicht Platz für eine Liebesgemeinschaft, sondern begünstigt die Errichtung einer Unrechtsordnung, in der nicht das Recht herrschen würde, sondern die Macht des jeweils Stärkeren. – Im dritten Teil des vorliegenden Buches (Elemente einer fundamentalen Theologie des Kirchenrechts nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 325–411) beschreibt Graulich die Bauelemente des heutigen Kirchenrechts. Es sind die folgenden vier zu nennen: die Leitlinien der Codexreform als Ausdruck einer gewandelten Ekklesiologie; der analoge Charakter des Kirchenrechts; die wohlverstandene *communio* des Volkes Gottes; die *salus animarum* und das *bonum commune* als hermeneutische Prinzipien. Zum Schluss schlägt Graulich noch einmal den Bogen zu Gottlieb S. und kommt zu folgendem Ergebnis: „Die in dieser Arbeit versuchte Übertragung des Söhngenschen Ansatzes auf das Kirchenrecht nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnet zugleich weitere Perspektiven zur Vertiefung der Thematik. Auf der Grundlage des hier erarbeiteten Konzepts einer fundamentalen Theologie des Kirchenrechts ergeben sich neue Möglichkeiten des Dialogs mit den anderen theologischen Disziplinen. So kann zum Beispiel im Hinblick auf das Kirchenrecht vertieft nach dem Zusammenhang und – im Sinne Söhnens – nach der analogen Relationalität von Gesetz und Evangelium, von Sein und Sollen in der Kirche gefragt werden, was wiederum im Zusammenhang steht mit der Frage nach dem Verhältnis von Recht und Moral, der im Kirchenrecht insofern eine besondere Bedeutung zukommt, als es dem Heil und der Gnade mit seinen Mitteln zu dienen hat und das Handeln des Menschen in der Kirche in einer umfassenden Weise betrifft" (410f.). Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (415–438) schließt dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Beim Durcharbeiten hat sich mir allerdings die Frage gestellt, ob sich der Autor nicht ganz auf S. hätte konzentrieren sollen. Was jetzt in Teil II (153–324) und Teil III (325–407) geschrieben wurde, hätte man (natürlich dann stark gekürzt) als einleitenden Rahmen bzw. als Koordinatensystem darstellen sollen, in dessen Bezugssystem die Lehre von S. eingetragen worden wäre. Auf diese Weise wären wohl die Stärken und Schwächen von S. noch besser herausgestellt worden. Hinter dem hier angesprochenen Problem der Darstellung verbirgt sich freilich auch eine sachliche Frage. Ist das, was S. für die Rechtstheologie (und insbesondere für die Theologie des Kirchenrechts) geleistet hat, nicht zu schmal, um als Basis für den Aufbau einer Fundamentalkanonistik zu dienen? S. hat gewiss Diskussionen angeregt und Akzente gesetzt; mehr aber auch nicht. Wenn Graulich vermerkt (22), S. habe sich vertraglich verpflichtet, Beiträge zum Stichwort „Recht" zu liefern, diese Beiträge dann aber nicht geschrieben, so lag das nicht nur an äußeren, sondern auch an inneren Gründen. Was den Aufbau einer Fundamentalkanonistik betrifft, wird die Leistung von S. häufig überschätzt. R. Sebott S. J.

„Strafrecht" in einer Kirche der Liebe. Notwendigkeit oder Widerspruch? (Kirchenrechtliche Bibliothek; Band 9). Herausgegeben von *Ludger Müller [u. a.]*. Berlin: Lit Verlag 2006. 211 S., ISBN 3-8258-9272-7.

Das vorliegende Buch enthält die Vorträge, welche bei der kirchenrechtlichen Tagung, die vom 7. bis 9. März 2004 in Bamberg stattfand, gehalten wurden. Es sind 13 Beiträge. Einige von ihnen möchte ich kurz vorstellen. Nach *Peter Krämer* (Strafen in einer Kirche der Liebe, 9–22) werfen Strafen und Sanktionen „ein grelles Licht auf die Abgründe menschlichen Versagens und Schuldigwerdens, in die die Glieder der Kirche hineingeraten können und durch die sie ihrer Berufung untreu werden" (21). Das Strafrecht in der Kirche muss deshalb dazu beitragen, die Identität der Kirche (angesichts des möglichen Versagens ihrer Glieder) zu schützen. *Lotte Kéry* (Canonica severitas und amor correctionis. Zur Ausbildung des kirchlichen Strafrechts im Spannungsfeld zwischen Strafanspruch und Besserungsverlangen, 23–44) weist auf den Prozess hin, der zur Entstehung eines eigenständigen, vom Bußsakrament unterschiedenen kirchlichen Strafrechts geführt hat. „Für diese Entwicklung ist das Verhältnis zwischen der Buße als Mittel zur Besserung und Versöhnung und der Strafe als Instrument der Vergeltung und Abschre-

ckung von zentraler Bedeutung" (23). Die Nähe und die Verwandtschaft zwischen kirchlichem Strafrecht und Bußwesen bleiben in der Geschichte der Kirche erhalten. „Trotzdem kann zu keiner Zeit die Rede davon sein, dass die Kirche sich mit der Verhängung von Bußen zufrieden gab und auf Strafen verzichtete, um die Menschen zur Beachtung ihrer Normen und der von ihr verkündeten göttlichen Gebote zu veranlassen" (43). Der Beitrag von Kéry steht in gewisser Weise quer zu der These von Gerosa, auf die später eingegangen wird.

Was meint c. 1321 CIC/1983 mit „imputabilitas"? Diese Frage ist bis heute ungeklärt und konnte auch (um dies schon vorwegzunehmen) auf der Bamberger Tagung nicht geklärt werden. *Konrad Hilpert* (Schuld und Verantwortung in moraltheologischer Sicht, 61–76) unterscheidet sehr energisch den rechtlichen Schuldbegriff vom moralischen. „Das Postulat der Unterscheidung von strafrechtlicher und moralischer Schuld hat auch für das kirchliche Recht zu gelten. Dieses kennt ja die segensreiche Unterscheidung von forum externum und forum internum durchaus, hat aber beide nicht immer strikt auseinandergehalten und tut es wohl auch in seiner heutigen Praxis nicht immer zur Genüge" (75). Wie das Verschulden im kirchlichen Strafrecht konkretisiert werden kann, ist Ziel des folgenden Beitrags (*René Pahud de Mortanges*, Das Schuldprinzip im CIC, 77–86). Pahud de Mortanges moniert, „dass zentrale Bereiche des kanonischen Strafrechts nicht miteinander harmonisieren" (85). Eine Verbesserung des Strafsystems sollte in die Richtung eines modernen Disziplinarrechtes gehen. „Das würde für die Kirche bedeuten, sich nicht nur von einer überholten Terminologie, sondern auch von mancherlei Straftatbeständen zu verabschieden, die heute nur noch toter Buchstabe sind" (86). Die These von *Libero Gerosa* („Communio" und „Excommunicatio". Ein Streitgespräch, 97–110) ist (wegen seiner vielen Publikationen zum Strafrecht) allgemein bekannt. In gewisser Weise stand diese These auch im Hintergrund fast aller Beiträge der Bamberger Tagung. Nach Gerosa sind alle Zensuren und Sühnestrafen keine Strafen im eigentlichen Sinn, sondern nur Sanktionen mit Bußcharakter. Gegenüber dieser Behauptung ist *Heinrich J. F. Reinhardt* (Communio und Excommunicatio. Ein Streitgespräch. Anfragen an Libero Gerosa, 111–116) eher skeptisch. Wem würde eine solche Neukonzipierung des Strafrechts eigentlich helfen? „Würde es z. B. den Zensurierten helfen, wenn sie nicht einer Kirchenstrafe, sondern nur einer Sanktion mit Bußcharakter unterworfen wären? Würde dieses andere Verständnis bei den Gesetzesanwendern oder bei der kirchlichen oder außerkirchlichen Öffentlichkeit ein anderes Bewusstsein wecken?" (112). In gewisser Weise geht auch der Beitrag von *Ludger Müller* (Warum und wozu kirchliche Sanktionen?, 183–202) noch einmal auf die These von Gerosa ein. Müller macht den Versuch, „ausgehend von der Unterscheidung zwischen Zensuren und Sühnestrafen ein theologisch fundiertes System des kanonischen Sanktionsrechts zu entwickeln" (193). Für Müller steht die Exkommunikation im innersten Kern des kanonischen Sanktionsrechts. Die anderen Sanktionen (z. B. die Sühnestrafen) haben nur sehr entfernt mit dem letzten Sinn und Ziel rechtlicher Ordnung in der Kirche zu tun. „Der Ausgangspunkt für das Warum und Wozu kirchlichen Sanktionsrechts sind die Zensuren, insbesondere die Exkommunikation" (198). Die Sanktionen stehen im Dienst an der Authentizität von Wort und Sakrament. „Sie dienen in erster Linie der Identitätssicherung der kirchlichen Lehre und Praxis durch Abgrenzung nach außen" (ebd.).

Neben den allgemeinen Überlegungen über das kirchliche Strafrecht gehen drei Aufsätze auf spezielle sanktionsrechtliche Fragen ein. *Sabine Demel* (Exkommunikation bei Abtreibung – eine frauenfeindliche Bestimmung? Zur Interpretation von c. 1398 CIC/1983, 117–140) beginnt mit einer eher düsteren Lagebeschreibung. „Katholische Kirche und Frauenfeindlichkeit – das ist ein Begriffspaar, das in vielerlei Hinsicht immer wieder zu hören und zu lesen ist. Es taucht bei den Aussagen über die kirchliche Sexualmoral und die lehramtliche Verurteilung jeden künstlichen Verhütungsmittels ebenso auf wie bei der Gleichberechtigungsfrage und der Diskussion um die Zulassung von Frauen zum Weihesakrament. In dieses Bild der Frauenfeindlichkeit der katholischen Kirche scheint auch die kirchliche Haltung zur Abtreibung zu passen" (117). Im Verlauf des sehr sorgfältig und kenntnisreich verfassten Artikels lichtet sich freilich das Dunkel, und am Schluss lautet das Fazit: „Bei der hochkomplexen Problematik der Abtreibung erweist sich die katholische Kirche alles andere als frauen-

feindlich" (140). In einem (etwas überladenen) Beitrag (Illegitime Weihen – Bruch der kirchlichen Communio. Bemerkungen zu unerlaubten oder ungültigen Weihehandlungen im Kontext der „Ordination" von Frauen, 141–170) geht *Severin J. Lederhilger* auf die Problematik jener Frauen ein, die am 29. Juni 2002 nach katholischem Ritus eine (ungültige) priesterliche Weihehandlung an sich vollziehen ließen. Am 5. Aug. 2002 wird durch ein Dekret der Glaubenskongregation die Exkommunikation der sieben Frauen festgestellt und durch die Apostolische Nuntiatur übermittelt. „Die Vorgangsweise der Kongregation mag unter kanonistischen, insbesondere verfahrensrechtlichen Gesichtspunkten mit einiger Berechtigung Diskussionen hervorrufen, in der Sache selbst erweist sich das Verfahren aber als kohärent und prinzipiell begründet" (169). Natürlich durfte bei einer Tagung über das Strafrecht auch das unerfreuliche Thema des sexuellen Missbrauchs von Jugendlichen und Kindern durch katholische Geistliche nicht fehlen. Johannes Paul II (1978–2005) hat sich von jeder „Wagenburgmentalität" verabschiedet und sich zu einer Kultur der Selbstkritik und der Transparenz bekannt. Am 30. April 2001 erließ er ein Motu proprio, in dem er die Zuständigkeit für solche „graviora delicta" der Glaubenskongregation zusprach. Auch die Deutsche Bischofskonferenz hat im September 2002 Leitlinien „Zum Vorgehen bei sexuellem Missbrauch Minderjähriger durch Geistliche im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz" beschlossen.

Ein Verzeichnis der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ein Personenregister und ein Quellenregister schließen das schöne Buch ab. Gewünscht hätte sich der Rez. noch einen Beitrag über das kirchliche Beichtrecht: ist doch das kirchliche Strafrecht weithin mit dem Beichtrecht verknüpft (vgl. c. 1357). Siehe dazu: R. Sebott, Was ein Beichtvater wissen sollte. 15 Punkte zum kirchlichen Buß- und Strafrecht, in: AnzSS 108 (1999) 116–120. R. Sebott S. J.

Eicholt, Bernd, *Geltung und Durchbrechungen des Grundsatzes „Nullum crimen nulla poena sine lege" im kanonischen Recht, insbesondere in c. 1399 CIC/1983* (Adnotationes in ius canonicum; Band 39). Frankfurt am Main [u. a.]: Peter Lang 2006. L/204 S., ISBN 3-631-55324-2.

Im CIC/1983 lautet der c. 1399 folgendermaßen: „Außer den Fällen, die in diesem oder in anderen Gesetzen geregelt sind, kann die äußere Verletzung eines göttlichen oder eines kanonischen Gesetzes nur dann mit einer gerechten Strafe belegt werden, wenn die besondere Schwere der Rechtsverletzung eine Bestrafung fordert und die Notwendigkeit drängt, Ärgernissen zuvorzukommen oder sie zu beheben." Viele Juristen und Kanonisten bemängeln, dieser Canon stehe im Widerspruch zu dem Grundsatz „Nullum crimen (nulla poena) sine lege". (Man pflegt diesen Grundsatz auch einfach „Nullum-crimen-Satz" zu nennen.) „In der vorliegenden Arbeit soll untersucht werden, ob diese Annahme zutrifft und deshalb Forderungen entsprochen werden sollte, auf eine derartige Vorschrift im kirchlichen Strafrecht zu verzichten oder ob es – unter Berücksichtigung der kanonischen Tradition – Gründe gibt, die c. 1399 CIC/1983 rechtfertigen" (2f.).

Das vorliegende Buch hat vier Teile. Im ersten (Einleitung und Darstellung des geschichtlichen Hintergrunds des Nullum-crimen-Satzes im kanonischen Recht, 1–39) gibt Eicholt (= E.) einen Abriss der Geschichte des Nullum-crimen-Satzes. Dieser Grundsatz setzte sich im 19. Jhdt. im staatlichen Recht allmählich durch. Auch in der kanonistischen Literatur wurde vermehrt die strikte Geltung des Nullum-crimen-Satzes verlangt (etwa bei Wernz, Hollweck und Laemmer). Diese Auffassungen konnten sich allerdings nicht durchsetzen, weswegen es sowohl im CIC/1917 (c. 2222 1) als auch im CIC/1983 (c. 1399) zu einer Durchbrechung des Nullum-crimen-Satzes kam.

Im zweiten Teil des vorliegenden Buches (Der Nullum-crimen-Satz im CIC/1917 sowie im CIC/1983, 41–105) stellt E. den Inhalt des Nullum-crimen-Satzes dar. Der Autor unterscheidet dabei die folgenden fünf Grundsätze: 1. Nullum crimen sine *lege*. 2. Nullum crimen sine lege *scripta*. 3. Nullum crimen sine lege *praevia*. 4. Nullum crimen sine lege *stricta*. 5. Nullum crimen sine lege *certa*. – Wie lässt sich der Nullum-crimen-Satz begründen und legitimieren? Auf diese Frage geht E. im dritten Teil seiner Arbeit ein.

(Die für die Legitimation des Nullum-crimen-Satzes und seine Durchbrechung maßgeblichen Rechtsprinzipien, 107–176.) Im weltlichen Recht führt man (im Allgemeinen) die folgenden fünf Gründe für den Nullum-crimen-Satz an: 1. Dieser Satz dient der Rechtssicherheit. 2. Dieser Satz schützt vor Willkür. 3. Dieser Satz ist Folge der Gewaltenteilung (gesetzgebende, vollziehende und richterliche Gewalt). Strafgerichte haben Gesetze nur anzuwenden. Die Schaffung von Straftatbeständen steht ihnen nicht zu. 4. Unser Satz lässt sich vor allem mit der Staatsform der Demokratie begründen. Aus dem Demokratieprinzip ergibt sich, dass für den Erlass von Strafgesetzen die vom Volk gewählten Abgeordneten der Parlamente zuständig sind. 5. Der Nullum-crimen-Satz hängt auch mit der Generalprävention zusammen. Deren Ziel, von der Begehung der Straftat abzuhalten, kann nur erreicht werden, wenn das Strafgesetz zur Zeit der Begehung der Tat schon bestand.

Warum wird in der Kirche der Nullum-crimen-Satz durchbrochen? Dieser Frage geht der Autor im vierten Teil seiner Arbeit nach (Tatbestandliche Voraussetzungen des c. 1399 CIC/1983 und Unterschiede zu c. 2222 1 CIC/1917, 177–201). C. 1399 nennt zwei Gründe für die Durchbrechung: die besondere Schwere der Rechtsverletzung und das Ärgernis. In beiden Fällen handelt es sich um Ermessensfragen, die nur ungefähr umschrieben werden können. Von Bedeutung ist daher, ob der Täter das Gesetz regelmäßig oder häufig verletzt, ob er gegen Amtspflichten verstoßen hat, ob eine große Störung der Gemeinschaft entstanden ist, ob der Täter bereit ist, den Schaden wiedergutzumachen und Ähnliches mehr. Im Ergebnis plädiert E. *nicht* für eine Streichung des c. 1399; er sieht für dessen Anwendung in der Kirche aber nur wenig Raum. „Bei der Anwendung des c. 1399 CIC/1983 muss berücksichtigt werden, dass strafrechtliche Maßnahmen nur in Betracht kommen, wenn alle anderen Mittel keinen Erfolg versprechen. Kontraproduktiv und dem Grund dieser Vorschrift widersprechend ist es, auf der Grundlage von c. 1399 CIC/1983 Strafen wegen eines beliebigen Fehlverhaltens zu verhängen. Überzeugende Anwendungsbeispiele für c. 1399 CIC/1983 und c. 2222 § 1 CIC/1917 konnten in der Kanonistik bisher kaum gefunden werden. Für eine Anwendung des c. 1399 CIC/1983 verbleibt danach nur wenig Raum" (204).

Ich habe das vorliegende Buch mit viel Gewinn gelesen. Es ist solide und stringent gearbeitet. Zum Schluss nur als Anmerkung: Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation an einer juristischen Fakultät (Köln) erstellt. Der Autor arbeitet (ganz zu Recht) vor allem mit juristischen Methoden. Das kirchliche Strafrecht freilich ist weithin in das Beicht- und Bußrecht integriert (vgl. z. B. c. 1357). In diesem werden noch einmal ganz eigene Akzente gesetzt. R. Sebott S. J.

Jung, Franz / Kreuzer, Maria Caritas, *Zwischen Schrecken und Trost.* Bilder der Apokalypse aus mittelalterlichen Handschriften. Begleitbuch zu einer Ausstellung von Faksimiles aus der Sammlung Rathofer in der Bibliothek des Priesterseminars Speyer. Köln: Patristisches Zentrum Koinonia e.V. 2006. 75 S./60 farb. Abb., ISBN 3-936835-41-1.

Die Apokalypse des Johannes steht als brillanter Abschluss am Ende der Bibel. Für viele Leser aber ist sie immer noch in dichte Schleier der Unverständlichkeit gehüllt. Schlimmer noch: Nicht wenige betrachten sie als bloße Reportage des Weltuntergangs. Das vorliegende Begleitbuch zu einer Wanderausstellung von Bildern der Apokalypse aus der mittelalterlichen Buchmalerei bietet unter dem Motto „Zwischen Schrecken und Trost" eine willkommene Chance, die Visionen des Johannes besser und richtiger als einzigartiges Bekenntnis zur christlichen Hoffnung zu verstehen.

Franz Jung, Ordensreferent im Bistum Speyer, führt zunächst allgemein in den Text der Apokalypse ein. Zur Verfasserfrage erklärt er, dass sie offen bleiben müsse, obwohl eine breite Tradition der Alten Kirche für den Apostel Johannes plädierte. Für das Verständnis dieser Schrift sei vor allem die Einsicht wichtig, dass sich ihre Entstehung einer gewaltigen Krisensituation verdanke (10). Apokalypsen ähnlicher Art lassen sich schon im Alten Testament und in der Zeit des Zweiten Tempels (ca. 332 v. Chr. bis 70 n. Chr.) verifizieren. „Apokalypse" heißt übersetzt nichts anderes als „Offenbarung" oder „Enthüllung". Die Autoren solcher Schriften verstehen sich als „Seher", die Einblick in den

zukünftigen Verlauf der Geschichte haben und sich durch „Visionen" und „Auditionen" legitimieren (11). Gegen die bedrängende Macht des Leids gibt auch Johannes der Hoffnung eine sichtbare Gestalt, an der man sich aufrichten kann (12). Dabei verwendet er sogar exakte Zahlen, um zu verdeutlichen, dass es sich nicht um Fiktionen, sondern um Wirklichkeit handelt. Ihre Bilder bezieht die Apokalypse aus der biblischen Tradition. Sie ist „das Buch des Neuen Testamentes, das am deutlichsten jüdische Züge trägt" (13). Es fällt auf, dass sie sich nicht für das irdische Leben Jesu interessiert. Ihre Christologie kennzeichnet Jesus als Märtyrer und Sieger, der den Tod vernichtet hat und nicht als wildes Tier, sondern als Lamm vor Gottes Thron steht. „Es ist nur noch eine Frage der Zeit, bis sich der Sieg des Lammes universal durchsetzt" (14). Braut steht gegen Hure, Engel gegen Drachen, Jerusalem gegen Babylon. Der Weg Gottes in diese Welt wird allein durch radikale Umkehr geebnet (15). Deshalb fordere die Apokalypse „Eindeutigkeit und Klarheit im Bekenntnis gegen alle Versuche der Nivellierung und jeden Konformismus ... Ihre unbequemen und provozierenden Aussagen machen [sie] zu einem der wenigen wirklich notwendigen Bücher" (16). Hier scheint die Begeisterung des Kommentators jedoch zu übersehen, dass auch heilige Worte ergänzungsbedürftig sind und missbraucht werden können, wie z.B. die Versuchungsgeschichte Jesu eindrucksvoll zeigt (vgl. Mt 4,1–11). Eindeutig ist nur die wahre Liebe (1 Kor 13).

Was Johannes an Bildern des Heils und des Unheils schaute, wurde im Mittelalter kongenial in kunstvoll illustrierten Handschriften dargestellt. Das hier vorliegende Buch zeigt eine repräsentative Anzahl von Nachbildungen aus der Zeit von 800 bis 1340. Sie stammen aus der „Sammlung Professor Johannes Rathofer", die in der Bibliothek des Speyrer Priesterseminars aufbewahrt wird. In einer kenntnisreichen Einführung bringt die wissenschaftliche Mitarbeiterin *Maria Caritas Kreuzer* in einem allgemeinen Überblick die geschichtlichen Zusammenhänge zur Sprache, die für das Verständnis der Illustrationen wichtig sind. Die Miniaturen der frühspanischen Beatus-Apokalypse, die auf die Invasion der Araber antwortet, erscheinen heutigen Augen ausgesprochen modern. „Die abstrakte Konstruktion der Bilder verstellt dem Betrachter die Möglichkeit, das Dargestellte mit realistischen Vorstellungen zu füllen, sie fordert zu geistiger Auseinandersetzung mit dem innersten Kern ihrer Botschaft heraus" (19). Die europaweiten Diskussionen um den Anbruch der Endzeit sowie um das Kommen des Antichrists sind die geistesgeschichtlichen und politischen Hintergründe, welche die Entstehung der anglo-normannischen Apokalypse gefördert haben. Sie „fließen in ihre Illustrationen ein, werden aber nicht konkret fassbar" (20). Sowohl die Bamberger als auch die Trierer Apokalypse will bewusst machen, dass alles Schreckliche endlich ist. Durch die Schönheit der Bilder wird der Betrachter befähigt und bereit, sich furchtlos und nüchtern mit dem zu beschäftigen, was zukünftig sein wird (21). Wodurch sich die so genannten Bilderbuch-Apokalypsen von anderen unterscheiden, wird in der kurzen Erklärung jedoch nicht genügend deutlich.

Herzstück des Begleitbuches sind natürlich die farbenfrohen Gemälde, welche die insgesamt 22 Kap. der Johannes-Visionen ganzseitig illustrieren. Jeweils neben den Illustrationen steht der entsprechende biblische Text, aber auch ein zweifacher Kommentar, der ihn exegetisch erläutert und außerdem den künstlerischen Gehalt des gezeigten Bildes erschließt. Die Herausgeber meinen damit „eine Lücke zu schließen, da sich die meisten Kommentare zu den Illustrationen der Apokalypse nur der Buchmalerei widmen" (7). Für die Betrachtung möchte ich jedoch empfehlen, dass man sich zunächst bloß mit den Bildern und den biblischen Texten befasst, bevor man die umfangreichen Kommentare studiert. Es gewährt mehr geistliche Frucht, wenn jemand das eigentliche Fundament der Geschichte selbständig durchgeht und bedenkt, und so etwas findet, was die Geschichte ein wenig mehr erläutert und verspüren lässt (vgl. Ignatius, GÜ Nr. 2). Deshalb sollte man so direkt wie möglich von den gemalten Bildern ausgehen, denn es handelt sich um „Visionen", während die erklärenden Worte nur eine nachträgliche Beschreibung sind. In unserer Zeit, in der die Menge der Worte (und Wörter) durch die Vielzahl der Bücher und durch die „Entbildlichung" der Theologie im Vergleich zu den Kirchenvätern so ungeheuerlich gewachsen ist, müssen wir vor allem wieder sehen lernen. „Dem Menschen ist nicht nur die ‚Anstrengung' des Begriffs, sondern auch die Anstrengung der ‚Anschauung' abverlangt, weil ihm die Gnade des Sehens geschenkt ist"

(K. Rahner, Vom Hören und Sehen; eine theologische Überlegung. In: Bild – Wort – Symbol, Würzburg 1969, 155). Für diese Aufgabe bieten die genialen Illustrationen des vorliegenden Buches eine sehr seltene Chance.

In den sorgfältig erstellten Kommentaren findet man zweifellos wichtige Anregungen, welche die persönliche Meditation ergänzen können. Etliche Beispiele wären da zu nennen: etwa die Hinweise zur Gruppe der siebzehn Gesiegelten als Summe von Zehn (Gesetz) und Sieben (Gnade), Mitglieder des Alten und Neuen Bundes (35); zum Hochrechteck als Erdgeviert (37); zu den rätselhaften Details der Trinity-Apokalypse (53); zur schwierigen Deutung von Hure und Tier, für die es bis heute keinen Konsens gibt (59); zu den zehn Personen bei der Hochzeit des Lammes (63); zu den Maßen des himmlischen Jerusalem (71); zu den Himmelsmodellen, die den Einband schmücken (74). Aktuelle Fragen werden allerdings nur selten gestellt. Genannt wird die Frage der Märtyrer an den Gott der Geschichte: Werden die Ungerechten und Mörder Recht behalten oder gibt es jemanden, der den Opfern Gerechtigkeit widerfahren lässt, damit das Böse nicht triumphiert? (31) Gefragt wird auch, wie einer nicht gerettet werden sollte, wenn so viele vor ihm das Ziel erreichen konnten (35). Und schließlich liest man die Frage nach denen, die im letzten Gericht scheitern werden (71). Die Antworten fallen jedoch recht kurz aus und beschränken sich verständlicherweise auf den vorgegebenen Bilderrahmen.

Darf man erwarten, dass diese neue Edition der Apokalypse (zum günstigen Kaufpreis von 16, 50 Euro) den Betrachtern hilft, auch ihr heutiges Leben mit den Augen des Johannes zu sehen? Dafür bietet sie gewiss wertvolle Sehhilfen und Sehübungen an. Die ausführlichen Kommentare und die ausgewählten Illustrationen können zumindest dazu beitragen, dass viele Leser die Visionen des Johannes besser und tiefer verstehen lernen, als es gewöhnlich geschieht. Letzten Endes aber geht es nicht so sehr um das eigene Sehen, sondern um das Gesehen-Werden durch Gott, der seine Geschöpfe anschaut und „jede Träne aus ihren Augen abwischen wird" (21,4). F. J. Steinmetz S. J.

Blunschi Ackermann, Marie Rose, *Joseph Wresinski – Wortführer der Ärmsten im theologischen Diskurs* (Praktische Theologie im Dialog; 28). Fribourg/Schweiz: Academic Press/Paulusverlag 2005. 287 S., ISBN 3-7278-1535-3.

Joseph Wresinski (1917–1988) (= W.) ist in Deutschland noch wenig bekannt. Man könnte ihn als den Begründer reflektierter Praxis einer europäischen Theologie der Befreiung bezeichnen. Die vorliegende Dissertation will die Grundlagen für eine theologische Rezeption von W.s Lebenswerk schaffen, indem sie insbesondere der Frage nachgeht, wie arme und ausgegrenzte Menschen auch Partner der Theologie werden können. Sie beruht auf sorgfältiger Analyse der Quellen und stellt im Kontext der Frage nach den Ärmsten in der gegenwärtigen Armutsdiskussion (20–60) Lebenslauf und Werk W.s (61–184) dar. Darauf folgt eine scharfsinnige Detailanalyse der theologischen Implikationen eines einstündigen Radiointerviews, das der Publizist Jacques Chancel mit W. am 17. Mai 1973 durchgeführt hat (185–240).

W. ist in Frankreich als Sohn eines polnischen Einwanderers und einer Spanierin selbst in extremer Armut aufgewachsen und war zeitlebens durch rachitische Verwachsungen behindert. Aufgrund der Begegnung mit der Christlichen Arbeiterjugend und mit Arbeiterpriestern wurde er Priester. Er wurde Seelsorger in dem von Abbé Pierre für Obdachlose ins Leben gerufenen Notunterkunftslager von Noisy-le-Grand. Seine Grundintention war, nicht nur *für* die Armen zu arbeiten, sondern *mit* ihnen und sich mit ihnen an die Seite der immer noch Ärmeren zu stellen. So wollte er die Gegenüberstellung „die Armen und wir", die einer Logik der Opposition oder der Assistenz verhaftet bleibt, in die dreipolige Dynamik umwandeln: „wir – die Armen – die Ärmsten" (36). W. hatte schon früh darauf hingewiesen, dass „die Allerärmsten immer schlechte Arme" waren. „Die Menschheit hat sie im Laufe der Jahrhunderte immer wieder einer erblichen Unmoral bezichtigt"; in Wirklichkeit sei es aber unterhalb einer bestimmten Armutsschwelle gar nicht möglich, nach den Anstandsnormen der Gesellschaft, die einen umgibt, zu leben (33). Für ihn galt demgegenüber: „Wo immer der am meisten Verachtete vergessen wird, ist die Menschheit zerbrochen, die Kirche abwesend und Chris-

tus verhöhnt" (179). Der Glaube an Christus bedeutete für ihn die tiefste Kraft zu einem dauerhaften Engagement, in dem er sich jedoch auch mit Nichtchristen verbunden wusste.

Aufgrund seiner eigenen bitteren Erfahrungen in seiner Kindheit als Almosenempfänger wollte W. zusammen mit den Armen gegen ihre soziale Ausgrenzung angehen und ihre Ehre wiederherstellen. Dazu gründete er mit ihnen zusammen eine NGO „Aide à Toute Détresse – Quart monde" (ATD Vierte Welt), die inzwischen in 15 Ländern etabliert ist. Der Begriff „Vierte Welt" wurde von W. geprägt, „um einer Bevölkerung, die zunächst nur durch das gemeinsam erlittene Elend verbunden war, eine Identität zu geben, die nicht auf einem Mangel beruht, sondern auf einem historischen Erbe, einer Zugehörigkeit und einem Projekt" (42). Es ging ihm darum, die ausgeschlossenen Familien zum Ferment einer neuen Gesellschaft zu machen und einen Freiwilligen-Dienst an der Seite der Ärmsten aufzubauen. Die Ärmsten sollten zusammen mit den Menschen, die sich ihnen anschließen, zu einer gesellschaftlichen Kraft werden. „Alle Aktivitäten dieses Voluntariats zielen darauf ab, die Kommunikation zwischen den Familien in tiefer Armut mit der Gesellschaft zu ermöglichen, so dass die Gesellschaft Ausgrenzung und tiefe Armut beseitigen kann" (38). W. hat dem Voluntariat diese Zielsetzung gegeben: „Das Voluntariat gründet seine Existenz und seine Aktion auf die bewährte Überzeugung, dass die Subproletarier alle Wirkungsmöglichkeiten des Menschen in sich tragen. Aber die Bedingungen, die ihnen auferlegt sind, erlauben es ihnen nicht, diese zu entfalten. Das Voluntariat besteht aus Gruppen, welche die den Subproletariern zugemutete Situation teilen, um mit ihnen auf allen Ebenen an der Veränderung ihrer Lage und an der Vollendung ihres Menschseins zu arbeiten. Es bewerkstelligt eine globale Aktion, die alle Menschen dazu bringen will, die Zerstörung des Elends als Hauptaufgabe anzuerkennen und anzugehen" (154). Wer die Armen vertreten will, muss sie anhören, ihren Rat erfragen, Maßnahmen und Vorlagen mit ihnen vorbereiten und ihnen Rechenschaft ablegen. Die primär Betroffenen müssen ihre Erfahrungen und Sichtweisen selbst kreativ zur Geltung bringen können. Damit sich tatsächlich mit der Zeit etwas ändert, muss dies institutionalisiert werden. Zugleich sollten Forschung (unter Beteiligung der Ärmsten selbst) und Aktion zur Überwindung der Armut miteinander verbunden werden. Bereits seit Mitte der 60er-Jahre stützt sich ATD auch auf wissenschaftliche Methoden, um die eigene Praxis auszuwerten und zu planen (148), und ist an universitären Untersuchungen beteiligt. W. wollte den Ausgegrenzten eine Stimme in den großen Weltorganisationen wie der UNESCO und den Vereinten Nationen verschaffen; dies nicht im eingrenzenden Sinn einer Lobby als Interessenvertretung für die Armen, sondern als Lobby für das Gemeinwohl (48). 1984 überreichte W. dem damaligen Generalsekretär der Vereinten Nationen, Javier Perez de Cuellar, eine Petition mit 232.500 Unterschriften für die Anerkennung von Armut und sozialer Ausgrenzung als Verletzung der Menschenrechte und gewann diesen als Freund der Bewegung.

Die Autorin der vorliegenden Dissertation kannte „Père Joseph" noch persönlich und ist seit langem in seiner Bewegung „ATD Vierte Welt" engagiert. Nach ihrer Auffassung empfiehlt es sich, im Anschluss an W. bei der Erforschung und Bekämpfung der Armut von deren extremen Formen auszugehen (25); denn eine Praxis, die allen Menschen ein Leben entsprechend ihrer Würde vor Gott ermöglichen will, muss sich vorrangig an denjenigen Menschen ausrichten, bei denen dieses menschenwürdige Leben-Können am meisten verletzt ist (34). Sie versteht W.s Denken mit Recht als eine kontextuelle Theologie mit universalem Anspruch (241–254). Es handelt sich um ein insbesondere in seinem Methodenbewusstsein herausragendes Buch über eine Persönlichkeit, von der man viel lernen kann.

P. Knauer S. J.

Tamcke, Martin (Hg.), *„Dich, Ararat, vergesse ich nie!"* Neue Beiträge zum Schicksal Armeniens und der Armenier (Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte, Band 40). Berlin: Lit Verlag 2006. 136 S., ISBN-3-8258-0018-0.

Der biblische Berg Ararat, bis 1921 mitten im historischen Siedlungsgebiet der Armenier gelegen, gehört heute zur Türkei. Für die Angehörigen dieses kleinen christlichen Volkes ist der Berg unerreichbar und gleichzeitig doch so nah; denn von der armeni-

schen Hauptstadt Jerewan aus ist der majestätische Berg bei klarer Sicht gut zu sehen. Bis heute gilt er vielen Armeniern als Symbol für die verlorene Heimat und erinnert sie gleichzeitig stets an die Tragödie ihres Volkes.

Warum wird über die Zugehörigkeit der Türkei zu Europa verhandelt und nicht auch über die Armeniens? Dieser berechtigten Frage, gestellt von *Martin Tamcke*, wird sich der Leser nach der Lektüre des Sammelbds. anschließen. Schließlich sind die Armenier, die schon seit dem Hellenismus ein untrennbarer Teil Europas und der europäischen Kultur waren, auch über ihre christlichen Wurzeln tief in Europa verankert.

In seinem interessanten historischen Überblick stellt der Marburger Theologe *Wolfgang Hage* die Armenisch-Apostolische Kirche vor. Ausdrücklich weist er darauf hin, dass das Königreich Armenien im Jahre 301 als erster Staat in der Kirchengeschichte das Christentum zur Staatsreligion erhoben hatte. Seiner Zeit weit voraus setzte sich bereits im 12. Jhdt. der armenische Kirchenlehrer Nerses von Lambron (1152/53 bis 1199) für die Einheit aller Christen ein, wie *Karl Pinggéra* in seinem Aufsatz darlegt. Es war also kein Zufall, dass Johannes Paul II. am 26. September 2001 in Jerewan auch Nerses neben anderen Persönlichkeiten der armenischen Geschichte in seiner Homilie erwähnte. Das Oberhaupt der katholischen Kirche war anlässlich der Feiern zum Gedenken an die 1700-jährige Erhebung des Christentums zur Staatsreligion in die armenische Hauptstadt gereist. Daneben informiert *Hacik Rafi Gazer* über die Bedeutung des Stundengebets in der armenischen Frömmigkeit und vermittelt zugleich einen Überblick über das Kirchenjahr und die Taufliturgie.

Lesenswert sind auch die Berichte von *Martin Tamcke* und *Hans-Lukas Kieser* über den Völkermord an den Armeniern im Osmanischen Reich und in der Türkei (1915 bis 1922). Dabei vergessen sie ebensowenig, die gelebte Solidarität einzelner Christen in Deutschland zu erwähnen wie die Rolle des Kaiserreichs beim Vollzug des Genozids. „Wir stehen erschüttert vor einer der größten Katastrophen, die die Geschichte kennt, und suchen als Christen Hilfe für ein sterbendes christliches Volk". Die Appelle von Johannes Lepsius, Paul Rohrbach oder Ernst Lohmann an die Solidarität mit den christlichen Armeniern wurden im kaiserlichen Deutschland jedoch nicht beachtet. Den Theologen *Martin Rade* verleitete diese Beobachtung gar zu der Feststellung, dass „unser christliches Gemeingefühl ungemein schwach entwickelt" sei.

Einen „Holocaust vor dem Holocaust" nannte Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel den an den Armeniern verübten Völkermord. Der heute so geläufige Satz „Verbrechen gegen die Menschlichkeit" wurde zum ersten Mal in einem völkerrechtlichen Zusammenhang am 24. Mai 1915 mit Bezug auf die Verfolgung der Armenier während des Ersten Weltkrieges von den Alliierten geprägt. Zu Recht fordert Herausgeber Tamcke Deutschlands politische Klasse deshalb auf, den Genozid an den christlichen Armeniern nicht nur offiziell anzuerkennen, sondern aktiv dazu beizutragen, an dieses Menschheitsverbrechen, das die Türkei bis heute leugnet, in deutschen Schulbüchern zu erinnern.

A. Manutscharjan

Harris, Sam, *Letter to a Christian Nation.* New York: Alfred A. Knopf 2006. 96 S., ISBN 0-307-26577-3.

Es ist ein Blauer Brief und auch noch falsch adressiert – kommt aber trotzdem an. Angesprochen sind alle, die religiös sind. Ich übergehe hier deswegen auch die definitorischen Missgriffe, die Harris unterlaufen, wenn er versucht, seinen christlichen Adressaten begrifflich zu fassen (VIII, 3, 4, 23, 31). Der Brief sollte aber trotzdem alle christlichen Theologen erreichen, weil er knapp und klar einen neuen strategischen Zug auf Seiten des Atheisten vor Augen führt.

Wie bereits in seinem ersten Buch *The End of Faith* und wie öffentlich sehr medienwirksam Richard Dawkins jüngst mit *The God Delusion* vorführt, geht es im Gerangel zwischen Theisten und Atheisten schon längst nicht mehr um die traditionellen Argumente in der Frage um die Existenz Gottes. Dass Gott nicht existiert, ist ausgemachte Sache. Es geht nur noch darum, diese vermeintlich naturwissenschaftlich sehr gut gestützte Einsicht rhetorisch mehrheitlich zu sichern. Dabei besticht besonders folgender rhetorischer Zug: Die Übel, die mit Religion in Zusammenhang gebracht werden, haben

ihre Wurzeln nicht in pervertierten fundamentalistischen Formen von Religion, sondern bereits in den moderaten Formen.

Nach dem 11. September 2001 kann es nur noch um den Fundamentalismus gehen – zumindest dann, wenn man das Christentum in den USA vor Augen hat. Und in der Tat, das US-amerikanische Christentum nimmt sich eigentümlich aus. Das dürfte niemandem entgangen sein. Harris antwortet mit diesem Brief seinen christlichen US-Lesern, deren Meinungen über sein erstes Buch *The End of Faith* ihn in Briefform erreicht haben. Sehr ökonomisch verhält sich die Antwort, weil sie dann doch zu einer erneuten Stellungnahme zum Phänomen Religion insgesamt wird: Religion in jeder Form ist eine Schande für die Menschen. Diese Grundeinstellung impliziert einige Folgerungen, die dann ausbuchstabiert werden. So ist die katholische Kirche als eine elitäre Armee von Kinderschändern nur die Spitze des Eisbergs (66). Das trifft die verletzte US-amerikanische Katholikenseele, die ohnehin noch den Schock dieses Skandals in den Knochen spürt. Sie sollte sich aber keineswegs aus der Verantwortung stehlen. Denn sodann trägt sie Mitschuld, weil Religion grundsätzlich das Tor zur Irrationalität öffnet (25–33, 56, 65, 67, 83, 85). Ferner müssen die guten Taten im Namen der Religion diffamiert werden (33–38); hier schneidet Mutter Teresa ziemlich schlecht ab, weil sie es in ihrer Nobelpreisdankesrede gewagt hat, Abtreibung zu einem bedeutenden ethischen Problem zu erklären. Ihr wird schlichtweg Realitätsverlust bescheinigt, und ganz so gut soll sie ihre Mitschwestern auch nicht behandelt haben. Weiterhin kann es kein harmonisches Verhältnis von Religion und Naturwissenschaft geben (62–79). Schließlich kann sich Harris kein kognitiv unsinnigeres Unternehmen als Theologie vorstellen (66).

Man wagt sich gar nicht, auf den Brief zu antworten, weil man fürchtet, dass der eigene Brief ungeöffnet zurückkommt. Vermerk: Wegen Briefbombengefahr Empfang verweigert. Aber wie war das doch gleich, ich meine die Sache mit der friedlichen Umsetzung atheistischer Gesellschaften in Osteuropa? Es wäre doch zu schön, das Irrationalitätssiegel für eine bestimmte Personengruppe reservieren zu können.

J. H. Y. Fehige

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Angenendt, Arnold, Toleranz und Gewalt. Münster: Aschendorff 2006. 448 S., ISBN-10: 3-402-00215-9.

Anglet, Kurt, Entgrenzung des Raums. Traktat über Auferstehung. Würzburg: Echter 2007. 88 S., ISBN-10: 3-429-02883-1.

Boss, Günther, Verlust der Natur. Studien zum theologischen Naturverständnis bei Karl Rahner und Wolfhart Pannenberg (Innsbrucker theologische Studien; Band 74). Innsbruck: Tyrolia 2007. 372 S., ISBN-10: 3-7022-2799-7.

Braulik, Georg, Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese (Stuttgarter biblische Aufsatzbände: Altes Testament; Band 42). Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk 2006. 207 S., ISBN-10: 3-406-06421-8.

Clayton, Philipp (ed.), The Oxford Handbook of Religion and Science. Oxford: Oxford University Press 2006. XVI/1023 S., ISBN-10: 0-19-927927-6.

Dawkins, Richard, The God Delusion. London [u. a.]: Bantam Press 2006. 406 S., ISBN-10: 0-59305-548-9.

Dennebaum, Tonke, Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube (Religion in der Moderne; Band 14). Würzburg: Echter 2006. 295 S., ISBN-10: 3-429-02797-7.

Dombrowski, Daniel A., Rethinking the Ontological Argument. A Neoclassical Theistic Response. Cambridge: Cambridge University Press 2006. 172 S., ISBN-10: 0-521-86369-4.

Ebeling, Klaus, Militär und Ethik. Moral- und militärkritische Reflexionen zum Selbstverständnis der Bundeswehr (Beiträge zur Friedensethik; Band 41). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 172 S., ISBN-10: 3-17-019733-9.

Feldmann, Christian, Papst Benedikt XVI. Eine kritische Biographie. Reinbek b. Hamburg: Rowohlt 2006. 255 S., ISBN-10: 3-498-02115-X.

Ferber, Rafael, Warum hat Platon die „ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben? München: Beck 2007. 176 S., ISBN-13: 978-3-406-55824-5.

Forrest, Peter, Development Theism. From Pure Will to Unbounded Love. Oxford: Clarendon Press 2007. 199 S., ISBN-13: 978-0-19-921458-7.

Frey, Jörg [u. a.] (Hgg.), Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 181). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. 707 S., ISBN-10: 3-16-148581-5.

Fritsch, Harald, Vollendete Selbstmitteilung Gottes an seine Schöpfung. Die Eschatologie Karl Rahners. Würzburg: Echter 2006. 581 S., ISBN-10: 3-429-02859-0.

Fröhlich, Bettina, Die sokratische Frage. Platons Laches (Philosophie; Band 68). Berlin: LIT 2007. 279 S., ISBN-13: 978-3-8258-0185-4.

Haeffner, Gerd (Hg.), Religiöse Erfahrungen II. Interkulturelle Perspektiven (Münchener philosophische Studien, Neue Folge; Band 26). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 272 S., ISBN-13: 978-3-17-019417-5.

Hallensleben, Barbara [u. a.] (Hgg.), Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele" – neu gelesen (Studia oecumenica Friburgensia; Band 48). Fribourg/Schweiz: Academic Press 2006. 352 S., ISBN-10: 3-7278-1576-0.

Hamann, Florian, Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft; Band 16). Münster: Aschendorff 2006. 372 S., ISBN-10: 3-402-03170-1.

Hare, John E., God and Morality. A Philosophical History. Malden/MA: Blackwell Publishing 2007. 309 S., ISBN-13: 978-0-631-23607-8.

Henrix, Hans Hermann (Hg.) Nostra Aetate – Ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen; Band 23). Aachen: Einhard Verlag 2006. 237 S., ISBN-10: 3-936342-50-4.

Hübenthal, Christoph, Grundlegung der christlichen Sozialethik. Versuch eines freiheitsanalytisch-handlungsreflexiven Ansatzes (Forum Sozialethik; Band 3). Münster: Aschendorff 2006. 402 S., ISBN-10: 3-402-00572-7.

Kirschner, Martin, Gotteszeugnis in der Spätmoderne. Theologische und sozialwissenschaftliche Reflexionen zur Sozialgestalt der katholischen Kirche (Religion in der Moderne; Band 16). Würzburg: Echter 2006. 499 S., ISBN-10: 3-429-02810-8.

Knight, Kelvin, Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to McIntyre. Cambridge: Polity Press 2007. VII/247 S., ISBN-10: 0-7456-1976-2.

Koch, Bernhard, Philosophie als Medizin für die Seele. Untersuchungen zu Ciceros Tusculanae Disputationes (Palingenesia; Band 90). Stuttgart: Franz Steiner 2006. 218 S., ISBN-10: 3-515-08951-9.

Kreutzer, Ansgar, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet (Innsbrucker theologische Studien; Band 75). Innsbruck: Tyrolia 2006. 439 S., ISBN-10: 3-7022-2800-4.

Küker, Andreas, Der Rückzug des Denkens in die Philosophie des Bildes. Würzburg: Königshausen und Neumann 2007. 112 S., ISBN-13: 978-3-8260-3454-1.

Langthaler, Rudolf [u. a.] (Hgg.), Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas (Wiener Reihe; Band 13). München: Oldenbourg/Akademie Verlag 2006. 424 S., ISBN-10: 3-05-004291-5.

Layman, C. Stephen, Letters to Doubting Thomas. A Case for the Existence of God. Oxford: Oxford University Press 2007. IX/278 S., ISBN-10: 0-19-530814-X.

Lüning, Peter, Der Mensch im Angesicht des Gekreuzigten. Untersuchungen zum Kreuzesverständnis von Erich Przywara, Karl Rahner, Jon Sobrino und Hans Urs von Balthasar (Münsterische Beiträge zur Theologie; 65). Münster: Aschendorff 2007. X/414 S., ISBN-13: 978-3-402-02520-8.

Prien, Bernd [u. a.] (Hgg.), Das Spektrum der kritischen Philosophie Immanuel Kants. Eine Münsteraner Ringvorlesung zum Kant-Jahr 2004 (Worte – Werke – Utopien; Band 1). Berlin: LIT 2006. 212 S., ISBN-10: 3-8258-8777-4.

Riaudel, Oliver, Le monde comme histoire de Dieu (cogitatio fidei; 256). Paris : Les Éditions du Cerf 2007. 429 S., ISBN-13: 978-2-204-08272-3.

Schneemelcher, Wilhelm P., Zwischen Apokalyptik und Gnosis. Untersuchungen zu gnostischen Apokalypsen aus Na Hammadi. Bonn: Borengässer 2006. VIII/158 S., ISBN-10: 3-923946-73-2.

Schwartz, Daniel, Aquinas on Friendship. Oxford: Clarendon Press 2007. XVIII/189 S., ISBN-13: 978-0-19-920539-4.

Stammberger, Ralf M. W. [u. a.] (Hgg.), „Das Haus Gottes, das seid ihr selbst". Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe (Erudiri Sapientia; Band 6). Berlin: Akademie Verlag 2006. 678 S., ISBN-10: 3-05-003780-6.

Tugendhat, Ernst, Anthropologie statt Metaphysik. München: Beck 2007. 205 S., ISBN-13: 978-3-406-55678-4.

Wolff, Michael, Einführung in die Logik (Beck'sche Reihe; Band 1728). München: Beck 2006. 195 S., ISBN-10: 3-406-54745-1.

Zwickler, Reinhold, Ist der Kosmos ohne Gott erklärbar? Denkschrift. Frankfurt am Main: Haag und Herchen 2006. XXII/170 S., ISBN-10: 3-89846-411-3.

ThPh 82 (2007) 321–328

Seneca (Brief 82) und Cicero (Tuskulanen, Buch I) über den Tod

Von Friedo Ricken S.J.

I.

Die Frage nach dem Tod ist für Seneca keine metaphysische oder anthropologische, sondern eine praktische Frage. Es geht darum, welche Haltung wir dem Tod gegenüber einnehmen sollen. Damit wird die Bedeutung metaphysischer oder anthropologischer Überlegungen nicht bestritten. Es geht in ihnen aber nicht um ein Wissen um des Wissens willen; sie sind vielmehr motiviert durch die Frage nach der richtigen Einstellung gegenüber dem Tod. Der Brief ist eine Aufforderung, durch philosophische Meditation die richtige Haltung gegenüber dem Tod zu gewinnen. Gegenstand dieser philosophischen Meditation sind aber nicht anthropologische Thesen, etwa Unsterblichkeitsbeweise im Sinne des Platonischen *Phaidon*, sondern es ist die stoische Unterscheidung zwischen Gütern und Übeln auf der einen und den indifferenten Dingen auf der anderen Seite.

Der Text beginnt mit der Unterscheidung zwischen „friedlich" (placide) und „behaglich" (molliter) leben (§ 1).[1] Behaglich zu leben bedeutet, bequem, üppig, dem Genuss hingegeben, untätig und träge zu leben. Ein solches Leben ist von einem widersprüchlichen Verhältnis zum Tod bestimmt: Es ist selbst schon ein langsames Sterben, und zugleich fürchten diese Menschen den Tod, dem sie ihr Leben ähnlich machen. „Ich meine, in gleicher Weise ist tot, wer in Wohlgerüchen liegt, wie wer [wie der getötete Gladiator] abgeschleppt wird am Haken." Das behagliche Leben ist ein Leben in falsch verstandener Muße (otium): „Muße ohne geistige Tätigkeit ist der Tod und eines lebenden Menschen Grab" (§ 3). Es ist von der ständigen Furcht vor dem Tod überschattet: „Welchen Schlupfwinkel gibt es, in den nicht einträte die Furcht vor dem Tod?" (4).

Der innere Friede und die innere Unabhängigkeit können nur durch die Philosophie gefunden werden. Sie ist eine Mauer, welche das Schicksal nicht einnehmen kann. Wir sind vom Schicksal nur dann abhängig, wenn wir uns von ihm abhängig machen. „Nicht hat, wie wir meinen, das Schicksal lange Hände; niemanden überwältigt es, wenn er sich nicht an es klammert" (§ 5). Wir werden unabhängig vom Schicksal in dem Maß, als wir uns selbst und die Natur erkennen und wissen, woher wir kommen und wohin wir gehen und was für uns gut und was schlecht ist.

---

[1] *L. Annaeus Seneca*, Ad Lucilium epistolae morales, LXX–CXXIV/An Lucilius, Briefe über Ethik, 70–124, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von *M. Rosenbach*, Darmstadt 1995. – Die Übersetzung wurde an einigen Stellen geändert. – Literaturhinweis: *E. Benz*, Das Todesproblem in der stoischen Philosophie, Stuttgart 1929; *E. Hoffmann*, Leben und Tod in der stoischen Philosophie, Heidelberg 1946.

Wie sieht eine Philosophie aus, die uns von der Furcht vor dem Tod befreit und uns die innere Unabhängigkeit schenkt? Seneca gibt eine negative und eine positive Beschreibung: Eine Philosophie, die mit verbalen Unterscheidungen und logischen Spitzfindigkeiten arbeitet, ist dazu nicht imstande. Gefordert ist eine „beständige Meditation" (adsidua meditatio), durch die wir uns auf den Tod vorbereiten; zu üben ist nicht das wortgewandte Argumentieren; worum es geht, ist vielmehr eine Übung der Seele (animus), eine geistliche Einübung in den Tod (vgl. § 8).

Beginnen wir mit der negativen Beschreibung. Seneca referiert zwei Gedankengänge des Stoikers Zenon. Der erste lautet: „Kein Übel ist rühmlich (gloriosum); der Tod aber ist rühmlich; also ist der Tod kein Übel" (§ 9). Wenn ein zum Tode Verurteilter das hört, so spottet Seneca, wird er von der Furcht befreit sein und keinen Augenblick zögern, seinen Nacken auf den Block des Henkers zu legen. Das Argument, so urteilt er, ist eher dazu geeignet, einen, der sterben muss, zum Lachen zu bringen. Es sei nicht wert, dass man sich kritisch mit ihm auseinandersetzt. Wenn der Tod kein Übel ist, bleiben zwei Möglichkeiten offen: Er kann weder ein Übel noch ein Gut oder er kann ein Gut sein. Darauf antwortet Zenons zweites Argument: „Nichts [...] Gleichgültiges (indifferens) ist rühmlich; der Tod aber ist rühmlich; also ist der Tod nicht gleichgültig" (§ 10). Seneca bringt zunächst eine Distinktion zum Untersatz: Nicht der Tod als solcher ist rühmlich, sondern tapfer zu sterben ist rühmlich. Auch der Obersatz bedarf einer Präzisierung. Seneca konzediert ihn, wenn er folgendermaßen verstanden wird: „nichts ist rühmlich, wenn es nicht mit Gleichgültigem zu tun hat" (nihil gloriosum esse nisi circa indifferentia), wobei unter Gleichgültigem zu verstehen ist, was weder ein Übel noch ein Gut ist, wie Krankheit, Schmerz, Armut, Verbannung, Tod.

Nichts von diesem ist an sich rühmlich, aber ebenso gilt, dass nichts ohne dieses rühmlich ist. Gelobt werden nicht Krankheit, Schmerz, Armut, Verbannung und Tod, sondern der Mensch, der sie in der richtigen Haltung erträgt. „Alle diese Dinge sind nicht an sich sittlich gut (honesta) und rühmlich, sondern womit immer davon die Tugend sich einlässt und abgibt, das macht sie sittlich gut und rühmlich; jene Dinge liegen in der Mitte" (§ 12). Der Tod an sich ist weder ein Übel noch ein Gut; er wird zu einem Gut oder Übel durch die sittliche Haltung, in der er angenommen wird. Seneca stellt den Tod des Cato Uticensis und des Decimus Iunius Brutus, des Caesarmörders, der bei der Hinrichtung feige um sein Leben gebettelt habe, einander gegenüber. Sie machen, wie Seneca es formuliert, vom Tod einen verschiedenen Gebrauch. „Cato illa honestissime usus est, turpissime Brutus" (§ 13). „Der Tod ist sittlich gut durch das, was das sittlich Gute ist: Es ist das die Tugend und eine Gesinnung, die das Äußere verachtet" (§ 14).

Um die Aufgabe, welche die Philosophie gegenüber dem Tod hat, zu verstehen, bedarf es der Unterscheidung der mittleren Dinge. Der Tod ist nicht in demselben Sinn ein Mittleres wie die Zahl der Haare, wo es nicht darauf

ankommt, ob sie gerade oder ungerade ist; er zählt vielmehr zu den mittleren Dingen, die zwar kein Übel sind, aber wie ein Übel aussehen. Seneca nennt zwei Gründe. Der Tod widerstrebt unserer Selbstliebe und unserem Willen, uns zu erhalten und zu bleiben, und wir fürchten ihn, weil er der Schritt vom uns Vertrauten in das Unbekannte und Dunkel ist, vor dem wir zurückschrecken. Wenn also der Tod auch zu den indifferenten Dingen zählt, so ist er doch nicht etwas, mit dem wir uns leicht abfinden und das wir vernachlässigen und auf die leichte Schulter nehmen könnten: „mit großer Übung muss die Seele sich abhärten, um seinen Anblick und sein Herannahen zu ertragen" (§ 16).

Ob der Tod ein Gut oder ein Übel ist, entscheidet sich an der sittlichen Haltung, in der wir ihm begegnen. Tugendhaft handeln wir jedoch erst dann, wenn wir das Gute ungeteilt, ohne Widerstreben, mit ganzer Seele um seiner selbst willen tun. Wann immer wir aus Furcht oder Hoffnung handeln, sind wir innerlich gespalten; wir nehmen ein Übel in Kauf, um ein größeres Übel zu vermeiden oder um ein Gut zu erlangen. Das nimmt der Handlung ihren sittlichen Wert, denn „die Tugend führt einträchtigen Sinnes das Beschlossene aus; sie fürchtet nicht, was sie tut" (§ 18). Der Tod kann daher nur dann zu einem Gut werden, wenn er mit ungeteilter Seele, ohne dass etwas in uns ihm widerstrebt, angenommen wird.

Dem steht jedoch entgegen, was die Mythen und die Dichter über den Tod sagen. „Viele Dinge haben wir über ihn geglaubt; viele bedeutende Geister haben gewetteifert, seinen schlechten Ruf zu mehren; er ist beschrieben worden als unterirdisches Gefängnis und eine von ewiger Nacht bedrückte Gegend" (§ 16). Der Größte unter diesen bedeutenden Geistern ist Vergil; Seneca zitiert immer wieder das sechste Buch der *Aeneis*. Gegenüber diesen tief eingewurzelten Vorstellungen können spitzfindige Argumentationen wie die des Zenon nichts ausrichten. „Wie willst du die Vorurteile eines ganzen Zeitalters, die man mit der Kindheit aufnimmt, überwinden? [...] Wirst du mir trügerische Worte machen und spitzfindige Folgerungen ziehen?" (§ 23)

Der in der richtigen sittlichen Haltung angenommene Tod ist ein Gut in sich, und damit erübrigen sich alle weiteren Fragen welcher Art auch immer. Worauf es ankommt ist, diese Haltung einzuüben und sich selbst auf den Tod vorzubereiten. Das ist nur möglich durch eine „beständige Meditation" (§ 8), eine Übung des Intellekts, des Vorstellungsvermögens und der Emotionen. Die Vernunft muss nach der Ordnung der Werte fragen und entsprechend dieser Einsicht Vorstellung und Emotionen – und hier vor allem die Furcht – disziplinieren. Der Tod ist etwas, was wir erleiden, aber wir haben die lebenslange Aufgabe, das, was wir erleiden, zu gestalten, und von dieser Gestaltung hängt es ab, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist. Die Größe dieser Aufgabe ermisst sich an der Größe der Widerstände; die richtige Einstellung zum Tod zu gewinnen zählt für Seneca zu den bedeutendsten Leistungen, deren der Mensch fähig ist. Zählt, so fragt er, den Tod tapfer zu er-

dulden „angesichts der Widerstände, mit denen uns eine lang eingewurzelte Überzeugung umgibt [...] nicht zu den größten Leistungen der menschlichen Seele"? (§ 17)

II.

Im Unterschied zu Seneca bringt Cicero eine Fülle von doxographischem Material. Das darf jedoch nicht darüber hinwegsehen lassen, dass die leitende Frage auch hier praktisch ist. Die anthropologische Frage ‚Was ist der Tod'? ist lediglich ein notwendiger Schritt, um die Frage zu beantworten, ob der Tod ein Übel oder ein Gut ist. Seneca zeigt, dass der in der richtigen sittlichen Haltung angenommene Tod ein Gut ist; Ciceros Beweisziel ist weiter gespannt. Er will zeigen, dass der Tod als solcher, abgesehen von jeder moralischen Qualifikation, ein Gut oder zumindest kein Übel ist. Wir werden fragen müssen, ob dadurch die Weise, wie ein Mensch gelebt hat, für die Frage, ob der Tod ein Gut oder ein Übel ist, bedeutungslos wird. Seneca fragt ausschließlich aus der Perspektive des Menschen, der mit seinem eigenen Tod konfrontiert ist; Cicero bezieht die Perspektive der Verstorbenen mit ein. Der Tod, so lautet des Ausgangspunkt des Gesprächs, scheint ein Übel zu sein nicht nur für jene, die sterben müssen, sondern auch für jene, die tot sind (§ 9). Diese zweite Perspektive ist für Cicero wichtiger als die erste: „Denn unseren persönlichen Schmerz und den, den wir unseretwegen erleiden, müssen wir mit Maß tragen, damit es nicht aussieht, als liebten wir uns selbst. Doch jene Befürchtung quält mit unerträglichem Schmerz, wenn wir meinen, dass jene, deren wir beraubt sind, mit irgendeiner Empfindung sich in den Leiden bewegen, die sich die Leute vorstellen" (§ 111).[2] Seneca vertritt eine dogmatische Position; er argumentiert mit der stoischen Unterscheidung zwischen den indifferenten Dingen und dem wahren Gut bzw. Übel. Cicero will keine sicheren Aussagen machen; er will nur das bringen, was nach dem gesunden Menschenverstand die besseren Gründe für sich hat. „Denn ich vermag nicht weiterzuschreiten als bis zu dem Punkt, wo ich Wahrscheinliches erblicke" (§ 17).

Ciceros Argumentation geht aus von einer vollständigen Disjunktion: Entweder leben die Seelen nach dem Tod weiter, oder sie gehen im Tod zugrunde. Wenn sie weiterleben, sind sie glückselig; wenn sie nicht weiterleben, sind sie nicht unglücklich, weil sie dann nicht mehr existieren. Folglich kann der Tod kein Übel sein (§ 25). Um das praktische Ziel, die Befreiung von der Furcht vor dem Tod, zu erreichen, braucht nicht entschieden zu werden, welche der beiden theoretischen Möglichkeiten der Fall ist. Cicero gebraucht dasselbe Schema wie der platonische Sokrates in der *Apologie*,

[2] *Marcus Tullius Cicero*, Gespräche in Tusculum. Lateinisch-deutsch mit ausführlichen Anmerkungen neu herausgegeben von *O. Gigon*, München 1976. – Die Übersetzung wurde an einigen Stellen geändert.

den er zitiert: „Denn eins von beiden ist das Totsein, entweder soviel als nichts sein noch irgendeine Empfindung von irgendetwas haben, wenn man tot ist; oder, wie auch gesagt wird, es ist eine Versetzung oder ein Umzug der Seele von hinnen an einen anderen Ort."[3] Auch für seinen Grundsatz, nichts als sicher zu behaupten, kann Cicero sich auf Sokrates berufen (§ 99). Hinter der sokratisch-skeptischen Argumentation wird bei Cicero jedoch eine stoische Grundüberzeugung sichtbar: „Wir dagegen wollen daran festhalten, dass wir nichts für ein Übel halten, was von der Natur allen Menschen gegeben ist." Wenn der Tod ein Übel wäre, so wäre er ein ewiges Übel; denn der Tod ist das Ende des Lebens; „wenn der Tod elend ist, dann kann es kein Ende geben" (§ 100). Die Vorstellung eines ewigen Übels und eines Elends ohne Ende ist aber mit der teleologischen Weltsicht der Stoa unvereinbar.

Wenden wir uns nun den Gründen zu, die Cicero für jede der beiden Alternativen anführt. Der Aufweis, dass die Seele den Tod überdauert, geht in zwei Schritten vor. „Wie wir nun von Natur zwar vermuten, dass es Götter gebe, und durch die Vernunft (ratione) erkennen, wie sie sind, so glauben wir auch aufgrund der Übereinstimmung aller Völker, dass die Seelen bleiben; an welchem Ort sie bleiben und wie sie sind, müssen wir durch die Vernunft lernen. Die Unwissenheit darüber erfand die Unterwelt und die Schreckbilder, welche du nicht ohne Grund zu verachten schienst" (§ 36). Cicero sieht eine epistemische Entsprechung zwischen der Erkenntnis der Unsterblichkeit der Seele und der Existenz der Götter. Allen Menschen ist es „angeboren und gleichsam in die Seele eingemeißelt, dass es Götter gibt. Wie sie sind, ist umstritten; dass sie sind, leugnet niemand" (De natura deorum 2, 12 f.). *Dass* die Seele unsterblich ist, wissen wir aufgrund eines angeborenen Instinkts. Er sagt uns jedoch nichts darüber, *wie* wir uns die Seele, die sich im Tod vom Leib getrennt hat, vorzustellen haben. Hier knüpfen die Vorstellungen des Mythos an, die Cicero wie Seneca im Unterschied zu Platon verwirft. Aber auch die Philosophie ist lediglich Auslegung eines vorbegrifflichen Wissens.

Um zu zeigen, dass die Überzeugung einer Existenz nach dem Tod naturgegeben ist, verweist Cicero auf deren Alter, und er führt mehrere Phänomene an, deren Verschiedenheit zeigt, dass dieser Instinkt die Form des Überlebens offen lässt. Verwiesen wird auf die strengen Vorschriften des römischen Pontifikalrechts über die Pflege der Gräber (§ 27) und den Glauben der Römer, dass Romulus sein Leben mit den Göttern im Himmel verbringt (§ 28). Die Menschen trauern um die Verstorbenen, weil sie glauben, sie seien der Annehmlichkeiten des Lebens beraubt. „Beseitige diese Meinung, und du wirst die Trauer beseitigen, denn niemand trauert über seinen eigenen Verlust" (§ 30). Alle Menschen machen sich die größten Sorgen darüber, was nach ihrem Tod geschieht: Sie pflanzen Bäume, erlassen Gesetze, zeu-

[3] Apologie 40c. In der Übersetzung von *F. Schleiermacher*; vgl. Tusc. I, § 97.

gen Kinder und machen ein Testament (§ 32). Wer würde ohne Hoffnung auf Unsterblichkeit Gefahren und Mühen um des Staates willen auf sich nehmen? Ebenso wollen Dichter und Bildhauer nach ihrem Tod berühmt werden (vgl. 32–34). „Wenn also die Übereinstimmung aller", so fasst Cicero zusammen, „die Stimme der Natur ist und alle [...] darin übereinstimmen, dass es etwas gibt, was auch jene angeht, die das Leben verlassen haben, so werden auch wir dieser Meinung sein müssen; und wenn wir glauben, dass jene, deren Geist durch Begabung und Tüchtigkeit hervorragt, die Kraft der Natur am deutlichsten sehen, dann ist es, weil gerade die Besten am meisten der Nachwelt dienen, wahrscheinlich, dass es etwas gibt, das sie nach dem Tod wahrnehmen werden" (§ 35).

Der instinktive Glaube an das Leben nach dem Tod findet seinen ersten Ausdruck in den mythischen Erzählungen von der Unterwelt, wie etwa in der *Nekyia* Homers (Odyssee, Buch 11). Man konnte sich Seelen, die ohne Körper allein durch sich leben, nicht vorstellen und suchte deshalb nach einer Form und Gestalt (§ 37). Die philosophische Reflexion befreit den Geist von Bildern und das Denken von überkommenen Gewohnheiten. Sie lässt sich zurückverfolgen bis zu den Pythagoreern, von denen dann Platon die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele übernimmt. Ciceros doxographisches Referat kann und braucht hier nicht im Einzelnen nachgezeichnet zu werden. Zwei Schwerpunkte seien hervorgehoben. Cicero zitiert Platons Beweis aus der Selbstbewegung (vgl. Phaidros 245c-246a), den er folgendermaßen zusammenfasst: „Die Seele nimmt also wahr, dass sie sich bewegt; wenn sie das wahrnimmt, dann nimmt sie damit zugleich wahr, dass sie durch ihre eigene Kraft und nicht durch eine fremde bewegt wird und es nicht geschehen kann, dass sie jemals von sich selbst im Stich gelassen wird. Daraus ergibt sich ihre Ewigkeit" (§ 55). Ein zweiter Gedankengang zeigt, dass in der Seele des Menschen eine göttliche Kraft ist. Cicero verweist auf das Gedächtnis, die Fähigkeit des Entdeckens und Erfindens und auf die Kunst. „Was aber ist göttlich? Lebendig sein, einsehen, erfinden, sich erinnern" (§ 65). Wie Gott, so wird auch die Seele aus ihren Werken erkannt. „So mit dem Geist des Menschen: obwohl du ihn nicht siehst, wie du Gott nicht siehst und ihn dennoch aus seinen Werken als Gott anerkennst, so sollst du aus dem Gedächtnis, der Erfindungsgabe, der Schnelligkeit der Bewegung und der ganzen Schönheit der Tugend die göttliche Kraft des Geistes anerkennen" (§ 70).

Cicero, so sahen wir, trifft keine Entscheidung in der Frage, ob die Seelen nach dem Tod weiterleben oder ob sie im Tod zugrunde gehen. Bedeutet dies, dass er beide Möglichkeiten gleich gewichtet? Die platonischen Beweise haben den Gesprächspartner vollkommen überzeugt; niemand, so beteuert er, nachdem die gegnerischen Positionen skizziert worden sind, „wird mich von der Unsterblichkeit abbringen" (§ 77). Aber Cicero warnt ihn davor, sich zu sehr auf sich selbst zu verlassen. Oft würden wir durch eine scharfsinnige Schlussfolgerung zur Zustimmung bewegt, würden aber

dann unsicher und änderten unsere Meinung selbst in Sachen, die leichter zu durchschauen seien. Unsere Einstellung zum Tod ist für uns jedoch von zu großer Bedeutung, als dass sie von schwierigen, unter den Philosophen umstrittenen Gedankengängen abhängig gemacht werden könnte; wir müssen auch für den Fall gerüstet sein, dass Platons Überlegungen uns nicht mehr überzeugen (§ 78). Deshalb ist zu zeigen, dass der Tod auch dann kein Übel ist, wenn die Seele untergeht. Die beiden Alternativen, von denen Cicero ausgeht, stehen also nicht gleichwertig nebeneinander; die Übereinstimmung aller und die Autorität Platons verleihen der Möglichkeit, dass die Seele glückselig weiterlebt, das größere Gewicht. Dennoch bedarf es eines Netzes, das uns auffängt, falls diese Gründe einmal nicht mehr tragen sollten.

Das Argument dafür, dass die Seele nicht unglücklich ist, wenn sie nach dem Tod nicht weiterlebt, begegnet uns bereits am Anfang des Gesprächs: Was nicht existiert, kann auch keine Eigenschaften haben; folglich können die Seelen, wenn sie nicht existieren, auch nicht unglücklich sein (§ 12). Der Körper, so wird dieser Gedankengang später aufgegriffen, empfindet nach dem Tod nichts mehr; wenn die Seele ebenso wie der Körper untergeht, so bleibt auch in ihr keine Empfindung zurück. Die Trennung der Seele vom Körper vollzieht sich in einem Augenblick; hier kann es sich also allenfalls um einen geringfügigen Schmerz handeln (§ 82). Was schmerzt, so könnte man einwenden, ist die Trennung von allen Gütern im Leben. Der Tod, so die lapidare Antwort, „führt uns fort von Übeln, nicht von Gütern, wenn wir die Wahrheit wissen wollen" (§ 83), seien es die wirklichen Übel, die einen Menschen getroffen hätten, oder die möglichen, die ihn treffen könnten.

Seneca fordert den Leser auf, dem Tod in der richtigen sittlichen Haltung zu begegnen. Cicero will zeigen, dass die Furcht vor dem Tod in jedem Fall unberechtigt ist, auch dann, wenn die Seele nach dem Tod nicht mehr existiert. Aber legt uns Cicero damit, so könnte man fragen, nicht eine nihilistische Sicht des Todes und letztlich auch des menschlichen Lebens nahe? Wo bleibt der existentielle Ernst des Lebens und der sittlichen Forderung, wenn wir uns damit begnügen können, dass der Tod das Ende von allem ist?

In seiner Darstellung der platonischen Sicht des Todes erinnert Cicero an den Satz des Sokrates im *Phaidon* (64a), das ganze Leben des Philosophen sei Einübung in den Tod, „commentatio mortis". Die Philosophie zwingt die Seele, sich vom Körper zu entfernen und bei sich selbst zu sein. „Aber die Seele vom Körper zu trennen, und nichts anderes, ist sterben zu lernen. Deshalb wollen wir das üben, glaube mir, und uns von den Körpern trennen, das heißt, wir wollen uns ans Sterben gewöhnen" (§ 75). Aber wie kann die Sicht, dass wir nach dem Tod nicht mehr existieren, zu einer positiven Gestaltung des Lebens motivieren? Die Kürze des Lebens lässt uns dessen Kostbarkeit erkennen. Wenn wir von der Sorge um ein Leben nach dem Tod befreit sind, können wir unsere ganze Aufmerksamkeit und Kraft darauf

verwenden, hier und jetzt gut zu leben; der Wert des Lebens hängt nicht ab von seiner Dauer, sondern von dem, was allein in einem uneingeschränkten Sinn gut ist: vom sittlichen Handeln. „Deshalb kann auch der, welcher urteilt, die Seele sei sterblich, Ewiges in Bewegung setzen, nicht aus Begierde nach Ruhm, den du nicht wahrnehmen wirst, sondern nach Tugend, der notwendig der Ruhm folgt, auch wenn es dir nicht darum geht" (§ 91). „Verachten wir also alle Albernheiten [...] und setzen wir die ganze Kraft des guten Lebens in die Stärke und Größe der Seele, in die Verachtung und Geringschätzung aller menschlichen Dinge und in jede Art von Tugend" (§ 95). „Niemand hat zu wenig lange gelebt, der die Leistung vollkommener Tugend vollkommen vollbracht hat" (§ 109).

Ciceros Argumente sind letztlich nur ein Versuch, das Grundvertrauen in den Sinn des Ganzen auf den Begriff zu bringen; sie sind Reflexionen über dieses Grundvertrauen. Vor aller Reflexion und unabhängig vom Unterschied der Argumente kommt es darauf an, dieses Grundvertrauen lebendig werden zu lassen und in dieser Haltung dem Tod zu begegnen. Der Tod ist ein natürliches und notwendiges Ereignis, das alle betrifft. Wir „wollen daran festhalten, dass wir nichts für ein Übel halten, was von der Natur allen Menschen gegeben ist" (§ 100). „Was aber für alle notwendig ist, kann das für den einzelnen beklagenswert sein?" (§ 119) „Denn wir sind nicht planlos und zufällig gesät und hervorgebracht worden; vielmehr gab es tatsächlich eine Kraft, die für das Menschengeschlecht sorgte und es nicht erzeugte und aufzog, damit es, wenn es alle Mühen durchgemacht hat, in das ewige Übel des Todes stürze. Glauben wir lieber, ein Hafen und eine Zuflucht stünden für uns bereit" (§ 118).

ThPh 82 (2007) 329–350

Lassen Aristotelische Tugenden sich als rationale Vermögen gemäß Metaphysik Θ 2 und 5 auffassen?

Von Michael-Thomas Liske

I. Die Kriterien eines rationalen Vermögens und inwiefern sie auf die Tugend zutreffen

In Met. Θ 2 unterscheidet Aristoteles zwei Typen von Vermögen: diejenigen mit Logos (μετὰ λόγου) von denjenigen ohne Logos (ἄλογοι), oder (in der geläufigen Terminologie) die rationalen von den nicht-rationalen Vermögen. Diese Unterscheidung stützt er vor allem auf zwei Kriterien. Zum einen vermag man sie nach dem Subjekt zu unterscheiden, bei dem sie auftreten können. Die einen Vermögen treten beim Unbeseelten, Unbelebten auf, die anderen beim Beseelten, genauer in der Seele oder (ganz präzise) in dem Seelenteil, der Logos hat, also dem vernünftigen Seelenteil. Dies ist (wie aus Θ 5, 1048a 4f. klar hervorgeht) so zu verstehen: Die rationalen Vermögen verlangen als ihr Subjekt Beseeltes, genauer: Lebewesen mit einer vernunftbegabten Seele, also Menschen; die nicht-rationalen Vermögen demgegenüber können bei vernünftigen ebenso wie bei den nicht vernunftbegabten Lebewesen oder sogar bei den unbelebten Stoffen auftreten. Die andere Art der Unterscheidung hält sich an die Wirkweise. Die nicht-rationalen oder – wie wir später noch rechtfertigen werden – naturalen Vermögen wirken auf Grund einer aktuell im Subjekt vorhandenen Eigenschaft wie der in ihm gegenwärtigen Wärme. Kraft einer solchen Bestimmung vermag ein Subjekt jeweils nur einen Typ von Wirkung hervorzubringen, nämlich anderen Gegenständen aktuell die Bestimmung zu verleihen, die sie potentiell besitzen. Das Warme vermag ausschließlich potentiell Warmes zu erwärmen usw. Zudem können im selben Subjekt gleichzeitig nicht zwei gegensätzliche Bestimmungen auftreten, kraft deren es gegensätzliche Wirkungen hervorbringen könnte. Anders verhält es sich bei denjenigen, die kraft eines Logos wirkfähig sind. Logos meint u.a. auch eine definitorische Formel, die erklärt, worin die jeweilige Sache besteht, was es zum Beispiel heißt, gesund zu sein. Der Heilkundige, der die Merkmale kennt, durch die das Gesundsein definiert ist, vermag nun aber nicht nur zu bewirken, dass diese Merkmale bei einem Körper auftreten; er vermag auch zu verhindern, dass eine Person sie hat, und kann sie so krank machen. Wenn Aristoteles sagt, derselbe Logos erkläre (δηλοῦν) sowohl den Sachverhalt (πρᾶγμα) zum Beispiel des Gesundseins als auch sein Ausbleiben (στέρησις) (1046b 8f.), dann kann in diesem Kontext mit ‚Logos' nicht die definierende Formel selbst gemeint sein. Diese macht zwar im Idealfall die umschriebene Sache erklärbar; aber offenkundig bedarf es jeweils einer anderen Formel, um Gesundheit und um Krankheit erklärbar

zu machen.[1] ‚Logos' heißt aber auch Vernunft, und so dürfte hier das Verstehen einer solchen definitorischen Erklärung gemeint sein. Das Verstehen, worin Gesundheit besteht und was sie ausmacht, ist immer zugleich auch ein Verstehen, was es heißt, krank zu sein. Mit dieser sachlichen Beobachtung stimmt der Textbefund zusammen. Als Grund (αἴτιον) dafür, warum der, der kraft eines technischen Wissens wirkfähig ist, Gegenteiliges zu bewirken vermag, führt Aristoteles an, das Wissen sei Logos (7f.). Kraft eines solchen Logos wirkfähig zu sein heißt, kraft eines definitorischen Verstehens jenes Gegenstands oder Zustands zu wirken vermögen, auf den das Vermögen als auf sein Ziel ausgerichtet ist. Wer aber kraft eines Wissens um die Merkmale des zu bewirkenden Zieles zu wirken vermag, der hat unvermeidlich auch das Vermögen zu verhindern, dass sich diese Merkmale einstellen, hat also das Vermögen, das Gegenteil zu bewirken.[2]

Die vielleicht bedenkenswerteste Frage, die sich bei einer solchen Aufgliederung stellt, lautet: Ist Aristoteles' Zweiteilung in naturale Vermögen, die eindeutig auf eine bestimmte Wirkung gerichtet sind, und rationale Vermögen, die für gegenteilige Wirkungen offen sind, erschöpfend? Diese Frage stellt sich namentlich angesichts der Tugenden, die man im Sinne von Aristoteles als Handlungsdispositionen interpretieren kann, d. h. als Vermögen, in gegebener Situation in bestimmter Weise zu handeln. Nun klassifiziert Aristoteles in seiner Ethik die Tugenden nicht unmittelbar als Vermögen (δυνάμεις). Aber wenn er in der Definition des Glücks von einer Tätigkeit im Sinne der Tugend (κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια, NE X 7, 1177a 12) spricht, dann gebraucht er mit ‚ἐνέργεια', ‚Betätigung' oder ‚Verwirklichung', den zu ‚δύναμις' komplementären Begriff. Dies legt nahe, die dieser Betätigung zugrunde liegende Tugend als Vermögen zu verstehen. Gewiss, Aristoteles bestimmt die Tugend in ihrem ontologischen Status nicht als Vermögen (δύναμις), sondern als Grundhaltung (ἕξις). Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Tugend eine besondere Form eines Vermögens ist.

[1] Eine Definition hat Aussageform, und insofern kann man mit *U. Wolf*, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München 1979, 28, ‚Logos' noch allgemeiner als ‚Satz' auffassen. Aristoteles' These, 1046b 8f., besagte dann: Derselbe Satzinhalt weise, je nachdem, ob er bejahend oder verneinend aufgefasst werde, die Sache oder ihr Gegenteil auf. – Unabhängig davon, dass Bejahung und Verneinung nicht denselben propositionalen Gehalt darstellen, vermag die bloße Negation von Merkmalen gar keinen wohl definierten Zustand aufzuweisen, sondern negierte Merkmale sind unbestimmt-unendlich (indefinit). Dem entspricht sachlich, dass es die eine Gesundheit als das genau richtige, angemessene Verhältnis der konstitutiven Faktoren gibt, aber beliebig viele krankhafte Abweichungen davon, die mehr oder minder gravierend sind. Ein Wissen um die konstitutiven Merkmale der Gesundheit vermag, sofern es in seiner Anwendung variabel ist, den jeweiligen Krankheitszustand genau zu erfassen, nicht aber die rein formale Operation, die definierenden Merkmale der Gesundheit generell zu negieren.

[2] *A. Gómez-Lobo*, La fundamentación de la ética aristotelica, in: Dianoia. Anuario de filosofia 37 (1991), insbesondere Abschnitt III, hebt zu Recht hervor, dass Aristoteles Wendungen wie ‚μετὰ λόγου' oder ‚κατὰ λόγον' auch in der Ethik (z.B. NE I 6, 1098a 7, 14) zunächst wertneutral gebraucht, um die charakteristisch menschliche Tätigkeitsweise zu kennzeichnen. Dies ermöglicht es, dass aus einem Vermögen mit Logos auch schlechte oder gar missbräuchliche Verwirklichungen hervorgehen können.

Genau dies entspricht der Auffassung in Aristoteles' Ethik. Tugend ist kein Vermögen im Sinne einer unausgebildeten Naturanlage; sie ist vielmehr ein durch Einübung oder Gewöhnung (ἔθος) bereits entwickeltes Vermögen, das mich dazu befähigt oder disponiert, bei gegebenen Umständen unmittelbar in bestimmter Weise zu handeln. Offenkundig haben die handwerklich-technischen Wissensformen oder Fertigkeiten, die Aristoteles in Θ 2 als Paradigmen rationaler Vermögen behandelt, genau diesen ontologischen Status einer entwickelten Fähigkeit, die sich der Mensch auf der Grundlage noch unentfalteter Naturanlagen durch bewusste Anstrengungen selbst erwerben muss und die, einmal erworben, ein relativ beständiges Vermögen bilden, das ihren Inhaber unter entsprechenden Umständen sofort zu den einschlägigen Verrichtungen in die Lage setzt.

Zu diesem Verständnis der Grundhaltung Tugend als eines durch bewusste Anstrengung entwickelten Vermögens stellt die Klassifikation der Tugenden als Grundhaltungen innerhalb der Dreigliederung der innerseelischen oder (modern gesprochen) mentalen Zustände in Gefühle (πάθη), Vermögen (δυνάμεις) und Grundhaltungen (ἕξεις) (NE II 4, 1105b 19–28) keinen Widerspruch dar. Denn unter ‚δύναμις' ist hier die bloße Naturanlage verstanden, so dass das durch Einübung entfaltete Vermögen unter der ἕξις zu suchen ist. Genauer bilden die Gefühlszustände (πάθη) sozusagen das Material, auf das sich sowohl die naturgegebenen Vermögen als auch die erworbenen Grundhaltungen beziehen: δύναμις ist die natürliche Fähigkeit, Gefühlszustände erfahren zu können (23–25); ἕξις ist die erworbene Charakterdisposition, sich diesen Gefühlen gegenüber in bestimmter Weise sittlich gut oder schlecht zu verhalten, indem wir ihnen entweder das rechte Maß verleihen oder sie im Unmaß zulassen (25–28).[3]

Es gibt offenbar gute Gründe, die Tugenden gleich den technischen Fähigkeiten als entfaltete Vermögen aufzufassen. Nach dem einen Kriterium von Θ 2 wären sie näherhin als rationale Vermögen zu klassifizieren, da sie im vernünftigen Seelenteil auftreten. Das andere Kriterium, nach dem rationale Vermögen für gegenteilige Wirkungen offen sein müssen, verbietet es jedoch, die Tugenden als rationale Vermögen im eigentlichen Sinne aufzufassen. Hier führt jene Einübung oder Eingewöhnung (ἔθος), in der wir uns die Grundhaltung der Tugend aneignen, dazu, dass die Entscheidung zwi-

[3] Unter den Dispositionen (die die Gattung der Tugend ausmachen) gibt es sicherlich auch passive (wie Wasserlöslichkeit), wenn die Wirklichkeit, zu der sie befähigen, ein bestimmtes Erleiden ist. *L. A. Kosman*, Being Properly Affected: Virtues and Feelings in Aristotle's Ethics, in: *A. Oksenberg Rorty* (Hg.), Essays on Aristotle's Ethics, Berkeley [u.a.] 1980, 103–116, v.a. 106f., versteht nun die πάθη, zu denen die Tugenden u.a. disponieren, recht wörtlich als ein Erleiden oder Erfahren von Gefühlszuständen. Tugend bestünde dann im Passivvermögen, sich von Emotionen in angemessener Form affizieren zu lassen. Selbst wenn wir einmal zugestehen, es sei in jedem Falle etwas Passives, von Gefühlen affiziert zu werden, so sind nach der im Haupttext besprochenen Stelle die Tugenden ja gerade von den Naturanlagen, für bestimmte Gefühle empfänglich zu sein, zu unterscheiden. Als Fähigkeit, mit seinen Emotionen in rechter Weise umzugehen, sie zu steuern und nur im angemessenen Maße zuzulassen, ist die Tugend offenkundig etwas Aktives.

schen den von der Sachlage her möglichen Handlungsoptionen nicht mehr offen, sondern auf die sittlich gute Alternative festgelegt ist, so dass wir stets die hochwertige Handlungsweise um ihrer selbst willen erwählen und sie in einer festen und unerschütterlichen Haltung (βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων) verwirklichen (NE II 3, 1105a 31–33). Zwei Strategien legen sich nahe, diese Problematik zu lösen: Entweder nehmen wir an, die Kriterien, nach denen Aristoteles die Vermögen in rationale und nicht-rationale aufgliedert, schaffen keine vollständige Disjunktion, so dass die Tugenden eine über diese Einteilung hinausgehende Form eines Vermögens darstellen.[4] Oder aber wir nehmen an, Aristoteles lege (zumindest bei dieser Einteilung) ein eingeschränktes Verständnis von Vermögen zugrunde, nach dem die Tugenden gar nicht unter diesen Begriff fallen,[5] so dass sich die Frage erübrigt, ob sie rationale oder nicht-rationale Vermögen sind. Natürlich erschöpfen sich die Lösungsmöglichkeiten damit nicht, so dass sich uns eine Lösung jenseits dieser Alternative abzeichnen wird.

II. Ist nur das technische Wissen ein rationales Aktivvermögen, in einem anderen eine Veränderung zu bewirken?

Wenn wir den Kontext betrachten, in dem Aristoteles die Einteilung in rationale und nicht-rationale Vermögen vollzieht, nämlich den Gegensatz von Aktiv- und Passivvermögen (wie ihn Θ 1 entwickelt hat), dann legt sich die Annahme sehr nahe, dass er von vornherein von einem eingeschränkten Vermögensbegriff ausgeht. Selbst wenn wir das logisch Mögliche ausklammern (δυνατὸν οὐ κατὰ δύναμιν) und uns auf das Vermögende beschränken, dem ein reales Vermögen zugrunde liegt, besteht noch immer ein Bedeutungsunterschied, den Aristoteles freilich in Θ 1, bes. 1045b 32–1046a 4 bloß andeutet. Aber im Lichte von Θ 6, 1048b 18–36 lässt sich das in Θ 1 Gemeinte schlüssig deuten. Die Verwirklichung (ἐνέργεια) als das zum Vermögen Komplementäre, worauf das Vermögen als auf sein Ziel ausgerichtet ist, stellt sich in zwei Weisen dar: Die reine Betätigung (wie das Sehen, das Innewerden einer Wahrheit im geistigen Betrachten oder das Glücklichsein) stellt in sich selbst einen Wert oder ein Ziel dar und ist daher vom ersten Augenblick ihres Vollzugs an schon am Ziel. Die Verwirklichung eines Vermögens in einem Veränderungsprozess (wie das Bauen oder Lernen) hingegen ist auf ein außerhalb des Prozesses liegendes Ziel (Haus, Wissen) gerichtet. Mit dem Erreichen des Ziels ist der Prozess selbst notwendig beendet,

[4] Z. B. *W. F. R. Hardie*, Aristotle's Ethical Theory, Oxford ²1980, 100–102; *E. Garver*, Aristotle's Metaphysics of Morals, in: JHP 27 (1989), 7–28.

[5] Z. B. *H. H. Joachim*, Aristotle: The Nicomachean Ethics. A Commentary, herausgegeben von *D. A. Rees*, Oxford 1951, 72f.; *L. Jansen*, Tun und Können. Ein systematischer Kommentar zu Aristoteles' Theorie der Vermögen im neunten Buch der „Metaphysik", Frankfurt am Main 2002, 89–91; vorsichtiger *C. Freeland*, Moral Virtues and Human Powers, in: RMet 36 (1982), 3–22, hier: 20–22.

so dass er während seiner Dauer noch nicht am Ziele sein oder Vollendung haben kann.

Entsprechend gibt es zwei Grundformen von Vermögen, je nachdem, zu welcher der zwei Weisen der Verwirklichung sie das Vermögen darstellen. Die in Θ 1 definierten Aktiv- und Passivvermögen sind aber Vermögen zu einem Veränderungsprozess (vgl. 1046a 2). Der Träger des Aktivvermögens vermag in einem anderen einen Veränderungsprozess zu bewirken oder auch in sich selbst, aber als einem anderen, d. h. insofern er nicht unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, dass er dieses Vermögen (zum Beispiel die Heilkunst) innehat. Entsprechend besteht das Passivvermögen darin, unter der ursächlichen Einwirkung eines anderen einen Veränderungsprozess durchlaufen zu können.

Zu Beginn von Θ 2 greift Aristoteles auf die so gefassten Vermögen zurück, wenn er von derartigen Prinzipien (1046a 36f.) spricht. Die Einteilung in rational und nicht-rational bezieht sich auf Aktivvermögen. Das aber bedeutet zugleich: Aristoteles gliedert hier von vornherein nur Vermögen zu einer Außenwirkung auf, die sich als ein Veränderungsprozess in einem anderen, nämlich dem Erleidenden, vollzieht. Als rationales Vermögen käme damit nur das technisch-handwerkliche Wissen in Frage. Gewiss, bei einem umfassenden Verständnis von Vermögen kann man alle drei (im vernünftigen Seelenteil auftretenden) Formen des Wissens – das theoretische zum Betrachten, das praktische zum Handeln und das poietische zum Herstellen – als entwickelte Vermögen oder (umgekehrt gesehen) als die erste, unterste Stufe der Verwirklichung (ἐνέργεια ἡ πρώτη) klassifizieren. Von diesen drei Wissensformen befähigen aber die theoretische und die praktische zu immanenten Akten, die sich im Handelnden selbst vollziehen. Dies gilt nicht bloß für das denkende Betrachten, das Zweck in sich selbst ist, sondern auch für das sittliche Handeln. Realiter mag eine sittliche Handlung zwar auch äußere Konsequenzen haben. Aber die Betrachtungsweise als πρᾶξις heißt, dass sie nicht als Bewirken einer Veränderung in einem anderen gesehen wird, sondern als eine Tätigkeit (ἐνέργεια), die sich im Handelnden vollzieht und einen Wert oder Zweck in sich selbst darstellt. Demgemäß spricht Aristoteles in Θ 2, 1046b 2–4 ausdrücklich von all den technischen Fertigkeiten oder den auf ein Herstellen gerichteten Wissensformen (ποιητικαὶ ἐπιστῆμαι) als Vermögen im Sinne eines (Aktiv-)prinzips, in einem anderen eine Veränderung zu bewirken (ἀρχαὶ μεταβλητικαὶ … ἐν ἄλλῳ …). Unter den mentalen Zuständen scheint allein das Herstellungswissen zu den hier aufgegliederten Vermögen, in einem Veränderungsvorgang ein äußeres Ziel zu verwirklichen, zu gehören.

III. Streben und Entscheidung als zusätzliche Realisationsbedingungen rationaler Vermögen

So eindeutig ist die Sachlage indes nicht. Denn da, wo Aristoteles auf die Verwirklichungsbedingungen von rationalen Vermögen zu sprechen kommt (ansatzweise am Ende von Θ 2 und ausgeführt in Θ 5), muss er auf eine Strebekraft zurückgreifen. Diese erst macht den Logos, das Verstehen der Definition (des zu Bewirkenden), das von sich aus noch keine definitive Wirkung zu setzen vermag, tatsächlich wirkkräftig. In NE VI 2, 1139a 35f. betont Aristoteles, das Denken (διάνοια) für sich selbst bewege nichts. In Θ 2 behauptet Aristoteles zwar, das Wissen sei dadurch ein Vermögen (nämlich eine Veränderung zu bewirken), dass es über einen Logos, ein definitorisches Verstehen des zu bewirkenden Resultats (wie Gesundheit) verfüge (1046b 16f.). Damit ist aber nicht behauptet, dass der Logos für sich selbst genommen eine Veränderung bewirken könnte. Dies ist deshalb ausgeschlossen, weil er von sich aus auf beide Gegensatzglieder geht (20), die aber unmöglich beim selben Subjekt verwirklicht werden können (16). Wirkfähig ist er daher nur insofern, als er in der Seele auftritt, die einen Bewegungsursprung in sich hat (21, vgl. auch 17). Das von sich aus wirkunfähige Begriffsverstehen (λόγος) wird erst wirkfähig, indem es sich in der Seele mit anderen mentalen Kräften, genauer (wie aus Θ 5 hervorgeht), mit der Strebekraft verbindet, die das von sich aus offene Verstehen auf eine Option festlegt und so die unmittelbare Ursache des bewirkten Veränderungsvorgangs ist. ‚ὄρεξις' aber ist ein zumindest auch ethischer Begriff. So gesehen kommen für rationale Vermögen alle jene Wissensformen in Frage, wo es (im Unterschied zur θεωρία) nicht bei einem reinen Betrachten bleibt, sondern wo ein Streben das Denken in ein Tun überführt, wobei dieses Tun gleichermaßen ein sittliches Handeln wie ein technisches Herstellen sein kann.

Dies lässt sich an Θ 5 bestätigen und vertiefen. Wir sparen uns die Unterscheidung zu Kapitelbeginn zwischen angeborenen Vermögen und solchen, die durch Einübung oder Verstehen erworben sind, für später auf und wenden uns gleich dem Hauptteil über die unterschiedlichen Realisationsbedingungen rationaler und nicht-rationaler Vermögen zu. Hier verknüpft Aristoteles die Thematik der beiden voraufliegenden Kapitel, inwiefern die Realisation zum Vermögen selbst gehört, mit der Differenzierung aus Θ 2 zwischen Vermögen, die auf einem Verstehen des Begriffs vom zu Bewirkenden beruhen, und nicht-rationalen, naturalen Vermögen. Aristoteles geht davon aus, dass ein Vermögen vollständig im Hinblick auf sämtliche Realisationsbedingungen (wie Zeitpunkt und Art und Weise) zu definieren sei (1047b 35–1048a 2). Damit erübrigt sich die Klausel, etwas werde verwirklicht „sofern nichts Äußeres es verhindert". Denn in einem in dieser Weise vollständig definierten Vermögen sind etwaige Hinderungsgründe einer Verwirklichung bereits ausgeschlossen, weil bei deren Vorliegen bereits das Vermögen nicht gegeben sein könnte (1048a 16–21). Die intrikaten Fra-

gen, die dies aufwirft, ob Aristoteles im Sinne des Fülleprinzips nur das irgendwann Wirkliche als möglich anerkenne, müssen wir hier aussparen.[6] Uns soll es allein um die unterschiedlichen Realisationsbedingungen naturaler und rationaler Vermögen gehen. Wenn die komplementären naturalen Vermögen, eine Veränderung zu bewirken und zu erleiden, unter den Umständen, für die diese Vermögen definiert sind, (ὡς δύνανται) zusammentreffen, ist dies eine hinreichende Bedingung, damit aktuell ein Wirken und ein Erleiden stattfinden (5–7). Wenn es beim rationalen Vermögen entsprechend ausreichte, dass der Logos oder das definitorische Verstehen des zu Bewirkenden als aktives Veränderungsprinzip unter angemessenen Umständen mit dem Passivvermögen zusammenkommt, um unausweichlich alles zu bewirken, was es zu bewirken vermag, dann bewirkte es Gegenteiliges: sowohl das Zustandekommen als auch das Ausbleiben des durch diese Merkmale definierten Zustandes oder Produkts, die der Logos beide umfasst (8f.). Da dies ausgeschlossen ist, muss es jenseits des Logos noch ein weiteres seelisches oder mentales Moment geben, das den Ausschlag darüber gibt (κύριον), was tatsächlich bewirkt wird: das Streben (ὄρεξις) oder die Entscheidung (προαίρεσις) (9–11). Nach den Definitionen von NE VI 2 sind beide keine verschiedenen Kräfte, sondern die προαίρεσις ist eine besondere Form des Strebens, nämlich eines, dem ein Zurategehen vorausgeht (ὄρεξις βουλευτική, 1139a 23) oder das aus einer Vernunfteinsicht hervorgegangen ist (ὀρεκτικὸς νοῦς, ὄρεξις διανοητική, b 4f.).[7] Oder noch etwas anders betrachtet: Ein Grundmerkmal eines jeden Vermögens, das es von

[6] In diesem Sinne wird Θ 5 von *G. Seel*, Die Aristotelische Modaltheorie, Berlin/New York 1982, 305–307, gedeutet: Eine Realmöglichkeit dessen, worauf eine rationale Dynamis sich beziehe, bestehe genau dann, wenn diese zum Totalprinzip ergänzt werde. D.h., real möglich ist nur das, was kraft der Totalität der ermöglichenden Faktoren unweigerlich wirklich wird.

[7] Man könnte argumentieren: Es reiche, um die Wirkung zustande zu bringen, ohnehin nicht, wenn ein von einer Zielkonzeption (Logos) bestimmtes Vermögen auf einen einschlägigen Gegenstand treffe, der seine Wirksamkeit rezipieren könne. Gemäß einem von Aristoteles mehrmals dargelegten Modell (Met. Z 7; NE III 5, 1112b 11–31) muss die Überlegung zunächst vom erstrebten Ziel auf die zu seiner Realisation erforderlichen Voraussetzungen zurückgehen, bis sie in der Reihe der Bedingungen zu einem Mittel gelangt ist, dessen Ausführung unmittelbar in der eigenen Gewalt liegt. Erst nach diesem Rückgang im planenden Überlegen kann in der Ausführung die vorwärts gerichtete kausale Wirksamkeit beginnen. Vgl. dazu *Wolf*, 30–32. Eine gründliche Behandlung dieses Problemzusammenhangs konfrontierte uns mit heiklen Fragen, zumal der folgenden: Inwieweit bezieht die Entscheidung (als das ausschlaggebende Moment für das Wirksamwerden eines rationalen Vermögens) sich auf die Mittel, inwieweit kann sie sich auch auf Ziele beziehen (wenn vielleicht nicht auf das Letztziel, so doch auf Teilziele)? In NE III 5, 1112b 11–15, sagt Aristoteles von dem die Entscheidung vorbereitenden Zurategehen: Wir beraten nicht über Ziele, sondern über die Mittel zum Ziel; so überlege der Arzt nicht, *ob* er gesund machen solle. Die Ambivalenz der rationalen Vermögen setzt aber gerade voraus, dass der Arzt sich *auch* dafür entscheiden könnte, seine Arztkunst zum Verschlimmern einer Krankheit oder zum Töten zu missbrauchen. Auch das Streben (ὄρεξις) als Moment der προαίρεσις verweist eher auf das Ziel. – Vielleicht lässt die Frage sich so beantworten: Beim rationalen Vermögen bezieht sich die Entscheidung auf den Vorgang als ganzen (Gesund- oder Krankmachen). Die Ausführung der Entscheidung oder die Verwirklichung des Vermögens ist aber weit komplexer als die Verwirklichung eines naturalen Vermögens, d.h. umfasst nicht bloß die physische Realisation, sondern auch den vorausgehenden mentalen Prozess der Suche nach angemessenen Mitteln.

der Verwirklichung unterscheidet, liegt darin, für Gegenteiliges offen zu sein. Rationale Aktivvermögen unterscheiden sich demnach von nicht-rationalen darin, welche Faktoren die zur Verwirklichung unabdingbare Festlegung auf eines zustandebringen. Bei einem nicht-rationalen reicht, dass es unter angemessenen Umständen auf das komplementäre Passivvermögen trifft, bei einem rationalen ist zu einer Festlegung zusätzlich erforderlich, dass aus einer Entscheidung ein eindeutig gerichtetes Streben hervorgeht.

Gleich in welchem Maße es vernunftbestimmt ist: Den Ausschlag zu einem bestimmten Handeln gibt jedenfalls das Streben. Denn anders als ein ohnmächtiges Wünschen, das auch einander widerstreitende Güter gerne zugleich haben möchte, kann sich das genuine Streben (ὀρέγεσθαι κυρίως, 11f.) als handlungsbestimmendes Wollen immer nur auf das Realisierbare richten, also nicht auf das, was man als einen Widerspruch erkannt hat. (Und sofern dieses Streben vernunftgeleitet ist, wird einem ein versteckter Widerspruch nicht so ohne Weiteres verborgen bleiben.) Damit schafft das Streben bei den an sich offenen rationalen Vermögen die zum Wirken erforderliche Festlegung, und so kommt es auch hier unter entsprechenden Bedingungen wie bei den naturalen Vermögen (Zusammentreffen der komplementären Aktiv- und Passivvermögen unter angemessenen Umständen) unausweichlich[8] zur Wirksamkeit (11–16).

‚Streben' und vor allem ‚Entscheidung' sind Begriffe, die ihren ursprünglichen Platz in der Ethik haben. Dennoch geht es in Θ 5 bei den rationalen wie den naturalen Vermögen um das Verhältnis der einander korrespondierenden Aktiv- und Passivvermögen. Das aber bedeutet zugleich: Die Tätigkeit, zu der diese Vermögen disponieren, ist nicht so sehr die sittliche Handlung, d. h. ein im Handelnden selbst sich vollziehender immanenter Akt, sondern vielmehr eine Außenwirkung, die das Aktivvermögen in einem anderen, dem Erleidenden, verursacht, wie sie für das handwerklich-technische Produzieren charakteristisch ist. Dennoch ist es sicher kein Zufall, dass Aristoteles hier einen ethischen Begriff gebraucht. Zwischen sittlichem Handeln und technischem Herstellen bestehen offenbar wichtige strukturelle Parallelen.

Beide gründen in einem Logos, einer Konzeption von dem zu bewirkenden Ziel. Da dieser Logos auch dazu befähigt, das Nichteintreten des Zieles zu bewirken, wird ein eindeutig gerichtetes Tun erst durch eine Wahl oder Entscheidung und durch das daraus resultierende eindeutige Streben hervorgebracht. Eine solche Wahl kann sich nun aber ebenso in der sittlichen Praxis zwischen einer sittlich hochwertigen und verwerflichen Handlungsweise vollziehen, wie sie sich beim handwerklichen Produzieren auf gegensätzliche Ziele oder äußere Ergebnisse beziehen kann.

[8] Nach *W. Charlton*, Aristotelian Powers, in: Phron. 32 (1987), 277–289; 280, liegt hier nur eine Notwendigkeit de dicto vor, die nicht bedeute, dass bei rationalen Vermögen die Erfüllung der vollständigen Bedingungen eine sachliche Notwendigkeit begründe.

Auch wenn in beiden Fällen der Logos, die begriffliche Kenntnis des zu Bewirkenden, von sich aus offen ist, und daher erst durch das Hinzutreten eines eindeutig gerichteten Strebens, das aus einer vernünftigen Wahl (προαίρεσις) hervorgegangen ist, wahrhaft wirkfähig wird, besteht in der πρᾶξις offenbar eine Eigenart. Dies wird schon in der Definition der Tugend (NE II 6, 1106b 36–1107a 2; vgl. a. VI 2, 1139a 22f.) deutlich: Sie ist nicht wie in der Technik bloß ein ausgebildetes Vermögen, das in seiner Ausübung neutral ist und insofern gebraucht oder missbraucht werden kann, sondern eine ἕξις προαιρετική, eine Grundhaltung, in die die προαίρεσις oder eine feste Grundausrichtung der Entscheidung bereits integriert ist, die sich stets für die Mitte im Sinne des für uns Angemessenen entscheidet, d. h. eine Mitte, die ebenso objektiv durch den Begriff wie subjektiv durch das exemplarische Verhalten des sittlich Einsichtigen bestimmt ist. Wenn wir die Tugend erwerben, indem wir uns in ein entsprechendes Handeln einüben (Erwerb durch ἔθος), dann bilden wir offenbar nicht so sehr wie im Handwerk die Fertigkeit zu bestimmten Verrichtungen aus (die in ihrer Anwendung neutral oder offen ist), sondern festigen die Ausrichtung unserer Entscheidung auf eine ganz bestimmte, nämlich die sittlich hochwertige Art des Handelns.

IV. Lässt sich die Differenzierung der angeborenen, naturalen von den (durch Einübung oder Verstehen) erworbenen Vermögen mit der nicht-rationaler und rationaler gleichsetzen?

Hier nun schließt sich folgerichtig die Frage an, wie die Unterscheidung der angeborenen von den durch Einübung oder bewusstes Erlernen erworbenen Vermögen zu Beginn von Θ 5 (1047b 31–35) zu der Unterscheidung nicht-rationaler und rationaler Vermögen steht, die das übrige Kapitel bestimmt. Da Aristoteles unvermittelt von der einen Thematik zur anderen übergeht, legt sich die Annahme sehr nahe, es gehe in beiden Fällen um die gleichen Grundformen von Vermögen, die zuerst unter dem Gesichtspunkt ihres Ursprungs betrachtet werden, also woher wir sie haben, und sodann unter dem ihrer Anwendung, nämlich unter welchen Bedingungen sie verwirklicht werden. Die angeborenen Vermögen lassen sich offenbar als nicht-rationale Vermögen auffassen. Die Wahrnehmungen als ihr Paradigma erfüllen deren Kriterium, dass ihre Anwendung oder Verwirklichung festgelegt ist. Ich kann ein Wahrnehmungsvermögen ausschließlich zu seiner natürlichen Bestimmung gebrauchen und nicht auch den gegenteiligen Gebrauch davon machen. Die Vermögen, die auf bewusstem Erlernen (μάθησις) beruhen, lassen sich dagegen als rational auffassen, zumal Aristoteles ausdrücklich sagt, wir besäßen sie durch Logos, durch begriffliches Verstehen des zu Tuenden. Ein Einwand[9] drängt sich hiergegen jedoch auf.

[9] Zu Einwänden gegen eine Gleichsetzung von rationalen und erlernten Vermögen vgl. *Jansen*, 88.

Auch durch Gewöhnung (ἔθος) kann man sich ein Vermögen aneignen, indem man sich in die charakteristischen Operationen einübt, zu denen dieses Vermögen dann disponieren soll. Auf diese Weise kann auch ein Tier durch Dressur ein Vermögen erwerben. Da einem Tier aber der vernünftige Seelenteil fehlt, ist bei ihm ein rationales Vermögen von vornherein ausgeschlossen. – Dagegen gilt zu bedenken, dass Aristoteles an dieser Stelle von vornherein nur Vermögen von vernunftbegabten Wesen wie den Menschen behandelt, was sich an Zweierlei zeigt: Zum einen veranschaulicht Aristoteles eingeübte Vermögen an einer menschlichen Fertigkeit, dem Flötenspiel. Vor allem aber betrachtet er den Vermögenserwerb durch Einübung und den durch bewusstes Erlernen oder Verstehen (des Begriffs von dem zu Bewirkenden) als eine einzige Form, nachdem er sie zunächst getrennt hat. Das besagt wohl: Die Einzelfälle eines menschlichen Vermögenserwerbs lassen sich nicht säuberlich trennen und in eine dieser beiden Rubriken einordnen. Vielmehr sind Einüben und Begriffsverstehen zwei unlösbar zusammengehörige Momente einer bewussten Aneignung eines Vermögens durch den Menschen.[10] Einerseits gehört zu jedem Erwerb eines Vermögens, dass ich mich in die charakteristischen Handlungsweisen oder Operationen einübe, zu denen dieses Vermögen befähigen soll. Andererseits ist dieses Einüben beim Menschen eine bewusste zielgerichtete Tätigkeit, ist also bestimmt vom Logos oder dem Wissen um den Begriff von dem Vermögen, das ich als Ziel der Einübungsbemühungen zu erwerben versuche. Damit sind die erworbenen Vermögen wohl in jedem Falle rational; nur graduell lässt sich differenzieren, ob das rationale Moment des Verstehens und Erlernens oder das des Antrainierens stärker ist. Da bei den Charaktertugenden (ἠθικαὶ ἀρεταί) nach Aristoteles das Moment der Gewöhnung und Einübung (ἔθος) überwiegt, haben sie keinen rein rationalen Charakter.

Die Zusammengehörigkeit von Einüben und Begreifen-Lernen bei den rationalen Vermögen lässt sich sowohl an den technischen Fertigkeiten wie den sittlichen Grundhaltungen dartun. Um ganz grundsätzlich anzufangen: Die geläufige Bezeichnung ‚rationale Vermögen' ist insofern irreführend, als Aristoteles darunter gerade *nicht* die Vermögen zu rein rationalen Tätigkeiten des Denkens versteht, sondern durchaus zu körperlichen Verrichtungen und Handlungen, die sich indes μετὰ λόγου vollziehen, also mit Logos verbunden oder von rationalen Überlegungen und Konzeptionen gesteuert und kontrolliert sind. Gerade um mir das Vermögen zu technischen Verrichtungen anzueignen, bedarf es vor allem der Übung, dass ich mich in die Motorik koordinierter Bewegungsabläufe einübe. Ein technisches Wissen besteht nicht so sehr in Kenntnissen von Inhalten (die sich in Sätzen ausdrücken lassen), sondern in einem Können, dass ich Verrichtungen fachgerecht auszuführen und so ein Produkt gemäß den Regeln der Kunst herzustellen weiß,

[10] Dies hat bereits *W. D. Ross*, Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary, 2 Bände, Oxford 1924, Band 2, 248f., unterstrichen.

d. h. vermag. Sofern man Lernen ganz allgemein als den (gezielten) Erwerb von Wissen versteht, besteht sogar das Lernen einer Technik vor allem darin, dass man sich durch Übung das erforderliche Können der einschlägigen Verrichtungen erwirbt (vgl. etwa Θ 8, 1049b 31 f.). Dennoch reicht bloßes Einüben nicht, wie zumal aus *Met.* A 1, 981a 1–982a 3 hervorgeht. Dieses befähigte einen lediglich dazu, eine Tätigkeit aus Erfahrung (ἐμπειρία) heraus korrekt auszuführen. Das Mehr, das ein Vermögen mit Logos als ein technisches Wissen (τέχνη, ἐπιστήμη) gegenüber der bloßen Empirie und dem darauf beruhenden operativen Können bedeutet, liegt eben im Logos: Der technisch Wissende verfügt über den allgemeinen Begriff (Logos) des von ihm zu Bewirkenden und vermag so durch ihn seine einzelnen Operationen zu erklären und begründen (Logos als Begründung), wozu der Empiriker außerstande ist. Zum Erwerb eines rationalen Vermögens kommt es also darauf an, dass man auf der Grundlage des beim Einüben in die spezifischen Verrichtungen gewonnenen Erfahrungswissens in einer ausdrücklichen Verallgemeinerungsleistung einen Begriff von dem zu Bewirkenden sowie den dazu erforderlichen Operationen bildet. Aus etwas anderer Perspektive gesehen: Aufgabe des Lehrers ist nicht bloß zu kontrollieren, ob der Lernende die Tätigkeiten kunstgerecht ausübt; er muss auch jene allgemeinen Konzeptionen mitteilen, die erklärbar machen, warum in genau dieser und nicht einer anderen Weise vorzugehen ist, um dieses Ziel bestmöglich zu realisieren.

Aber auch bei den Charaktertugenden wird deutlich, warum sich das mechanische Einüben durch häufig wiederholte Betätigung mit der bewussten, zielgerichteten Aneignung paaren muss. Das zu erwerbende Vermögen soll dazu disponieren, in rechter Weise mit seinen Gefühlen umzugehen, sie also nicht in einer unangemessenen Intensität zuzulassen, die zu einem falschen Verhalten führen würde.[11] Eine solche Herrschaft über seine Gefühle eignet man sich sicher nicht durch bloßes Verstehen, sondern nur in einem langwierigen Gewöhnungsprozess an. Aristoteles hat in NE X 10, bes. 1179b 23 ff. klar gesehen: Vernunftargumente und rationale Belehrung allein sind ohnmächtig, um einen von Leidenschaften Beherrschten von diesen abzubringen (26–28). Um jemanden emotional richtig zu disponieren, dass er am Richtigen Lust empfindet (25), bedarf es einer langen Eingewöhnung, die nicht allein aus innerer Einsicht heraus, sondern erst unter äußerer Gewalt zustande kommt (29), zum Beispiel durch gesetzliche Anordnungen. Nun

[11] Bekanntlich definiert Aristoteles die sittliche Tugend NE II 9, 1109a 20–24, dadurch, dass sie die Mitte im Sinne des uns in dieser Situation Angemessenen zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig trifft, sowohl in den Gefühlen (ἐν τοῖς πάθεσιν) wie in den Handlungsweisen. Diese beiden Gesichtspunkte dürften für Aristoteles wohl folgendermaßen zusammenhängen: Unmittelbar wird unsere Handlungsweise (z.B. ob wir in einer Situation viel oder wenig wagen) wesentlich von unseren Gefühlen bestimmt (ob wir dann Zuversicht oder Angst verspüren). Wenn wir unserer Handlungsweise ein vernünftiges Maß zu verleihen versuchen, so können wir das folglich nicht unmittelbar, sondern müssen eine Disposition zu erwerben versuchen, in einer Situation mit Gefühlen vom rechten Ausmaß zu reagieren. (Für eine Trennung von Gefühlen und Handeln plädiert hingegen *Kosman*, 109.)

schließt die Disposition, die dazu befähigt, aus Tugend, also der richtigen inneren Motivation heraus zu handeln und nicht bloß gewisse für eine Tugend charakteristischen Verhaltensmuster rein äußerlich nachzuahmen, aber auch eine feste Grundausrichtung der Entscheidung ein, d. h. dass man sich bewusst und in unerschütterlicher Festigkeit für die sittlich richtige Option entscheidet, indem man sie um ihrer selbst willen, also wegen ihres inneren Wertes erwählt (NE II 3, 1105a 31–33). Eine solche Kompetenz zu bewussten Entscheidungen kann man wohl allein in einem Verstehensprozess erwerben, wenngleich die in der Entschiedenheit für das Richtige vorauszusetzende Charakterfestigkeit auch nicht ohne eine Einübung erlangt werden kann.

Unbestreitbar brauchen erworbene Vermögen nicht zwingend rational zu sein, da sie durch bloße Einübung ohne ein Moment einer zielstrebigen Überlegung zustande kommen können und bei Tieren auch so zustande gekommen sind. Aristoteles hatte wohl Gründe, warum er sich auf die in spezifisch menschlicher Weise erworbenen Vermögen beschränkte, bei denen sich begriffliches Verstehen (oder bewusste Zielstrebigkeit) und nicht-rationales Einüben gegenseitig bedingen. Sie zu erschließen dürfte sich lohnen. Einen Typus eines bloßen Einübens stellt die Dressur dar. Bei ihr geht es nicht so sehr um das aktive Sicheinüben, sondern das passive Eingeübtwerden. Die Zielabsicht liegt so nicht beim Subjekt, das ein Vermögen erwerben soll, dem Dressierten, sondern dem Dressierenden als einer äußeren Instanz. Nun schließt Aristoteles in Θ 5, 1047b 35 die Vermögen zu einem Erleiden von denen aus, wo eine Verwirklichung dem Vermögenserwerb voraufliegen muss. Damit dürfte er bei der ihn hier interessierenden Klasse erworbener Vermögen auch ausschließen, dass ihr Erwerb selbst sich rein passiv erleidend, da von einer äußeren Instanz gesteuert, vollzieht.

Einen weiteren Typ eines nicht-rationalen Einübens charakteristischer Verhaltensmuster stellt das Nachahmen dar, das bei den Tieren sicher vom Instinkt geleitet wird. Offenbar weil Aristoteles einen scharfen Gegensatz zwischen naturgegebenen und erworbenen Vermögen aufzustellen versucht, betrachtet er keine solche Form des Erwerbs, dessen Ursache eine reine Naturgegebenheit ist (wie der Instinkt). Auch Menschen üben sich oft durch Nachahmen in ein charakteristisches Gebaren ein. Diese Form könnte unter die von Aristoteles bedachten erworbenen Vermögen fallen. Denn hier dürfte das Motiv auch ein – wenngleich sehr rudimentäres – Gespür dafür sein, dass diese Verhaltensweise vorteilhaft ist, auch wenn das Moment bewusster Zielstrebigkeit hierbei graduell weit geringer ist als das mechanischen Einübens.

Ein weiterer Gesichtspunkt, weshalb Aristoteles zu Beginn von Θ 5 die durch bloße Gewöhnung erworbenen Vermögen offenbar nicht erwägt, ergibt sich bei der Suche nach Kriterien, um zu entscheiden: Inwieweit liegt einer bestimmten gegebenen Körperbewegung eine angeborene oder naturale Fähigkeit, inwieweit ein erworbenes oder rationales Vermögen zu-

grunde? Dabei können sich bei ein und derselben Verrichtung beide Aspekte feststellen lassen: Dass ich diese Körperbewegung überhaupt auszuführen vermag, beruht auf einem naturalen Vermögen. Wenn ich diese Körperbewegung jedoch im Rahmen einer geregelten Bewegungsabfolge dazu einsetze, ein bestimmtes Ziel zu erreichen, so übe ich darin ein rationales Vermögen aus. Zweifellos muss ich mir die Fähigkeit, einen solchen zu einer technischen Produktion erforderlichen Bewegungsablauf zu vollziehen, durch Einüben, verbunden mit einem Verstehenlernen des Begriffs vom Ziel der Produktion, erst erwerben. Aber muss nicht auch das Vermögen zu manchen als natürlich geltenden Bewegungen, namentlich zu der für die jeweilige Spezies charakteristischen Fortbewegungsart (gehen, kriechen, hüpfen, schwimmen, fliegen usw.) zum Teil erst durch Üben erworben werden, indem die vorhandene Naturanlage ausgebildet wird? Hier ist der Übergang vom Naturgegebenen zu dem durch Gewöhnung erst zu Erwerbenden fließend: Bei manchen Tierarten, die sich gleich von Geburt an auf die arttypische Weise fortbewegen, erweist sich das Vermögen dazu als rein natural, weil angeboren; andere müssen die Naturanlage zur typischen Bewegungsart erst durch Übung zum Vermögen weiterentwickeln. Da Aristoteles in Θ 5 das durch Lernen und das durch Einüben Erworbene zusammen genommen dem Angeborenen gegenüberstellen möchte, übergeht er offenkundig dieses Einüben, mit dem auch unvernünftige Tiere sich zum Beispiel die charakteristische Fortbewegung aneignen; denn ein solches Vermögen entwickelt sich nur graduell abgestuft aus dem Natürlichen heraus. Einen qualitativen Gegensatz zum Angeborenen, Naturgegebenen bilden nur jene Vermögen, in die jemand sich zielbewusst im Hinblick auf den explizit erkannten und bedachten Begriff des zu Bewirkenden eingeübt hat, also eindeutig rationale Vermögen. Jedenfalls ist Aristoteles sachlich dazu berechtigt, auch bezüglich des Vermögenserwerbs von einer grundsätzlichen Zweiteilung auszugehen. Die Erwerbungsart durch Gewöhnung begründet deshalb keine eigene Form von Vermögen in der Mitte zwischen naturalen und rationalen, weil die Einübung nur im Dienst des einen oder anderen von ihnen eingesetzt wird: Entweder werden durch sie naturale Vermögen, wie die zur Fortbewegung, vollständig ausgebildet, bleiben aber auch als entwickelte Vermögen in ihrer Anwendung eindeutig gerichtet, d. h. erlauben keine inhaltlich gegensätzlichen Anwendungen und sind daher natural. Oder sie wird hilfsweise dazu eingesetzt, die erforderlichen motorischen Fähigkeiten auszubilden, um das begrifflich erfasste Ziel eines rationalen Vermögens ausführen zu können.

So, wie mit dem Angeborensein eines Vermögens die eindeutige Ausrichtung seines Gebrauchs verbunden ist, ist mit der bewussten Aneignung kraft eines Logos umgekehrt die Offenheit für eine Anwendung in beide Richtungen verknüpft.[12] Inwiefern? Der Logos, der das Aneignen des Vermögens als

[12] *Joachim*, 72f., betrachtet gerade umgekehrt die angeborenen Vermögen als rational, sofern

bewussten, zielgerichteten Prozess bestimmt,[13] ist zunächst der Begriff des zu erwerbenden Vermögens. Nun ist ein Vermögen aber als Relativbegriff immer nur von der Verwirklichung her zu verstehen und zu definieren, zu der es befähigt oder zu der es das Vermögen ist. Bei einem bewusst angeeigneten Vermögen kennt man daher immer auch den Begriff des von ihm zu bewirkenden Zustands oder Gegenstands als des Ziels, auf das die Ausübung des Vermögens gerichtet ist. Diese definitorische Kenntnis des zu bewirkenden Ziels aber ist die Grundlage für eine nach beiden Seiten hin offene Wirkfähigkeit, indem sie zu bewirken gestattet, sowohl dass die Definitionsmerkmale, die den einschlägigen Gegenstand ausmachen, sich einstellen, als auch, dass sie ausbleiben.[14] Dies gilt grundsätzlich ebenso dann, wenn das Ziel die Handlung selbst ist, nämlich eine Handlung von einer bestimmten sittlichen Qualität hervorzubringen, wie dann, wenn das Ziel in einem äußeren Ergebnis liegt, welches das Resultat eines darauf gerichteten Veränderungsprozesses darstellt.[15] Wenn die Aneignung des Vermögens bewusst vom Logos gesteuert ist, dann unterliegt es auch in seiner Anwendung der rationalen Kontrolle durch die Entscheidung (προαίρεσις).

Auch bei einem naturalen Vermögen wie dem zu gehen, etwas zu betasten usw., liegt es in der Verfügungsgewalt, dieses auszuüben oder nicht *(libertas exercitii)*. Vernunftbegabte Wesen, die der Entscheidung fähig sind, können daher auch hier mit Gründen dazwischen wählen, das Vermögen zu verwirklichen oder nicht,[16] sind also nicht wie unvernünftige Wesen in jedem Falle durch Außenbedingungen zu seiner Ausübung determiniert. In seiner inhaltlichen Spezifikation ist der Akt hier jedoch eindeutig festgelegt, so dass die vernunftbegabten Wesen hier nicht ein Vermögen haben, zwischen inhaltlich gegensätzlichen (konträren) Arten der Verrichtung zu wählen *(libertas specificationis)*. Wenn ein naturales Vermögen in besonderer Weise ausgeübt wird, dann ist dies durch Sonderbedingungen der Außenwelt de-

---

sie noch offen seien, z.B. zu gegenteiligen Empfindungen. Wenn sie durch Einübung in eine einzige Richtung festgelegt sind, ist aus dem Vermögen eine ἕξις geworden. – Joachim verkennt den springenden Punkt: Angeborene Vermögen sind nur insofern zu gegenteiligen Anwendungen offen, als es noch unentwickelte Naturanlagen sind. Um angeborene und erworbene Vermögen vergleichen zu können, muss Aristoteles jedoch in beiden Fällen von unmittelbar zu verwirklichenden entfalteten Vermögen ausgehen. Ein entfaltetes Naturvermögen aber ist eindeutig gerichtet, wie es namentlich die Wahrnehmungskräfte erweisen.

[13] Wenn Aristoteles in Θ 5 den Vermögenserwerb durch Einübung (ἔθει) und durch Logos (λόγῳ) parallelisiert (1047b 34), dann macht er klar: Der Logos bestimmt bei rationalen Vermögen nicht bloß die Vermögensausübung, sondern bereits den Vermögenserwerb.

[14] Hiermit ist folgender Einwand von *Freeland*, 10, beantwortet: Durch die Annahme, dass jeder Erwerb einer Fähigkeit, auch der durch Gewöhnung, ein bewusstes, planmäßiges Vorgehen (Logos) voraussetze, sei noch nicht erwiesen, dass das so erworbene Vermögen auch rational sei im Sinne von: offen für Gegenteile.

[15] Die Aneignung eines Vermögens geschieht immer in einem sukzessiven Veränderungsprozess, unabhängig davon, ob dieses Vermögen nun seinerseits wie die technischen Fertigkeiten befähigt, einen Veränderungsprozess auf ein äußeres Ziel hin zu bewirken, oder ob es wie die Tugenden in einer reinen Tätigkeit verwirklicht wird, die in sich selbst Ziel ist.

[16] *A. Kenny*, Will, Freedom and Power, Oxford 1975, 53, sieht auch die Möglichkeit, ein Vermögen auszuüben oder nicht, als Eigentümlichkeit der rationalen Vermögen.

terminiert, und zwar gleichermaßen bei Lebewesen, zum Beispiel in ihrer Fortbewegung oder Wahrnehmung, wie in der anorganischen Natur, etwa in chemischen Prozessen.[17] Im Bereiche rationaler Vermögen hingegen, und zwar ebenso bei denen zum technischen Herstellen wie bei denen zum sittlichen Handeln, vermag ich zwischen Verrichtungen zu wählen, die durch gegensätzliche Resultate oder (in der πρᾶξις) gegensätzliche innere Qualitäten definiert sind und daher inhaltliche Gegensätze darstellen, insofern ich mit der Ausübung des Vermögens gegensätzliche Ziele verfolgen kann.[18]

Auch wenn derselben konkreten Verrichtung sowohl ein naturales als auch ein rationales Vermögen zugrunde liegen kann, lassen beide Typen von Vermögen sich im Einzelfall sauber eben durch das Kriterium einer eindeutigen oder ambivalenten Ausrichtung scheiden. So setzt eine handwerkliche Verrichtung neben dem speziellen technischen Können die elementare naturale Fähigkeit voraus, die entsprechenden Körperbewegungen auszuführen. Oder eine sprachliche Mitteilung basiert neben der spezifisch menschlichen Sprachfähigkeit auf dem grundlegenderen natürlichen Vermögen, artikulierte Laute hervorbringen zu können. Dieses naturale Element kann offensichtlich nicht inhaltlich gegensätzlich gestaltet werden; nur der komplexe, rational initiierte und gesteuerte Mitteilungsvorgang (oder Hervorbringungsprozess), in dem dieser (für sich naturale) Laut als Mittel eingesetzt wird, kann als Ganzer auf gegensätzliche Ziele ausgerichtet sein: Durch eine Mitteilung kann ich einen anderen über die Wahrheit belehren oder ihn täuschen, ihn zu einem Tun bewegen oder davon abschrecken, ihn ermutigen oder demütigen.

V. Strukturelle Parallelen zwischen Tugenden und technischen Fertigkeiten

Wir dürfen daher – trotz der bedeutsamen Unterschiede – kraft der strukturellen Parallelen zwischen technischen Fertigkeiten und Tugenden als Dispositionen zu sittlichem Handeln annehmen, dass Aristoteles zu Beginn von Θ 5 beide zu den bewusst erworbenen rationalen Vermögen rechnet – im Unterschied zu den angeborenen naturalen. Die wichtigste Parallele ist, dass wir hier das Vermögen erst erwerben, indem wir zuvor die entsprechenden Verrichtungen ausüben (προενεργεῖν, 1047b 33 f.). Dies behandelt Aristoteles auch in der Ethik (NE II 1, 1103a 26–32), wo er Tugenden und technische Fertigkeiten ausdrücklich parallelisiert, ja die Tugenden, zumindest in ihrem ontologischen Status, geradezu als eine besondere Art technischen Vermö-

[17] Das bedeutet umgekehrt, wie *S. Makin*, How Many Ways Can a Capacity be Exercised?, in: PAS.S 74 (2000), 143–161, auf 146 zeigt: Ein eindeutig gerichtetes Vermögen sei dadurch definiert, dass jede seiner Ausübungen unter Normalbedingungen (jedenfalls unter anderem) die gleiche charakteristische Wirkung darstelle.

[18] *R. King*, Making Things Better. The Art of Changing Things (Aristotle, Metaphysics Theta 2), in: Phron. 43 (1998), 63–83, erörtert auf 66f. ausführlich, inwiefern ein rationales Vermögen sich auf konträre Gegensätze bezieht.

gens auffasst, indem er bemerkt: „Die Tugenden gewinnen wir, indem wir sie zuvor betätigen, wie auch bei den übrigen Techniken (ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἀλλῶν τεχνῶν)" (31 f.). Während bei den natürlichen Vermögen, die Aristoteles auch hier an den Wahrnehmungen exemplifiziert, der Besitz oder das Innehaben (ἔχειν) des Vermögens seinem Gebrauch (χρῆσθαι) oder seiner Betätigung (ἐνέργεια) vorausgeht, müssen wir in Technik und sittlicher Praxis das Vermögen durch Betätigung erwerben; erst Betätigung führt zum Innehaben (ἕξις). Weil Aristoteles von den nicht-rationalen Vermögen wie den Wahrnehmungen hier sagt, sie stellten sich von Natur aus ein (φύσει, 26), glauben wir, sie auch naturale Vermögen nennen zu dürfen. Bei ihnen spricht Aristoteles ausdrücklich von Vermögen (δυνάμεις). *Per implicationem* dürfen wir daher auch bei den ihnen gegenübergestellten Tugenden von Vermögen sprechen. Die Parallelen gehen so weit, dass Aristoteles den allgemeinen Grundsatz, zum Erlernen übten wir eben die Tätigkeiten aus, zu denen uns die erlernten Vermögen hernach befähigen sollen (a 32 f.), unterschiedslos an technischen Verrichtungen und sittlichen Handlungen exemplifiziert (a 33-b 2). Ja, die Parallele betrifft sogar weitergehend den qualitativ wertenden Aspekt: Ein Vermögen im prägnanten Sinn disponiert dazu, die jeweilige Tätigkeit gut zu verrichten. Weil wir uns das Vermögen oder die Disposition (ἕξις) durch einschlägige Betätigungen aneignen, kommt es darauf an, den Betätigungen eine entsprechende Qualität zu verleihen (b 21 f.), um wahrhaft das Vermögen zu erlangen. Denn eine Tätigkeit der gleichen Art kann, je nachdem, ob sie gut oder schlecht ausgeübt wird, die Kunstfertigkeit begründen oder verderben (und zu Stümpertum führen) beziehungsweise – ganz parallel – eine Tugend schaffen oder sie vernichten und das gegenteilige Laster verursachen (1103b 6–25).[19] Hier sehen wir auch die grundsätzliche Legitimation, die Tugenden kategorial als Vermögen (δύναμις) einzustufen. Ein möglicher Einwand dagegen wäre: Tugend als der gute Zustand oder die Vollendung eines Vermögens sei kategorial vom Vermögen selbst zu unterscheiden. Nun ist aber eine Grundeigentümlichkeit der antiken (wie mittelalterlichen) Ontologie, werthaft zu denken. Besonders ausgeprägt ist dies bei Platon, für den die Idee insofern das wahrhaft Seiende (ὄντως ὄν) ist, als sie die jeweilige Bestimmung oder Qualität in unvermischter vollendeter Reinheit darstellt. In dieser Tradition stehend betrachtet auch Aristoteles die Tugend als die hochwertige Ausprägung eines Vermögens, seine Vollendung nicht als etwas über das Vermögen Hinausgehendes, sondern als das eigentliche Vermögen.

Weil eine technische Kunstfertigkeit genauso wie eine sittliche Tugend durch das Ausüben eben der Tätigkeiten erworben werden muss, zu der die

[19] Wenn Aristoteles in NE II 1 Tugenden und technische Fertigkeiten genau parallel behandelt, als gäbe es zwischen ihnen keine bedeutsamen Unterschiede, lässt dies noch nicht den zwingenden Schluss zu, die Tugend sei wie die technische Fertigkeit uneingeschränkt ein rationales Vermögen. Wir stehen hier zu Beginn einer Untersuchung, wo Aristoteles etwas oft bloß im Umriss (τίπῳ) behandelt, um die erforderlichen Differenzierungen dann nachzuholen.

erworbene Grundhaltung erst befähigt, droht in beiden Bereichen ein entsprechender Zirkel. Bezüglich des technischen Wissens behandelt Aristoteles diesen in *Met.* Θ 8, 1049b 29–1050a 2. Unter Wissen (ἐπιστήμη) versteht er hier das, was in Θ 2 und 5 ein mit Logos verbundenes Vermögen ist. Wissen ist also nicht so sehr die Kenntnis von Inhalten als vielmehr ein Können, bestimmte Verrichtungen (Kithara spielen, Häuser bauen) kunstgerecht ausführen und so ein qualitativ hochwertiges Ergebnis (Produkt) erzielen zu können. Der Erwerb dieses Wissens, das Lernen, besteht entsprechend weniger im Verstehen und Sicheinprägen von Wissensinhalten als im Sicheinüben in die charakteristischen Tätigkeiten der einschlägigen Kunstfertigkeit, steht also der Gewöhnung (ἔθος) aus Θ 5 sehr nahe. Bezüglich eines solchen Lernens droht ein Zirkel: Der noch Lernende, der also, der das Wissen noch nicht besitzt, übt die Tätigkeit aus, auf die sich das Wissen bezieht (33 f.), d. h. die kunstgerecht auszuführen die zu erwerbende Kunstfertigkeit erst befähigen soll. Gelöst wird der scheinbare Zirkel hier durch einen allgemeinen naturphilosophischen Grundsatz: Während des Prozesses ist immer schon etwas von dem zu verwirklichenden Ziel präsent. So muss auch beim Erwerb der Fertigkeit zu bestimmten Verrichtungen der Lernende immer schon etwas vom angestrebten Wissen besitzen, also eine rudimentäre Fähigkeit haben, die ihm erlaubt, die Verrichtungen auszuführen und so sein Vermögen zu vervollkommnen. Bei der Tugend vermag Aristoteles in NE II 3, 1105a 17-b 10 diesen Zirkel noch überzeugender aufzulösen. Durch Vollbringen von Handlungen, die (nach den objektiven Maßstäben der Tatethik) alle äußeren Merkmale einer tugendhaften Handlung aufweisen, wie sie der Gerechte, Besonnene etc. in dieser Situation ausführte, erwerbe ich mir die Grundhaltung der Tugend. Durch sie vermag ich dann aus der richtigen subjektiven Einstellung oder den richtigen Motiven heraus (im Sinne der Intentionsethik) tugendhaft zu handeln.

Noch eine weitere wichtige strukturelle Parallele gilt es zu beachten. Eine Frage bezüglich von Θ 2 haben wir noch ausgespart, weshalb es (wie Aristoteles in eindringlichem Wiederholen 1046b 8–14 unterstreicht) nur von der positiven Bestimmung (ὑπάρχον, 10) wie der Gesundheit unmittelbar (καθ' αὑτό) ein Wissen gibt, von der Mangelerscheinung (στέρησις) wie der Krankheit hingegen nur mittelbar (κατὰ συμβεβηκός), indem wir die definierenden Merkmale der Gesundheit verneinen und von ihnen absehen (ἀποφορά). Eine Erklärung liegt in einer Bemerkung von NE II 5, 1106b 28–31 über die Tugenden. Weil das Schlechte dem Unbegrenzten, Unendlichen (ἄπειρον) angehört, ist es auf beliebig viele Arten möglich, sich im Handeln zu verfehlen; das Richtige treffen kann man hingegen nur auf eine Weise, weil das Gute oder Richtige in dem einen genau angemessenen Verhältnis besteht und daher etwas genau Bestimmtes (πεπερασμένον) ist. Dies gilt offenbar nicht bloß von den Gefühlen und Handlungsweisen, auf die die sittlichen Tugenden sich beziehen, sondern auch von jenen Zuständen oder Gegenständen, die herzustellen das jeweilige technische Wissen und

Können uns befähigt. Gesundheit kommt durch das genau richtige Mischungsverhältnis der verantwortlichen körperlichen Faktoren (Säfte, Qualitäten wie Wärme und Kälte, Trockenes und Feuchtes) zustande. Von diesem einen angemessenen, die Gesundheit konstituierenden Verhältnis gibt es unzählige Abweichungen oder Disproportionen und daher unzählige mögliche Formen schwererer oder leichterer Krankheit. Wissen kann es nur von etwas Bestimmtem geben. Unmittelbar kann ein Wissen daher nur den positiven Zustand wie die Gesundheit zum Gegenstand haben. Daraus lassen sich dann mittelbar die mehr oder minder großen Abweichungen davon in den Krankheiten erschließen. Unmittelbar kann ich nur die Heilkunde erlernen, mit der aber als unausweichliche Begleiterscheinung verbunden ist, dass ich krank zu machen vermag.

VI. Die Tugenden als weiterentwickelte rationale Vermögen wahren die prinzipielle Offenheit

Nach all diesen Erörterungen können wir versuchen, eine Lösung hinsichtlich der Frage zu finden, ob Tugend ein rationales Vermögen ist. Einfach als ein rationales Vermögen klassifizieren lässt sie sich nicht, da sie eines seiner Kriterien nicht erfüllt, nämlich für gegenteilige Verwirklichungen offen zu sein. Daher bestimmt Aristoteles ihren ontologischen Status als den einer Grundhaltung oder Verfasstheit (ἕξις). Eine ἕξις aber (und zwar gleichermaßen eine naturale wie eine erworbene rationale) unterscheidet sich dadurch von den verschiedenen Wissensformen und (rationalen) Vermögen, dass sie nicht wie diese für gegenteilige Wirk- oder Verhaltensweisen offen, sondern auf eine einzige festgelegt ist (vgl. NE V 1, 1129a 11–16). – Andererseits haben wir eine enge Verwandtschaft der Tugenden zu den rationalen Vermögen beobachtet, wie sie durch die technischen Fertigkeiten exemplifiziert sind. Tugenden schließen offenbar ein rationales Vermögen ein, und zwar nicht bloß als eine äußere Folge, die auch ausbleiben könnte, sondern als konstitutives Element. Ein rationales Vermögen ist, wie unsere Interpretation von Θ 5 gezeigt hat, auf eine Entscheidung (προαίρεσις) verwiesen, die seine Offenheit auf eine bestimmte Wirkweise festlegt und es so erst wirkfähig macht. Bei den Formen eines technischen Wissens und Könnens tritt die Entscheidung von außen zum Vermögen hinzu. Hier sind beiderlei Arten der Entscheidung möglich, das (aus sich heraus wertneutrale) Können zum Guten zu gebrauchen, ebenso wie es zum Schlechten zu missbrauchen. Die Tugend zeichnet sich dadurch aus, dass sie diese Entscheidung zusätzlich zum rationalen Vermögen als weiteres konstitutives Moment in sich integriert hat, und zwar nicht bloß irgendeine Entscheidung, sondern stets eine Entscheidung mit der bestimmten Grundausrichtung für die sittliche Handlungsoption.[20] Tugend ist damit kein bloßes

[20] Hieraus wird auch NE VI 5, 1040b 21–24, erklärbar, von der Kunstfertigkeit könne es Vor-

rationales Vermögen, sondern eines, das sich durch die eindeutige Richtung der προαίρεσις zur festen Charakterhaltung weiterentwickelt hat. Wer sich in die Tugend einübt, gewinnt weniger die Fertigkeit, sachgerecht bestimmte Operationen zu vollbringen, sondern eine Charakterprägung.[21] Diese hebt die grundsätzliche Offenheit des rationalen Vermögens zwar nicht auf, legt dieses in seiner Ausübung aber auf die Wahl und das Tun des Guten fest, obgleich der Tugendhafte von seinem Wissen her am treffsichersten auch eine Untat vollbringen könnte. Das Verständnis der Tugend als weiterentwickeltes rationales Vermögen schließt ein, dass das, was weiterentwickelt wird, das rationale Vermögen nämlich, nicht aufgehoben wird, sondern als Grundlage erhalten bleibt und eine Prägung erhält, die es zuvor nicht besessen hat.[22] So liegt der ἀρετή eine Handlungsfähigkeit zugrunde, die von den körperlichen und intellektuellen Voraussetzungen her gegensätzlich zu bewertende Handlungsarten zu vollbringen vermag. Allein auf dieser Basis kann es zu einem Entscheidungsvorgang kommen.

Bestätigt wird dies durch Top. IV 5, 126a 30-b 3. Hiernach ist das Vermögen von seiner Gattung her etwas Wählenswertes, auch das Vermögen zu schlechten Handlungen, offenkundig deshalb, weil das Vermögen zum sittlich Schlechten die untrennbare Kehrseite des Vermögens zu sittlich gutem Handeln ist – eine Ambivalenz, wie sie für rationale Vermögen charakteristisch ist. Allein dies berechtigt Aristoteles zu behaupten, auch der sittlich Anständige und Gott besäßen das Vermögen zum Bösen (eben als integrie-

züglichkeit (ἀρετή) geben, nicht aber von der sittlichen Einsicht (φρόνησις). Die technische Fertigkeit ist etwas an sich Wertneutrales; sie kann daher zum Guten gebraucht wie zum Schlechten missbraucht, kunstgerecht ausgeübt wie kunstwidrig zum gegenteiligen Resultat eingesetzt werden, sie kann in stümperhafter wie in hochentwickelter, vollendeter Form vorliegen. Zu ihr muss daher eine Entscheidung hinzukommen, damit ein bestimmter Gebrauch gewährleistet ist; die Arete, die die Vollendung in dieser technischen Fertigkeit garantiert, ist bei ihr etwas Zusätzliches. Eine ethische wie intellektuelle Tugend demgegenüber ist in sich selbst etwas Werthaftes. In unvollendeter Form kann sie gar nicht vorliegen; unvollendet gäbe es sie gar nicht. Während bei Kunstfertigkeiten ein absichtlicher Fehleinsatz dem unbeabsichtigten Fehler vorzuziehen ist, weil er den Besitz des vollkommenen Vermögens einschließt, ist ein Missbrauch bei der Tugend (im prägnanten Sinne) ausgeschlossen.

[21] Zwischen dem Erwerb einer tugendhaften Haltung und dem Sicheinüben in eine technische Kunstfertigkeit besteht durchaus ein qualitativer Unterschied und nicht bloß der graduelle, dass ein Praktizieren tugendhafter Handlungen komplexer ist, wie es *N. Sherman*, The Habituation of Character, in: *Ders.* (Hg.), Aristotle's Ethics, Lanham [u.a.] 1999, 231–260, auf 248 nahelegt.

[22] Von hier aus wird ein Einwand von *Garver*, 17, Anmerkung 15, auflösbar. Garver hält es für einen Trugschluss, aus den Prämissen, dass tugendhafte Handlungen tugendhafte Dispositionen verwirklichen, die ihrerseits die Verwirklichung eines für Gegensätze offenen Vermögens sind, (aufgrund von Transitivität) zu schließen, dass tugendhaftes Handeln ein Vermögen zu Gegenteiligem verwirklicht. Dies werde durch Aristoteles' Annahme widerlegt, ein tugendhaftes Handeln sei an dem Indiz zu erkennen, dass es Lust bereite, während ein Handeln, so wie ein Tugendhafter handeln würde, als Verwirklichung eines noch offenen Vermögens mühevoll sei. – Nun ist es weder intuitiv einsichtig noch gibt es gute Argumente, warum Verwirklichung keine transitive Relation sein sollte. Eine Lösung liegt in der hier vorgeschlagenen Deutung, das offene Vermögen sei durch eine starke Tendenz zur sittlichen Handlungsweise in eine Tugend weiterentwickelt. Diese Tendenz macht erklärbar, warum sittliches Handeln als lustvoll erfahren wird, ohne die grundsätzliche Offenheit aufzuheben. Deshalb kann die sittliche Handlung sehr wohl indirekt die Verwirklichung eines Vermögens zu Gegenteiligem darstellen.

renden Bestandteil ihrer Tugend, die die aktuelle Entscheidung für ein schlechtes Tun verhindert). Erst diese Tatsache, dass die sittlich richtige Entscheidung und Handlung kein Automatismus ist, sondern die feste Entschlossenheit zu gutem Handeln mit der grundsätzlichen Möglichkeit verbunden ist, sich auch schlecht zu verhalten, verleiht dem Handeln seinen sittlichen Wert.

VII. Kunstfertigkeiten als entfaltete Vermögen versus Tugenden als Dispositionen zu Entscheidungen einer sittlichen Grundausrichtung

Um das Verhältnis von Kunstfertigkeit und Tugend vertiefend zu erfassen, sollten wir drei Stufen des Vermögens differenzieren: Die noch *unentfaltete (Natur-)anlage* muss erst in einem langwierigen Prozess entwickelt werden, um die charakteristische Wirkung hervorzubringen. Das *entfaltete Vermögen* kann in einer dazu angemessenen Situation sofort, aber nicht zwingend unmittelbar verwirklicht werden und bleibt in anderen Situationen erhalten. Wenn die Verwirklichung bei gegebenen Bedingungen unmittelbar möglich ist, dann liegt eine *Disposition* vor. Dispositionen sind also in jedem Falle auch entfaltete Vermögen, aber nicht umgekehrt. So sind die technischen Fertigkeiten (durch Übung) entfaltete Vermögen, aber keine Dispositionen. Um in einer geeigneten Situation verwirklicht zu werden, muss noch ein zusätzliches Moment, die Entscheidung (προαίρεσις), hinzutreten. Liegt dieser vermittelnde Faktor vor, dann kommt es freilich sofort zur Verwirklichung (Θ 5, 1048a 10–24). Hingegen stellt die Grundhaltung der Tugend für Aristoteles eine Disposition dar; aber auch die seelischen Vermögen liegen bereits von Natur aus als entwickelte Dispositionen oder (wie es in *an.* II 1 heißt) als erste (unterste Stufe der) Verwirklichung vor, die unmittelbar die charakteristische Tätigkeit oder Lebensäußerung gestattet.

Wenn das Handeln aus (der entwickelten Disposition der) Tugend heraus ein weiterentwickeltes rationales Vermögen verwirklicht, liegt dann einem Handeln, das lediglich die äußeren Handlungsmerkmale der jeweiligen Tugend aufweist, ein bloßes rationales Vermögen zugrunde, das immerhin bereits ein entfaltetes Vermögen ist? Wir können dies bejahen. Denn wenn Aristoteles an einen Handelnden denkt, der zunächst auch unter gesellschaftlichen Einflüssen (Erziehung, Gesetze, Nachahmen von Vorbildern) Handlungen vollbringt, wie sie ein Tugendhafter in dieser Situation ausführte, dann trifft dieser Handelnde die Handlungsmerkmale der jeweiligen Tugend weder bloß zufällig noch dadurch, dass er einfach der Naturanlage zur Tugend folgt. Vielmehr muss er verstandesmäßig bereits sehr wohl eine Kenntnis oder einen Begriff davon haben, eine wie beschaffene Handlung er zu bewirken hat, wenngleich ihm noch die innere Einstellung fehlt, diese Handlungsart so zu schätzen, dass er sich in jedem Fall für sie um ihrer selbst willen unabhängig von vorteilhaften Konsequenzen entscheidet. Hier

sind mithin beide Kriterien eines rationalen Vermögens erfüllt: 1.) Es setzt einen Begriff (Logos) des zu Bewirkenden voraus und verlangt daher als sein unmittelbares Subjekt den vernünftigen Seelenteil (der Logos hat). 2.) Es ist für Gegenteiliges offen. Auch als ein entfaltetes Vermögen darf man es betrachten. Damit jemand Handlungen wie ein Tugendhafter vollbringt, muss die bloße Naturanlage, die er als ein vernunftbegabtes Wesen zu einem von vernünftiger Entscheidung und Kontrolle bestimmten Handeln hat, z.T. bereits entwickelt sein, etwa durch gesellschaftlichen Einfluss. Die Ausbildung der Tugend vollzieht sich also in zwei Stufen: Zuerst wird das rationale Vermögen entwickelt, in einer Situation die Handlung mit den von der einschlägigen Tugend geforderten Merkmalen herauszufinden. Sodann wird die sittliche Haltung ausgebildet, sich stets für diese Handlungsweise zu entscheiden.

Dem, was wir entfaltetes Vermögen genannt haben, entspricht bei Aristoteles am ehesten der Begriff einer Grundhaltung (ἕξις), wie er ihn *cat.* 8, 8b 25–9a 13 expliziert. ἕξις kann jeden dauerhaften Zustand meinen. Wie aber die Beispiele: Wissen und Tugend (8b 29–35) zeigen, denkt er vor allem an das entwickelte Vermögen. Dessen beide Kriterien erfüllen Wissen und Tugend: 1.) Sie befähigen sofort zu einer entsprechenden Tätigkeit. 2.) Einmal entfaltet (erworben), bleiben sie relativ dauerhaft erhalten. Diese Dauerhaftigkeit unterscheidet die ἕξις von der διάθεσις. Auch wenn ‚διάθεσις' in ‚dispositio' eine etymologisch getreue Latinisierung hat, meint es gerade keine Disposition im heutigen Sinne, sondern ist im Sinne des διακεῖσθαι, des augenblicklichen Sichbefindens, gebraucht. Es bezeichnet generell einen vorübergehenden, leicht zu verändernden Zustand, so wie sich Wärme schnell in Kälte wandeln kann; insbesondere kann es einen Zustand meinen, kraft dessen eines zu etwas befähigt oder veranlagt ist. διάθεσις und ἕξις stellen graduelle Unterschiede innerhalb derselben Form oder Bedeutungsvariante von ‚Beschaffenheit' (8b 26f.) dar. Der umfassendere Gattungsbegriff der διάθεσις (im weiten Sinne) (9a 10–13) wird so durch das zusätzliche Merkmal der Dauerhaftigkeit zur Spezies ἕξις. Lange Dauer kann also aus der διάθεσις eine ἕξις machen (9a 1–4). So kann man durch Wissen nur vorübergehend zu etwas in der Lage sein (διακεῖσθαι), kann Wissen aber auch als relativ dauerhaften Zustand innehaben (κατέχειν) (9a 5–8). Was die Entfaltung eines Vermögens im Laufe der Zeit schafft, ist also wesentlich die Dauerhaftigkeit. Wenn Aristoteles die dauerhaften Zustände (ἕξις) ebenso an der Tugend wie am Wissen exemplifiziert (das in seiner prägnanten Form etwas Dauerhaftes ist), dann grenzt die Klassifikation der Tugend als eine Art der ἕξις sie gerade *nicht* gegen das (rationale) Vermögen ab.[23] Denn zum Wissen gehört sicher auch das technische Wissen, für Aristoteles das Paradigma eines rationalen Vermögens. Was die Tugend vom rationalen Vermögen unterscheidet, ist erst die spezifische Differenz: Sie ist nicht bloß eine

[23] Gegen *Jansen*, 89–91.

Grundhaltung, sondern eine, die eine feste Richtung der Entscheidung in sich beschließt (ἕξις προαιρετική) und die daher als Disposition unmittelbar zur Verwirklichung führt, während eine bloße ἕξις wie das technische Wissen erst mittelbar über eine Entscheidung zu einer bestimmten Betätigung wird.

In der Tugenddefinition liegt in ‚ἕξις' die allgemeine ontologische Klassifikation der Tugend als eines dauerhaften Zustandes im Sinne einer entwickelten Anlage oder Fähigkeit. Die spezifische Differenz ‚προαιρετική' gibt an, wozu sie befähigt: zu einer Entscheidung, und zwar nicht bloß einer Entscheidung überhaupt, sondern einer für die sittliche Handlungsweise. Es ist also nicht so, dass im Gattungscharakter als Disposition, die unter dem Einfluss von Gesetz und Erziehung antrainiert worden ist, das Moment des Festgelegten, Außenbestimmten, ja etwas geradezu Mechanisches liegt und dass Freiheit erst dadurch zum Zuge kommt, dass zwischen diese Disposition und die Einzelhandlung eine Entscheidung tritt.[24] Um in der Einzelhandlung verwirklicht zu werden, bedarf die Disposition der Tugend gerade nicht der Vermittlung durch die προαίρεσις, da sie eine Entscheidung zur Sittlichkeit als integrierendes Moment bereits in sich einschließt. Auch wenn die προαίρεσις so ein Moment der Festlegung ausmacht, liegt in ihr doch, anders betrachtet, Freiheit begründet. Denn eine Disposition unmittelbar zu einem Verhalten könnte rein mechanisch realisiert werden, indem sie in einer gegebenen Situation in einer Form von Automatismus zwangsläufig stets zu einem Verhalten ganz bestimmter Art führt. Die Entscheidung, zu der die Tugend disponiert, ist hingegen wesentlich ein offener Prozess, der sich im Prüfen und Abwägen von Gründen vollzieht. Eine Disposition zu einer Entscheidung einer bestimmten Art kann daher immer nur eine innere Tendenz oder Ausrichtung bedeuten. Durch häufiges Sichentscheiden und Handeln, zunächst nur äußerlich im Sinne der Tugend, kann man sowohl rational Vertrautheit mit den richtigen Kriterien des Prüfens und den Maßstäben sittlichen Entscheidens gewinnen, als auch willentlich-emotional das Entschiedensein für das Sittliche verfestigen, indem man es durch häufigen Umgang schätzen lernt, aber auch die emotionale Kompetenz gewinnt, mit den widerstrebenden Gefühlen richtig umzugehen. Eine solche innere Ausrichtung schafft zwar eine verlässliche Orientierung im Entscheiden und Handeln, bedeutet aber gerade nicht, dass ein mechanischer Entscheidungsprozess zwangsläufig wie bei nicht-rationalen Vermögen stets zu einem bestimmten Resultat führen muss.

[24] So *G. Aubry*, Dunamis et Energeia dans l'Éthique Aristotélicienne: L'Éthique du Démonique, in: *G. Aubry/G. Romeyer Dherbey* (Hgg.), L' Excellence de la Vie. Sur L'Éthique à Nicomaque et L'Éthique à Eudème d'Aristote, Paris 2002, 75–94, hier 86f.

ThPh 82 (2007) 351–367

Der Kultus als Weltauslegung[1]

Elemente einer Theorie des Gottesdienstes im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler

Von Andreas Odenthal

1. Einleitung und Fragestellung

Die Liturgiekonstitution „Sacrosanctum Concilium" hat die „actuosa participatio" der Gläubigen zum Paradigma nachkonziliaren Gottesdienstes erhoben.[2] Wenn Interpretation und kontroverse Diskussion dieses Diktums bislang kein Ende genommen haben, so könnte dies mit der Paradoxie zusammenhängen, dass seit dem II. Vatikanischen Konzil zwar ein einseitig „kultisches", „anabatisches", vom menschlichen Tun der Gottesverehrung her konzipiertes Liturgieverständnis aufgebrochen und um die „katabatische" Dimension, das Handeln Gottes an seiner Kirche in Gestalt der konkreten Feiergemeinde, erweitert wurde. Doch kann und muss man fragen, ob über die Hintertüre eben jener tätigen Teilnahme nicht wiederum das Handeln des Menschen über Gebühr in den Vordergrund gehoben wurde. Gemeint ist hier nicht „anabatisches" Handeln der Gottesverehrung, sondern manche Gestaltung des Gottesdienstes, die auf Kosten innerer Ergriffenheit durch einen horizontalen Aktionismus geprägt ist.[3]

Ein rein anabatisches Verständnis des Gottesdienstes wie etwa im alten Codex Iuris Canonici zog in der Diskussion um die Liturgiereform Kritik nach sich.[4] Werden die Begriffe der kultischen und anabatischen Dimension des Gottesdienstes nun synonym gebraucht, zeigt sich die Schwierigkeit, überhaupt einen Kultbegriff innerhalb der nachkonziliaren Liturgiewissenschaft zu verwenden.[5] Doch gibt es auch Bemühungen, ein weiteres Kultverständnis zu entwickeln, das einerseits mit religionswissenschaftlichen Vorstellungen kompatibel ist, andererseits den Gottesdienst der Kirche adä-

---

[1] So der Titel bei *R. Schaeffler*, Der Kultus als Weltauslegung, in: *B. Fischer [u. a.]* (Hgg.), Kult in der säkularisierten Welt, Regensburg 1974, 9–62.

[2] Vgl. hierzu etwa *R. Kaczynski*, Theologischer Kommentar zur Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, herausgegeben von *P. Hünermann* und *B. J. Hilberath*, Band 2, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2004, 1–227, hier 79–81.

[3] Vgl. etwa *F. Kohlschein*, Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab, in: *Th. Maas-Ewerd* (Hg.), Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform, Freiburg im Breisgau 1988, 38–62.

[4] Vgl. den Überblick bei *W. Haunerland*, Ist alles Liturgie? Theologische Unterscheidungen aus praktischem Interesse, in: MThZ 57 (2006) 253–270, hier 255–259. – Zum heutigen Rechtsverständnis der Liturgie vgl. etwa *Ch. Ohly*, Integer cultus Dei. Die Sorge des Apostolischen Stuhls um die Authentizität der Liturgie der Kirche, in: *A. Egle/W. Rees* (Hgg.), Dienst an Glaube und Recht, Berlin 2006, 479–502.

[5] Vgl. etwa *E. J. Lengeling*, Liturgie als Grundvollzug christlichen Lebens, in: *Fischer [u. a.]* (Hgg.) (wie Anmerkung 1), 63–91, besonders 68–80.

quat zu beschreiben vermag, ohne die spezifische christliche Ausfüllung eines allgemein religiös verstandenen Kultbegriffs verleugnen zu müssen. Dabei geht es zugleich um das Verstehen des Gottesdienstes als eines allgemein menschlichen Tuns, das die Liturgie als *actio ecclesiae* auch ist.[6] Mit den benannten Eckpunkten, der Gabe Gottes an Welt und Kirche (Katabase) einerseits und dem kultischen Handeln des Menschen (Anabase) andererseits ist der Gottesdienst der Kirche auch in die Spannung *objektiver* Vorgabe (der Glaubens-Tradition) und des Betens als eines *subjektiven* Ausdrucks menschlicher Existenz vor Gott gestellt. Vor diesem Problemhintergrund geht es um ein Denkmodell, das das Zueinander der Spannungspole Subjektivität und Objektivität, Transzendenz und Immanenz, Anabase und Katabase zu vermitteln imstande ist. Mittels eines solchen Modells entgeht man der Aporie, die Liturgie entweder nur und ausschließlich nach dem Paradigma der „himmlischen Liturgie" als Abbild überirdischer Wirklichkeit zu verstehen, was auf Kosten ihres Weltbezuges, ja der Erfahrungsdimension ginge[7], oder sie nur und ausschließlich rein subjektiv geprägt in den Erwartungen und Vorstellungen der Versammelten aufgehen zu lassen, was auf Kosten der Glaubenstradition ginge. Es ist dies die praktisch-theologische Frage nach einer Theorie der Liturgie als Ritual, das die Fähigkeit hat, subjektives menschliches Erleben wie die objektive Erfahrungstradition des Glaubens zu verbinden (zu „symbolisieren"), und zwar dergestalt, dass eine neue Wirklichkeit göttlicher Gegenwart entsteht, die zu „symbolischer Erfahrung" (Heribert Wahl)[8] befähigt.

Der Religionsphilosoph Richard Schaeffler hat sich mehrfach zu Fragen der Liturgie unter den Stichwörtern Kult, Ritus und Gebet geäußert und einen Kultbegriff entwickelt, der bezüglich der entwickelten Fragestellungen weiterzuhelfen vermag.[9] Es geht hier nicht darum, Schaefflers Werk in seiner Gänze darzustellen und zu würdigen.[10] Vielmehr sollen lediglich

---

[6] Vgl. auch *M. Kunzler*, Bleibt die Liturgie? Erneute Anfrage auf der Suche nach einem tragfähigen Kultbegriff, in: *J. Bärsch/B. Schneider* (Hgg.), Liturgie und Lebenswelt. Studien zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte zwischen Tridentinum und Vatikanum II, Münster 2006, 47–70 (ein Rekurs auf Schaeffler ebd. 53).

[7] Vgl. zur Diskussion dieses Paradigmas in Hinblick auf SC 8 *A. Odenthal*, Liturgie als Ritual. Theologische und psychoanalytische Überlegungen zu einer praktisch-theologischen Theorie des Gottesdienstes als Symbolgeschehen, Stuttgart 2002, 65–70.

[8] Vgl. den Ansatz von *H. Wahl*, Glaube und symbolische Erfahrung. Eine praktisch-theologische Symboltheorie, Freiburg im Breisgau [u.a.] 1994.

[9] Vgl. *R. Schaeffler*, Kultisches Handeln. Die Frage nach seiner Bewährung und nach Kriterien seiner Legitimation, in: *R. Schaeffler/P. Hünermann*, Ankunft Gottes und Handeln des Menschen. Thesen über Kult und Sakrament, Freiburg im Breisgau 1977, 9–50 (auch in: Anthropologie des Kults. Die Bedeutung des Kults für das Überleben des Menschen [Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica], Freiburg im Breisgau [u.a.] 1977, 9–50). Siehe auch *R. Schaeffler*, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott, Freiburg im Breisgau [u.a.] 1982; *R. Schaeffler*, Kultur und Kult. Vortrag anlässlich des 50jährigen Bestehens der Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz, in: LJ 41 (1991) 73–87.

[10] Zu Schaeffler vgl. etwa *D. Güntner*, Das Gedenken des Erhöhten im Neuen Testament. Zur ekklesialen Bedeutung des Gedenkens am Modell des Psalms 110, München 1998, 40–42; *Th. Benner*, Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konsti-

Aspekte von Schaefflers Interpretation des Kultes aus seinen Schriften destilliert werden, die Brückenschläge zur Liturgie aufweisen und so als Bausteine einer liturgiewissenschaftlichen Theorie des Gottesdienstes taugen. Damit stellen sich die nachfolgenden Überlegungen in den Kontext neuerer Bemühungen um die Nähe von Liturgiewissenschaft und Philosophie.[11] Mehr noch aber geht es mit den benannten Fragestellungen um einen praktisch-theologischen Blickwinkel, unter dem der religionsphilosophische Ansatz Schaefflers untersucht wird.[12] Die Auseinandersetzung mit dem Werk Schaefflers dient somit der Fortschreibung eines symboltheoretischen Modells des Gottesdienstes im Kontext einer praktisch-theologisch verstandenen Liturgiewissenschaft.[13]

2. Der religionsphilosophische Ansatz von Richard Schaeffler und sein Bezug zum Gottesdienst mittels einer Theorie kultischen Handelns

2.1 Die passive Dimension kultischen Handelns

Wenn Richard Schaeffler die Vokabel „Kult" bemüht, legt er ein anderes Verständnis zugrunde als das einseitige vorkonziliare, das die Liturgie lediglich und nur als menschliche Handlung und Leistung vor Gott verstand. Dieser Kultbegriff, den man in der Zeit nach dem Konzil überwinden wollte, verdankt sich einem nach Schaeffler gerade falschen Verständnis. Hier wird nämlich die passive Grundstruktur allen Kultes geleugnet, seine grundsätzlich anamnetische Dimension nicht bedacht. Eignet dem Kult eine zunächst passive Grundhaltung des Menschen, so situiert sie Schaeffler im

> Atem, der dem Menschen gegeben werden muß und ihn zum Vollzug seines eigenen Lebens ermächtigt, der aber zugleich, als ausgeatmeter Atem, zum Träger des Wortes wird, das der Mensch in lobender Anrufung Gottes an ihn zurückgibt[14].

---

tuierung religiöser Subjektivität, Paderborn [u.a.] 2001, 201–216; *B. Irlenborn*, „Veritas semper maior". Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie, Regensburg 2003; *B. Irlenborn*, Was ist eine transzendentale Erfahrung? Zu den Entwürfen von Krings, Rahner, Lotz und Schaeffler, in: ThPh 79 (2004) 491–510, hier 502–508; *J.-J. Lee*, Transzendenzbewusstsein und praktische Vernunft. Richard Schaefflers Hermeneutik der religiösen Erfahrung, Stuttgart 2004, besonders 208–212; *St. Wahle*, Gottes-Gedenken. Untersuchungen zum anamnetischen Gehalt christlicher und jüdischer Liturgie, Innsbruck/Wien 2006, 157–158; vgl. auch den Rekurs bei *G. Wainwright*, Christian Worship: Scriptural Basis an Theological Frame, in: *G. Wainwright, K. B. Westerfield Tucker* (eds.), The Oxford History of Christian Worship, Oxford 2006, 1–31, hier 16.

[11] Vgl. hier etwa *St. Winter* (Hg.), „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst" (Röm 12,1). Liturgiewissenschaft und Philosophie im Dialog, Regensburg 2006.

[12] Vgl. zur Methodik der Liturgiewissenschaft etwa *A. Gerhards/A. Odenthal*, Auf dem Weg zu einer Liturgiewissenschaft im Dialog. Thesen zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung, in: LJ 50 (2000) 41–53.

[13] Vgl. dazu demnächst *A. Odenthal*, „Gebrochene Gegenwart". Ein Gespräch von Theologie und Psychoanalyse im Hinblick auf einen symboltheoretischen Ansatz der Liturgiewissenschaft, erscheint voraussichtlich 2007 in der Reihe „Liturgia condenda".

[14] *R. Schaeffler*, Kleine Sprachlehre des Gebets, Einsiedeln/Trier 1988 31. – Vgl. auch *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 23–24; 31–32.

Nicht nur der Atem erweist sich als von Gott gegeben. Die Feier des Gottesdienstes ist allererst dadurch ermöglicht, dass es eine Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen gibt:

> Gott hat getan, daß der Mensch dieses und jenes tun konnte; und eben dies ist die Manifestation seines göttlichen Wirkens.[15]

Kultisches Handeln ist demnach antwortendes Handeln. Bereits mit dieser Feststellung ergibt sich eine Modifizierung und Präzisierung der eingangs entfalteten Fragestellung. Denn die Opposition zwischen Anabase und Katabase wird im Raum des Kultes überwunden. Hier greifen das Heilshandeln Gottes und seine Vergegenwärtigung im kultischen Handeln ineinander. Dem Kult scheint somit die Fähigkeit eigen, in einem Bereich eigener Wirklichkeit und Gesetzmäßigkeit sowohl auf die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen wie die Gott anvertraute Lebensgeschichte des Menschen bezogen zu bleiben, anabatisch und katabatisch zugleich zu sein.

2.2 Der eigene Weltzugang des Kultes

Kultisches Handeln ist eine eigene Form des Umgangs mit der Welt. Der Gottesdienst als Kult geht nicht auf in einer „Veranstaltung zur Information in theoretischer, zur Motivation in praktischer Hinsicht“[16]. Vielmehr eignet dem Kult eine eigene Zugehensweise auf die Welt, die Schaeffler als die Frage nach der „Erneuerung“ bestimmt. Sie zeitigt sich in kultischen Themen wie Leben und Tod, die Schaeffler in der Religionsgeschichte ausmachen kann.[17] Es geht um die kultische Erneuerung des durch den Tod bedrohten Lebens ebenso wie um die kultische Erneuerung des Handelns Gottes. So eingeholte Grundthemen menschlicher Existenz bestimmen auch den Gottesdienst christlicher Prägung. Das Christentum bildet in seinen kultischen Vollzügen von hierher zunächst keine eigene Sonderwelt, sondern bleibt auf in der Religionsgeschichte aufzufindenden Suchbewegungen des Menschen verwiesen. Jedwede Trennung oder Entflechtung von Christentum und Religion verbietet sich[18]:

---

[15] *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 36.

[16] *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 9. – In einem klugen Disput zwischen Stephan Winter und Thomas Schärtl nimmt letzterer den Ansatz Schaefflers zum Anlass, unterschiedliche liturgische Sprechakte *„nicht eo ipso* auf einem Terrain epistemischer Evaluation anzusiedeln“ und zugleich ihre transzendentalen Aspekte zu skizzieren. Vgl. *Th. Schärtl*, Liturgischer Anti-Realismus, in: *Winter*, „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ (wie Anmerkung 11), 173–224, besonders 180–184, Zitat hier 179.

[17] *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 40–48.

[18] Eine solche Trennung wird neuestens wieder propagiert bei *Th. Ruster*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg im Breisgau 2000. – In Bezug auf die Liturgie beharrt etwa Joseph Ratzinger auf die Bezogenheit zur Religionsgeschichte. Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Der Geist der Liturgie. Eine Einführung, Freiburg im Breisgau 2000, 29: „Die geschichtliche Liturgie des Christentums ist und bleibt – ungetrennt und unvermischt – kosmisch, und nur so steht sie in ihrer ganzen Größe. Es gibt die einmalige Neuheit des Christlichen, und doch stößt es das Suchen der Religionsgeschichte nicht

> Auch die christliche Verkündigung und die christliche Liturgie können nur von dem angemessen verstanden werden, der Elemente und Strukturen, Alphabet und Grammatik der Religion kennt und zu deuten vermag. Dies und nur dies ist der bescheidene Beitrag der vergleichenden Religionswissenschaft und der Religionsphilosophie zu einer christlichen Theologie.[19]

Schaeffler wertet das kultische Handeln als eine eigene Qualität menschlichen Weltzugangs. Das bedeutet auch, dass es einen dritten Weg darstellt zwischen der Gefahr, entweder die Welt zu vergöttlichen oder zu entwerten. Die Dimension kultischen Handelns vermag vielmehr, Welt und Mensch als Bild zu lesen. Denn der Kultus hält nicht nur basale menschliche Fragen wie solche nach Leben, Tod und Erneuerung offen, sondern spannt alle menschlichen Antwortversuche in eine vertikale wie horizontale Dimension ein: Kult erweist sich als eine Seite der Medaille, deren andere der „Weltlauf" ist. Beides wird Bild göttlichen Wirkens.[20]

> Kultus wird in dem Maße legitim vollzogen, in welchem es gelingt, die „Horizontale" und die ‚Vertikale' nicht in ein Verhältnis gegenseitiger Balance zu bringen, sondern in ein Verhältnis wechselseitiger Durchdringung. Nicht ‚Ausgewogenheit' von Gottbezogenheit und Weltbezug ist das Ziel, als ginge es um ein ‚Mehr' oder ‚Weniger' der Quantität oder auch der Intensität; es geht vielmehr um eine neue Qualität, die sowohl der Gottes-Dienst als auch der Welt-Dienst dadurch gewinnt, daß beide sich gegenseitig auslegen.[21]

Mit einer solchen Füllung des Kultbegriffs begegnet keine duale Weltsicht, etwa kartesianischer Prägung, mehr, die zwischen erkennendem Subjekt und zu erkennendem Objekt unterscheidet. Vielmehr wird diese Polarität um einen vermittelnden Zwischenbereich erweitert. Damit ist die neue Qualität des ureigenen kultischen Weltzuganges benannt, der als ein eigener Wirklichkeitsbereich angesprochen werden kann.[22] An diese „neue Qualität" kultischen Handelns kann die katholische Sakramentenlehre gut anknüpfen.

2.3 Kultisches Handeln als betendes Eintreten in die Gottesbeziehung

Der Kultbegriff Schaefflers bewegt sich im Rahmen einer „Ontologie der Repräsentation"[23], die die Welt selber bereits als Symbol, als „Erneuerungs-

---

von sich ab, sondern nimmt alle bestehenden Motive der Weltreligionen in sich auf und bleibt auf solche Weise mit ihnen verbunden." – Zur Liturgieauffassung Ratzingers vgl. jetzt *H. Hoping*, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: IKaZ 35 (2006) 558–572.

[19] *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 61. Vgl. zum Zueinander religionsgeschichtlicher Befunde und religionsphilosophischer Überlegungen auch *R. Schaeffler*, „Das Heilige" und „der Gott" – oder: Wie kommt Gott in die Religion?, in: *M. Enders/H. Zaborowski* (Hgg.), Phänomenologie der Religion. Zugänge und Grundfragen, Freiburg im Breisgau/München 2004, 157–173.

[20] Vgl. *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 48–55.

[21] Ebd. 52–53.

[22] Zum auf der Theorie von Donald W. Winnicott aufbauenden Verständnis eines „intermediären Raumes" vgl. *Odenthal*, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), 155–160.

[23] Vgl. zu diesem Projekt in Hinblick auf die Theologie Karl Rahners *B. J. Hilberat/B. Nitsche*,

zeichen göttlicher Gründung begreift"[24]. Hier wurzelt der Unterschied zwischen einer kultischen Weltdeutung und naturwissenschaftlichen oder philosophischen Überlegungen. Gottesdienst und Gebet sind damit eigene Weisen menschlichen Handelns und Verstehens. Ordnet Schaeffler dem Kultus primär die Handlung zu, nicht die Aussage[25], so kommt die Sprache indes über die Handlung des Gebets ins Spiel: Sprache als Gebetshandlung ist selbst Kultus[26]. Im Anschluss an Hermann Cohen hat Schaeffler die spezifische Sprachhandlung des Betens dadurch charakterisiert, dass sie ein Eintreten des Menschen in die Beziehung mit Gott bedeutet, die zugleich das religiöse Subjekt konstituiert.[27] Innerhalb des kultischen Handelns also kann sich der „Eintritt in die Korrelation mit dem Anderen"[28] vollziehen, kann es dann zu einer Klärung und Aktuierung des Gottesverhältnisses als einer bereits bestehenden Beziehung kommen[29]. Das Gottesverhältnis des Menschen lebt – so gesehen – von der Handlung des Erzählens, die Schaeffler dem Gebet zuordnet:

> Die Bitte nämlich hat (wie die Klage und der Dank) ihren Ort in jenem Erzählen, in welchem der Sprecher seine Lebensgeschichte dem Gott, an den er sich wendet, so zueignet, daß dieser sie sich als Teil seiner göttlichen Geschichte mit dem Menschen aneignen kann.[30]

Das Symbol als vermittelnde Kategorie zwischen Transzendentalität und Geschichte in der transzendentalen Theologie Karl Rahners, in: *M. Laarmann/T. Trappe* (Hgg.), Erfahrung – Geschichte – Identität. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie (FS Richard Schaeffler), Freiburg im Breisgau 1997, 239–260, hier 240. Zum Problem der Gleichzeitigkeit vgl. *K. Wolff*, Das Problem der Gleichzeitigkeit des Menschen mit Jesus Christus bei Søren Kierkegaard im Blick auf die Theologie Karl Rahners, Würzburg 1991, vor allem 148–166.

[24] *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 21.

[25] Vgl. ebd. 22.

[26] Zum Zueinander von religiöser Sprache und Kultus bei Schaeffler vgl. *Lee*, Transzendenzbewusstsein (wie Anmerkung 10), 22. Von hierher liegt es nahe, die Sprache des Betens selbst als Ritual anzusehen und folglich nicht gegen die kultische Handlung auszuspielen. Vgl. etwa *M. Stuflesser*, „So soll Euer Gottesdienst sein – vernünftig, weil er Gottes Willen entspricht". Der Gottesdienst der Kirche als Ansatzpunkt theologischer Reflexion, in: *Winter* (wie Anmerkung 11), 21–67, hier 59: „Die gefeierte Liturgie ist dabei zunächst durch die Rede [...] konstituiert und erst durch die vielfältigen Redehandlungen werden Symbole, Gesten, Kunstwerke, usw. in der Feiergestalt der Liturgie verständlich." Ich schlage eine umfassendere Sicht vor, die auch vom „Sprechen" etwa der Kunstwerke oder liturgischen Gesten ausgeht, wobei gilt, dass die Redehandlung selbst Ritual, „Symbol", besser: symbolische Handlung ist, die sich ihrerseits durch die nonverbalen Zeugnisse gelebten Glaubens erschließt.

[27] Vgl. *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 50; *R. Schaeffler*, Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989, 49–60; *R. Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie 3: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie, Freiburg im Breisgau/München 2004, 150. – Vgl. hierzu auch *H.-L. Ollig*, Die Aktualität von Cohens später Religionsphilosophie. Bemerkungen zur Cohen-Interpretation Richard Schaefflers, in: *Laarmann/Trappe* (wie Anmerkung 23), 111–127.

[28] *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 43.

[29] Vgl. *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 108–112; auch *R. Schaeffler*, Adiutorium nostrum in nomine Domini. Sprachphilosophische Überlegungen zur Anrufung Gottes im Gebet, in: LebZeug 43 (1988) 26–40; auch *R. Schaeffler*, Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung, Freiburg im Breisgau/München 2006, 29–30.

[30] *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 102.

Damit wird ein weiter Horizont christlichen Betens erschlossen, der vor allem das Bittgebet von der Last befreit, Erfüllung nach sich ziehen zu müssen. Die heilsame Dimension ist von hierher nicht unbedingt geschenkte Erfüllung einer konkreten Bitte, sondern geschenkte Beziehung: die Gegenwart Gottes und seines Heilswirkens im Hier und Jetzt. Das Gebet als eine beziehungsstiftende Sprachhandlung bleibt auch dabei freier Akt göttlicher Gnade:

> Darum ist die Tatsache, daß der Mensch beten kann, daß er also sich als religiöses Subjekt und sein Wort als religiös bedeutsames Wort vollziehen kann, für ihn das deutlichste Zeugnis jener göttlichen Gnade, die alle schuldhafte Gottesferne des Menschen überwindet und ihn mit neuem Leben beschenkt …[31]

Wird das Gebet selbst als kultisches Handeln gedeutet, hat es Teil an der Spannung zwischen subjektivem Erleben der eigenen Geschichte und objektiver Vorgabe des göttlichen Handelns an den Menschen. Diese Spannung bedarf der Form ritueller Feier.

2.4 Kultisches Handeln als anamnetische Feier wirksamer Gegenwart

Das Verstehen des Gebets als eines kultischen Aktes führt zum rituellen Charakter seiner Feiergestalt. Ihre Notwendigkeit stellt Schaeffler in den Kontext der Zeitstruktur des Gottesdienstes, die durch das Zueinander von Erinnerung und Erwartung im Hier und Jetzt geprägt ist.

> *Die Erinnerung gibt also der religiösen Feier ihren Gehalt.* Aber zugleich muß gesagt werden: *Die Feier gibt diesen Erinnerungsinhalten erst ihre wirksame Gegenwart.*[32]

Für eine praktisch-theologische Theorie des Rituals ist dieses Zitat von besonderer Bedeutung, da es die Feier, die „Inszenierung", als entscheidende Ebene betont: Es reicht nicht aus, wenn die Erinnerung eine rein mentale, somit subjektive Größe bleibt. Damit die im Beten konstituierte Gottesbeziehung zu wirksamer Gegenwart (mit anderen Worten: symbolischer Erfahrung) werden kann, bedarf es der Feier, die zugleich zu einer eigenen Form religiösen Erlebens wie Erfahrens avanciert. Damit ist die Ebene liturgischen Gedenkens erreicht: Im Gedenken vollzieht sich Verstehen.[33] Dass die Gott anvertraute Lebensgeschichte als Teil der erinnerten göttlichen Geschichte mit den Menschen erfahren werden kann, dass die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen im Hier und Jetzt präsent wird, ist die „Leistung" der Feier der Liturgie der Kirche. Hier vollzieht sich je

---

[31] Ebd. 110.

[32] *R. Schaeffler*, „Darum sind wir eingedenk" – Die Verknüpfung von Erinnerung und Erwartung in der Gegenwart der gottesdienstlichen Feier. Religionsphilosophische Überlegungen zur religiös verstandenen Zeit, in: *A. A. Häussling OSB* (Hg.), Vom Sinn der Liturgie. Gedächtnis unserer Erlösung und Lobpreis Gottes, Düsseldorf 1991, 16–44, hier 17.

[33] Vgl. *Güntner* (wie Anmerkung 10), 40–42. Zum gesamten Diskussionsstand und zu den Wurzeln beziehungsweise Parallelen dieser Auffassung bei Hans-Georg Gadamer und Bernhard Welte vgl. *Wahle* (wie Anmerkung 10), 157–159 u. ö.

neu, dass „der Mensch sein Leben aus der Fülle der Gottheit empfängt“[34]. Die Eigenart des Kultes und seiner Frage nach Erneuerung zeigt sich auch hier:

> Menschliche Handlungen geschehen und vergehen [...]. Göttliche Handlungen dagegen geschehen so, daß sie beständig im Kultus erneuert werden können und in der Welt Erneuerung stiften.[35]

Und so ist das Erzählen der eigenen Lebensgeschichte im Angesicht Gottes nur ein Aspekt betender Existenz. Das Beten mündet notwendig in den kultischen Vollzug, die Aktuierung des Heilshandelns Gottes in der Feier der Liturgie, die ebenfalls (auch) Erzählen ist, aber anders gewendet:

> Primäres Thema solchen Erzählens ist [...] nicht der religiöse Mensch und die religiöse Gemeinschaft, sondern das Sterben und Auferstehen Jesu.[36]

Mit diesem Zitat wird deutlich, dass Schaeffler allgemeine religionsphilosophische Überlegungen nun auf das Christentum und seinen Kult hin zuspitzt.

2.5 „Kultisches Handeln“ und „Feier des Pascha-Mysteriums“

Die bislang immer wieder anklingende Nähe des Kultbegriffs zum christlichen Gottesdienst wird vollends deutlich, wenn es um die ureigene christliche Ausprägung des Kultes in der Liturgie der Kirche geht. Das II. Vatikanische Konzil hat die Liturgie als „Feier des Pascha-Mysteriums“ beschrieben.[37] Schaeffler schafft eine große Nähe seines Kultbegriffs zu dieser Definition, wenn er einige Beispiele katholischer Liturgiepraxis untersucht, die der Liturgie des Triduum Paschale entnommen sind. Er verweist auf die Oration nach der Exodus-Lesung der Osternacht, die er auf seinen Kultbegriff hin auslegt:

> Deus, cuius antiqua miracula in praesenti quoque saeculo coruscare sentimus, praesta quaesumus ut sicut priorem populum ab aegyptiis liberasti, hoc ad salutem gentium per aquas baptismatis opereris.[38]

---

[34] *Schaeffler*, „Darum sind wir eingedenk“ (wie Anmerkung 32), 19.

[35] *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 26.

[36] *Schaeffler*, „Darum sind wir eingedenk“ (wie Anmerkung 32), 30.

[37] Vgl. *B. Neunheuser*, Mysterium Paschale. Das österliche Mysterium in der Konzilskonstitution „Über die heilige Liturgie“, in: Österliches Heilsmysterium. Das Paschamysterium – Grundmotiv der Liturgiekonstitution. Gesammelte Aufsätze, herausgegeben von *Th. Bogler*, Maria Laach 1965, 12–33; *I. Pahl*, Das Paschamysterium in seiner zentralen Bedeutung für die Gestalt christlicher Liturgie, in: LJ 46 (1996) 71–93. *A. A. Häussling*, „Pascha-Mysterium“. Kritisches zu einem Beitrag in der dritten Auflage des *Lexikon für Theologie und Kirche*, in: ALW 41 (1999) 157–165. Vgl. *Kaczynski* (wie Anmerkung 2), 62–65.

[38] Vgl. zu dieser Oration im Sacramentarium Gregorianum Hadrianum (GrH) *J. Deshusses* (Hg.), Le Sacramentaire Grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits. Édition comparative 1–3, Fribourg ^{3}1992, ^{2}1988, ^{2}1992, hier 1, 184, Nr. 365. Diese Oration findet bis heute Verwendung in der Osternachtliturgie. Vgl. auch *N. Lohfink*, Die traditionellen Orationen der Ostervigil, deutsch. Kritische Analyse und Neuentwurf, in: *G. Braulik/N. Lohfink*, Osternacht und Altes Testament. Studien und Vorschläge. Mit einer Exsultetvertonung von

Von der Vokabel *coruscare* (funkeln, aufblitzen) her deutet er das Spezifikum der Kulthandlung:

> *Ein Gott ist, dessen uralte Taten immer dann blitzartig aufleuchten, wenn er begegnet, und der in solcher Begegnung als Täter seiner vergangenen Taten gegenwärtig und wirksam wird.*[39]

Die Oration deutet das Exodusgeschehen aus, das ersttestamentliche Pascha: Hier leuchten Gottes Taten blitzartig auf, im Geschehen selbst, aber natürlich auch dann, wenn die Kirche im Lichte der Osterkerze die uralten Gottesgeschichten neu hört, sich selbst in das Pascha eingibt *(in praesenti quoque saeculo)* und so Gott neu begegnet.[40] Mit dem *coruscare*, dem blitzartigen Aufleuchten, ist ein Schlüsselbegriff der Liturgie wie des schaefflerschen Blicks auf den christlichen Gottesdienst benannt. Denn die Doxologie von Seiten des Menschen ist, wie der menschliche Kult grundsätzlich, nur

> als menschliche Rede zu charakterisieren, die dem ‚Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit' antwortet, und zugleich als eine Weise, wie das menschliche Wort diesem ‚Aufleuchten' dient[41].

Damit ist zweierlei festgehalten: Es kann keinen Gottesdienst geben ohne Gottes vorheriges Heilshandeln an den Menschen. Aber dieses Heilshandeln bedarf der kultischen Vergegenwärtigung. Anders gesagt: Das „Aufleuchten" göttlichen Handelns muss kultisch-rituell ‚inszeniert' werden, bedarf der Gott feiernden Menschen im Raum der Kirche, die das Heilshandeln Gottes durch die Zeiten hindurch auch aufleuchten lassen. Diesen sozusagen ekklesialen Kontext macht Schaeffler wie folgt deutlich:

> Die Sprachhandlung ‚Eintreten in eine Gottesbeziehung' und die Sprachhandlung ‚Auferbauung der Betergemeinschaft' bilden einen einzigen Vorgang.[42]

Dies ist nicht unerheblich, weil so die Kirche als Garant der Tradition erscheint, die dem persönlichen Beten schon immer gestaltend vorausliegt.[43]

E. Bücken, Frankfurt am Main ²2003, 139–162, hier 149–151, der so übersetzt: „Deine uralten Wunder springen über bis in unsere Tage" (ebd. 149).

[39] *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 28; zur Oration auch *Schaeffler*, Philosophisch von Gott reden (wie Anmerkung 29), 29.

[40] Auf die Problematik eines Eigenwertes der ersttestamentlichen Texte beziehungsweise einer christlichen „Relecture" kann hier nur hingewiesen werden. Im Duktus der Liturgie jedenfalls wählt die Kirche den letzteren Weg. Vgl. dazu etwa den Sammelband von *K. Richter/B. Kranemann* (Hgg.), *Christologie der Liturgie.* Der Gottesdienst der Kirche – Christusbekenntnis und Sinaibund, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1995.

[41] *R. Schaeffler*, Δοξολογία καὶ Οἰκοδομή. Der Lobpreis Gottes und der Aufbau der Glaubensgemeinschaft, in: Ecumenical Theology in Worship, Doctrine, and Life. Essays Presented to Geoffrey Wainwright on his Sixtieth Birthday, edited by *D. S. Cunningham, R. Del Colle, L. Lamadrid*, New York/Oxford 1999, 55–68, hier 55.

[42] *Schaeffler*, Δοξολογία (wie Anmerkung 41), 58.

[43] Vgl. hier auch *R. Schaeffler*, Die Kirche als Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaft, in: *W. Geerlings/M. Seckler* (Hgg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1994, 201–219.

Der Kult schafft so Zugang zum gesammelten Erfahrungswissen der Kirche.

2.6 Im Kult zugänglicher objektiver Erfahrungshorizont subjektiven Erlebens

Es dürfte bereits deutlich geworden sein, in welchem Maße Schaeffler die eingangs erwähnte polare Spannung von subjektivem Erleben und objektiver Vorgabe aufgreift. Er formt sie durch die vermittelnde Dimension kultischen Handelns um. Unterscheidet man zwischen persönlichem Herzensgebet *(Verbum mentis)* und objektiver liturgischer Formel *(Verbum oris)*, so wird diese Differenz deshalb fließend, weil

> das religiöse Individuum auch in seinem *Verbum mentis* immer schon durch die Glaubensgemeinschaft und ihre Geschichte geprägt ist.[44]

Damit bedarf die Subjektivität der Prägung durch objektive Vorgabe, wie letztere sich immer nur durch erstere hindurch kundtut. Es wird so eine Brücke zwischen subjektivem Handeln und von Gott her ermöglichter Beziehung geschlagen. Im Kontext einer künftigen Hoffnungstheologie entwirft Schaeffler folgendes Zueinander menschlichen Tuns und göttlichen Handelns:

> Wenn ich durch mein Handeln der Neuschaffung der Welt dienen soll, muß ich annehmen dürfen, dass die Tat, die ich tue (das *opus operantis*), die Gestalt ist, deren objektiver Inhalt (das *opus operatum*) die Heilswirksamkeit Gottes ist, die in dieser menschlichen Knechtsgestalt mitten in der Welt gegenwärtig und wirksam wird.[45]

Diese Lesbarkeit der Welt auf Gott hin gilt in besonderer Weise für den Gottesdienst der Kirche. Die Konzeption Schaefflers wertet den Kult als „Abbild-Handlung einer Urbild-Handlung“[46] und wahrt so dessen symbolische Qualität, die notwendig der Differenz bedarf.

> Die Sprachhandlung des Erzählens, die die eigene Geschichte des Menschen und die des göttlichen Adressaten in ihrer Differenz benennt und doch zur Einheit zusammenschließt, konstituiert nicht nur das religiöse Subjekt, sondern auch die religiöse Welt und macht damit den Übergang vom religiösen Erlebnis zur religiösen Erfahrung möglich.[47]

Mit dem Prozess religiöser Erfahrungsbildung samt dem darin enthaltenen Differenzbegriff sind die Koordinaten des Betens als Erfahrung der

---

[44] *Schaeffler*, Δοξολογία (wie Anmerkung 41), 60.

[45] *R. Schaeffler*, Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre, Darmstadt 1979, 325.

[46] So *Hilberath/Nitsche* (wie Anmerkung 23), 240.

[47] *Schaeffler*, Sprachlehre (wie Anmerkung 14), 73. – Zu den Problemen speziell religiöser Erfahrung vgl. auch den Sammelband von *F. Ricken* (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch, Stuttgart 2004.

Einheit und zugleich Verschiedenheit göttlicher und menschlicher Geschichte benannt – eine für eine Ritualtheorie unverzichtbare Einsicht.[48] Zudem zeigt sich hier die für Schaeffler grundlegende, durch die Rezeption von Immanuel Kant gewonnene Unterscheidung von Erleben und Erfahrung.[49]

> Immer neue Generationen von Juden haben im Lichte der Zeugnisse von der Herausführung der Väter aus Ägypten ihr eigenes individuelles und gemeinschaftliches Leben gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es bedeutet, aus Ägypten geführt worden zu sein. Immer neue Generationen von Christen haben im Lichte der Botschaft von Jesu Tod und Auferstehung ihre eigenen Erfahrungen von Schuld und Todesnot, von Vergebung und Errettung und von ihrer Berufung zur ‚Neuheit des Lebens' gedeutet, freilich auch im Lichte dieser ihrer Erfahrungen immer neu verstehen gelernt, was es heißt, zur Gemeinschaft mit Jesu Todes-Erniedrigung und zur Hoffnung auf die Gemeinschaft mit seiner Auferstehungs-Herrlichkeit berufen zu sein.[50]

Der Begriff der Erfahrung impliziert die Deutung des einzelnen Erlebens.[51] Dies ist nicht unerheblich, da auch der Gottesdienst der Kirche verbal wie nonverbal verdichtete Deutungsmuster menschlicher Existenz birgt. Liturgie ist von hierher immer „Deutung des Lebens im Lichte des Pascha-Mysteriums"[52]. Beide Größen, Leben und Glauben, werden „unvermischt und ungetrennt"[53] vermittelt. Es bedarf also des doppelten Blicks: auf die eigene Lebensgeschichte als des einen Pols sowie auf die Heilsgeschichte als des anderen Pols. Sie werden im konkreten liturgischen Vollzug „zusammengefügt", ohne die Differenz beider zu leugnen.[54]

> Und der Hörer des Wortes wurde zum eigenverantwortlichen Zeugen der göttlichen Herrlichkeit: nicht weil er die bezeugten Heilsereignisse historisch miterlebt hätte,

---

[48] Vgl. hier *A. Odenthal*, Lebenswelt und Ritual. Überlegungen zu einem notwendigen Spannungsverhältnis menschlicher Erfahrung und liturgischen Feierns, in: LJ 54 (2004) 85–103.

[49] Vgl. etwa *I. Kant*, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga 1783, hier 101: „Sie [die reinen Verstandesbegriffe, A. O.] dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können." – Zur Kantrezeption vgl. auch *R. Schaeffler*, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie, Freiburg im Breisgau [u.a.] 1980, 91–95 u. ö.

[50] *R. Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre, Freiburg im Breisgau/München 2004, 203.

[51] Vgl. *Lee* (wie Anmerkung 10), etwa 65–71; 147–154 u. ö.

[52] *K. Richter*, Christliche Sinndeutung. Totenliturgie als Hilfe in der Trauer in der heutigen Situation, in: Gottesdienst 36 (2002) 161–163, hier 162.

[53] Vgl. das in Anmerkung 18 bemühte Zitat Ratzingers.

[54] Zum notwendigen Moment der Fremdheit vgl. *Odenthal*, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), etwa 224–227. – Vgl. auch den Hinweis von *R. Schaeffler*, Philosophische Einübung in die Theologie 2: Philosophische Einübung in die Gotteslehre, Freiburg im Breisgau/München 2004, 42. Schaeffler warnt hier davor, dass der Dialog zum Selbstgespräch werde, „sodass das Subjekt zwar den Anspruch eines Wirklichen zu vernehmen und zu beantworten meint, in Wahrheit aber nur seine eigenen vorgefassten Meinungen in den Gegenstand ‚hineinprojiziert' und deshalb an ihm nur ‚finden' kann, was es ‚immer schon' gewusst und gesagt hat". – Eine gesamtkirchliche Ordnung, die – um ein Beispiel zu bemühen – nach einem festen System nahezu die gesamte Heilige Schrift der gottesdienstlichen Feier und Verkündigung aufgibt, hat gute Chancen, solchem Irrweg zu entgehen.

sondern weil er sie in ein hermeneutisches Wechselverhältnis zu seinem eigenen Erleben bringen konnte.[55]

Doch ist Erfahrung mehr als bloße Interpretation:

> Interpretation ist die Eigenleistung des interpretierenden Subjekts, durch die das Erfahrene ihm begreiflich wird; was dagegen dem religiösen Menschen widerfährt, ist, inmitten der Antwort, die er auf den Anspruch der Wirklichkeit gibt, das Zunichtewerden aller subjektiven Leistung vor dem für den Menschen Unbegreiflichen.[56]

Schaeffler hat dieses Moment mit der Chiffre „das Ereignis"[57] versehen. Die im „Ereignis" erneut sich zeigende passive Seite religiöser Erfahrung und ihres Deutungsprozesses ließe sich mit dem Diktum des Dogmatikers Josef Wohlmuth von der „Widerfahrnis der Transzendenz"[58] belegen: Gemeint ist die Berührung mit dem Göttlichen, die das eigentliche Gnadengeschenk (etwa des sakramentalen Aktes) ausmacht. Das Diktum vom „Ereignis" scheint mir übrigens fähig, die besondere Bedeutung des liturgischen, näherhin sakramentalen Aktes zu beschreiben: Der Mensch kann vieles „tun" (in einem anabatischen Sinne). Das hebt jedoch Gottes freies Gnadengeschenk, etwa im sakramentalen Vollzug, keineswegs auf (die katabatische Dimension). Die göttliche Gnade ist schließlich der Eigenwert christlicher Anamnesis gegenüber einer bloßen Erinnerung.[59]

2.7 „Aktive Sprachkompetenz" als subjektive Aneignung und Ausgestaltung des Kultes

Das gelegentlich berührte Zeitverständnis im Gesamtkonzept von Richard Schaeffler hebt die Bedeutung der Tradition im Kontext der Überlieferungs- und Kommunikationsgemeinschaft hervor.[60] Schaeffler situiert

---

[55] *Schaeffler*, Δοξολογία (wie Anmerkung 41), 63.

[56] *R. Schaeffler*, Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung, Freiburg im Breisgau/München 1995, 432.

[57] Vgl. *Schaeffler*, Erfahrung als Dialog (wie Anmerkung 56), 318–320, hier 319–320: „Das ‚Ereignis' […] ist dasjenige innere Moment der Erfahrung, das uns der Beschränktheit unserer jeweiligen Erfahrensweise überführt, uns so zur Suche nach neuen, noch unbekannten Erfahrensweisen herausfordert und uns damit den antizipatorischen Charakter einer jeden Erfahrung bewusst macht." – Vgl. auch *Schaeffler*, Kultus als Weltauslegung (wie Anmerkung 1), 28–29; *R. Schaeffler*, Die religiöse Erfahrung und das Zeugnis von ihr. Erkundung eines Problemfeldes, in: *B. J. Hilberath* (Hg.), Erfahrung des Absoluten – absolute Erfahrung? Beiträge zum christlichen Offenbarungsverständnis, Düsseldorf 1990, 13–34, hier 19–21; 23–25.

[58] *J. Wohlmuth*, Jesu Weg – unser Weg. Kleine mystagogische Christologie, Würzburg 1992, 225 (ähnlich 208: „Das Ich ist von der absoluten Transzendenz berührt worden", 224: „Widerfahrnis einer einzigartigen Begegnung mit Jesus als dem Christus").

[59] Vgl. hier etwa auch den Ansatz von *E. Schillebeeckx*, Hin zu einer Wiederentdeckung der christlichen Sakramente. Ritualisierung religiöser Momente im alltäglichen Leben, in: *A. Holderegger/J.-P. Wils* (Hgg.), Interdisziplinäre Ethik. Grundlagen, Methoden, Bereiche, Freiburg/Schweiz 2001, 309–339.

[60] Nur kurz hingewiesen sei auf die Bedeutung des „Erinnerns" als Konstitutivum einer Konstruktion (nicht: Rekonstruktion!) der Lebensgeschichte im psychoanalytischen Prozess. Vgl. hierzu etwa *H. Raguse*, Erinnern, Eingedenken und das Problem einer psychoanalytischen Hermeneutik, in: Psyche 59 (Beiheft, 2005) 11–21 (allerdings mit äußerst seltsam anmutenden unsachlichen Angriffen gegen die katholische Kirche, ebd. 18).

den je neuen Kommunikationsvorgang in der Tradition einer Sprachgemeinschaft, innerhalb derer erst eine *Formatio mentis* möglich ist. Mit diesem Begriff bezeichnet er eine in der Kommunikation gegründete Interpretation von Erscheinungen, die so zu Erfahrungen als „Bildung" werden.[61] Die von ihm aufgezeigten Strukturen einer *Formatio mentis* wie der Kommunikation allgemein gelten nun auch für die religiöse Sprache.

> Hier wie auf allen anderen Erfahrungsfeldern reicht für den Vorgang der Formatio Mentis die Lebenszeit eines Individuums nicht aus. Hier wie in allen anderen Kommunikationsgemeinschaften ist deswegen die Begegnung der Zeitgenossen in eine Überlieferung einbezogen, die die Generationen übergreift. Hier wie in allen anderen Fällen stellt sich deswegen die Aufgabe, die überlieferte Sprache zu lernen, die ihrer Form nach den Niederschlag der Erfahrungen vieler Generationen enthält, zugleich aber in der überlieferten Sprache nicht nur überlieferte Zeugnisse weiterzugeben, sondern zugleich ‚aktive Sprachkompetenz' zu erwerben, d. h. in dieser Sprache zu sagen, was niemand dem konkreten Sprecher vorgesagt hat. Überlieferungsgemeinschaften bewähren sich als Schulen der Erfahrung, indem sie den Individuen derartige aktive Sprachkompetenz vermitteln.[62]

Das Diktum von der „aktiven Sprachkompetenz", die sich des Reichtums der Tradition bedienen, zugleich aber damit kreativ umgehen kann, scheint mir insofern von Interesse, als damit – auf den Gottesdienst der Kirche angewandt – das beschrieben ist, was mit dem Stichwort der „Liturgiefähigkeit" gemeint ist.[63] In einem allgemeinen Sinne kann von einer grundsätzlichen „Symbolfähigkeit" des Menschen ausgegangen werden.[64] Gemeint ist die Fähigkeit, sich seines Lebens im Kontext und Beziehungsgefüge menschlicher Kultur und ihrer Objektivationen (wie z. B. Kunst) deutend und interpretierend zu vergewissern. Damit aber ist noch nicht *eo ipso* eine Liturgiefähigkeit gegeben. Diese setzt jene als notwendige, jedoch keineswegs hinreichende Bedingung voraus. Vom Gedanken einer aktiven Sprachkompetenz her hieße Liturgiefähigkeit dementsprechend, sich der überlieferten liturgischen Formen-„Sprache" bedienen zu können; nicht in dem Sinne, dass sie unbefragt einfach nur weitergegeben würde, sondern dass im Duktus der aktiven Sprachkompetenz der Beter „sein" religiöses Erleben je neu gerade in der überlieferten Formensprache auszudrücken vermöchte, ein Vorgang, der zugleich die überlieferte Formensprache bereichernd veränderte und das Gebet als persönliches Bekenntnis des Sprechenden zum Gott Jesu Christi qualifizierte. Mit anderen Worten: In diesem Falle ereignet sich eine „symbolische Erfahrung" im Kontext des Christentums. In

---

[61] *Schaeffler*, Einübung 1 (wie Anmerkung 50), 54.

[62] Vgl. ebd. 198.

[63] Zur auf Guardini zurückgehenden Fragestellung vgl. etwa *Odenthal*, Lebenswelt und Ritual (wie Anmerkung 48), hier 86–87. – Andernorts habe ich auf den Introitus des Gründonnerstags als ein Beispiel für solche „aktive Sprachkompetenz" aufmerksam gemacht. Vgl. *A. Odenthal*, Die Feier des Pascha-Mysterium als „sinngebender Interpretationsrahmen". Symboltheoretische Überlegungen zum gregorianischen Introitus „Nos autem gloriari oportet" im Hinblick auf eine „aktive Sprachkompetenz" der feiernden Gemeinde, in: LJ 56 (2006) 54–77, zu Schaeffler ebd. 68–74.

[64] Vgl. hierzu *Odenthal*, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), etwa 205.

den fremden Erfahrungen des Glaubens werden die eigenen wiedererkannt, wobei etwas Neues, bis dahin so nicht Gekanntes, entsteht. Damit bleibt der Gottesdienst der Kirche als lebendiges Traditionsgeschehen ein Wagnis:

> Ohne den Mut zum Unbekannten nämlich entstünde aus der Fülle unserer Erlebnisse keine Geschichte, sondern nur ein Spiel von Variationen über ein bleibendes Thema.[65]

Bereits die biblische Tradition birgt Beispiele solch „aktiver Sprachkompetenz". In Jeremia 23,7–8 heißt es:

> Darum seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, da sagt man nicht mehr: So wahr der Herr lebt, der die Söhne Israels aus Ägypten heraufgeführt hat!, sondern: So wahr der Herr lebt, der das Geschlecht des Hauses Israel aus dem Nordland und aus allen Ländern, in die er sie verstoßen hatte, heraufgeführt und zurückgebracht hat.

Das Ur-Glaubensbekenntnis des Exodus wird adaptiert auf die gegenwärtige Situation, in der man, aufgrund des rememorierten Heilshandelns Gottes, eine neue Heilszeit erhofft. Diese ist indes noch keine Realität, sondern eine Zukunftsvision, die kontrafaktisch aus der Erfahrung der Gegenwart anhand des „alten" Sprachmaterials entworfen wird. Das Bekenntnis Israels wird so aktiv und kompetent genutzt, damit zugleich bereichert und verändert.

Schaeffler diagnostiziert, dass ein Verlust an religiöser Identität im selben Moment auftritt, da die kulturelle Tradition als Ganze nicht mehr Gegenstand aktiver Sprachkompetenz ist:

> Überlieferungsverlust hat eine Verarmung der Sprache und damit eine Minderung der Fähigkeit zu jener Form differenzierten Anschauens und Denkens zur Folge, die an diese jeweils konkrete Sprache gebunden ist.[66]

3. Das Ergebnis und einige liturgiewissenschaftliche Perspektiven

Was bedeutet nun das Erörterte im Kontext einer Liturgiewissenschaft, die sich als praktisch-theologische Disziplin versteht? Elemente einer Theorie des Rituals, die anderswo bereits formuliert wurden[67], konnten anhand des Kultbegriffs im religionsphilosophischen Ansatz von Richard Schaeffler nochmals gegengelesen werden. Es zeigt sich immer mehr, in welchem Maße Schaefflers Zugang, wiewohl mit gänzlich anderer Grammatik, mit einem praktisch-theologischen Ansatz der Liturgie als Symbolgeschehen kompatibel ist.[68] Im Einzelnen sind folgende Aspekte von Bedeutung:

a) Einer der entscheidenden Punkte in den Überlegungen Schaefflers ist, den Kult als „Weltauslegung" zu verstehen, der subjektiv zu einer Lebensdeutung taugt, die ihrerseits bereits durch einen kulturellen Kontext vorge-

[65] *Schaeffler*, „Darum sind wir eingedenk" (wie Anmerkung 32), 26.
[66] Vgl. *Schaeffler*, Einübung 1 (wie Anmerkung 50), 54.
[67] Vgl. *Odenthal*, Liturgie als Ritual (wie Anmerkung 7), etwa 194–203.
[68] Eine eigene Untersuchung hierüber wird vorbereitet.

prägt ist. Hier ergibt sich ein Wechselspiel von Subjektivität und Objektivität, das weder die Realität zukünftiger Geschichte von vornherein festlegt, vielmehr in geschichtlicher Offenheit belässt, noch Erfahrung subjektiver Beliebigkeit des jeweiligen Erlebens anheimstellt. Zugleich avanciert der Kult, in die „Mitte" von „Subjektivität" und „Objektivität" gestellt, zu einem Ort eigener Wirklichkeit je neuer Gegenwart göttlicher Ursprungs- und Erneuerungshandlung.[69] Kultisches Handeln kann so als Anamnesis und Repräsentation religiöser Erfahrung gewertet werden, die einem je neuen Erleben als Deutehorizont offensteht.[70] Zugleich kann mit Schaeffler das Gebet als Eintritt in die Beziehung zu Gott ausgelegt werden, von der her je neu Konstituierung des religiösen Subjekts geschieht. Damit bewegen sich diese Überlegungen in der doppelten Blickrichtung der Liturgiewissenschaft, zum einen auf die Tradition der Kirche mit ihren „fremden" Erfahrungen, also der objektiven Seite, zum anderen auf die subjektive Innenseite menschlicher Existenz. Beide finden im kultischen Handeln der Kirche zusammen und werden zur Erscheinung der Doxa des Herrn.

b) Der anhand des Ansatzes von Richard Schaeffler entwickelte Kultbegriff ist durch und durch erfahrungsbezogen, zum einen zurückgebunden an die vielen Erfahrungen des Heilshandelns Gottes, zum anderen nach vorne gerichtet in seiner Funktion als „Weltauslegung", die Horizont je neuen Erlebens ist. Der Kult *vermittelt* so zwischen der Vorgabe gottesdienstlicher Tradition und dem jeweilig neu zu beantwortenden Anruf Gottes im Hier und Jetzt. Das Verständnis von Tradition als Erfahrung bietet die Möglichkeit, sie als Deutehorizont für subjektive Erlebnisse zu verwenden. Dies gilt für den Gottesdienst in folgendem Sinne: Er ist auf seine Erfahrungsdimension hin auszulegen und zu „inszenieren", so dass die kultisch begangenen fremden Erfahrungen mit je eigenen verbunden, symbolisiert werden können. Nicht ständiges Erfinden neuer kultischer Formen, sondern je neues Einbringen des eigenen Lebens in die lebendige Überlieferung kultischen Handelns führt zur „aktiven Sprachkompetenz", dem Aussprechen des bisher Ungesagten anhand der alten Gotteserfahrungen der Kirche. Dies schließt ein organisches Wachsen und Verändern der gottesdienstlichen Tradition ein.

c) Ein auf Schaeffler aufbauendes Kultverständnis vermag das Zueinander von anabatischer und katabatischer Dimension neu zu bestimmen. Kultisches Handeln des Menschen hat seinen Ermöglichungsgrund im

[69] Damit könnte vielleicht ein bei *Schärtl*, Anti-Realismus (wie Anmerkung 16), 219, angedeuteter dritter Weg zwischen Konstruktivismus und Realismus gewiesen sein, der m.E. dem Denken Schaefflers implizit ist.

[70] Mit den Begriffen Anamnesis und Repräsentation ist die „Frage aller Fragen der systematischen Liturgiewissenschaft" benannt: die Frage nach der Zeit (*R. Messner*, Was ist systematische Liturgiewissenschaft? Ein Entwurf in sieben Thesen, in: ALW 40 [1998] 257–273, hier 272) und die Frage nach dem „Ort". Diese Fragestellung ist formuliert bei *W. Simon*, Die Messopfertheologie Martin Luthers. Voraussetzungen, Genese, Gestalt und Rezeption, Tübingen 2003, 40.

Heilswirken Gottes an dieser Welt. Das phänomenologisch Erste, das (anabatische) Tun des Menschen, erweist sich sachlich als das Zweite: Der Gottesdienst ist auf Gottes Handeln antwortendes Geschehen in Wort und Geste, im Ritual. Gerade der Feiercharakter des Kultes leistet, dem „Ereignis" von Gottes geschenkter Gegenwart Raum und Ausdruck zu geben.

d) Gottfried Bitter hat die für die praktische Theologie bedeutsame Unterscheidung von Religiosität und Christianität eingeführt.[71] Damit ist die Differenz einer urtümlichen religiösen Haltung, die eventuell auch im Kontext des Christentums verwirklicht werden kann, und einer dezidierten Entscheidung für Jesus Christus gefasst. Ein auf Schaeffler fußender Kultbegriff leistet, beide Größen nicht gegeneinander ausspielen zu müssen, vielmehr aufeinander beziehen zu können. Es ist eine urtümliche menschliche Haltung, kultisch zu handeln. Dies erhält seine spezifische christliche Ausprägung in den „Ursprungshandlungen" der jüdisch-christlichen Tradition, die erinnernd und repräsentierend gefeiert wird und christlicher Liturgie ihren unverwechselbaren Charakter gilt. Als „Ursprungshandlung" kann das „Pascha-Mysterium" (etwa SC 6b) benannt werden.

e) Von diesen Gedanken her wird deutlich, dass es bei einer sachgerechten „Inszenierung" des Gottesdienstes um mehr geht als um „richtiges" Zelebrieren.[72] Dieses ist zwar notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung dafür, dass die Menschen in „aktiver Sprachkompetenz" mittels der Gebetstradition der Kirche ihr je neues Erleben deuten und so zur Erfahrung werden lassen können. Es bedarf zum einen der lebensgeschichtlichen Sprachräume jenseits des Gottesdienstes, zum anderen auch des nonverbalen Rituals, dass – oft mehr als Worte – gespeicherte Erfahrungen symbolisiert.

f) Schaeffler hält mittels des Diktums des Ereignisses eine letzte Leerstelle frei, die sich menschlicher Verfügung entzieht. Diese Leerstelle scheint unverzichtbar, will die Theologie das Prinzip ungeschuldeter göttlicher Gnade festhalten. Nur so kann die Liturgie vom „blitzartigen Aufleuchten" göttlicher Herrlichkeit sprechen, die sie gleichwohl jeweils neu inszenieren darf.

***

Es ist Erbe und Auftrag der Kirche, im Reichtum einer gewordenen Liturgie die Spuren Gottes zu entdecken und neue Spuren Gottes in seiner

[71] Vgl. *G. Bitter*, Religiosität und Christianität. Religionspädagogische Überlegungen zu ihrem wechselseitigen Verhältnis, in: *H. Kochanek* (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne, Nettetal 1996, 129–149.

[72] Dass dies übrigens ein Paradigma mittelalterlicher Liturgieauffassung ist, zeigt *A. Angenendt*, Libelli bene correcti. Der „richtige Kult" als ein Motiv der karolingischen Reform, in: *Ders.*, Liturgie im Mittelalter. Ausgewählte Aufsätze zum 70. Geburtstag, herausgegeben von *Th. Flammer* und *D. Meyer*, Münster 2004, 227–243.

Geschichte mit den Menschen einzutragen. So wird sie die Überlieferung treu bewahren. Denn der

> ‚Ritus', die im Glauben und Leben der Kirche gereifte Gestalt des Betens und Feierns, ist kondensierte Gestalt der lebendigen Überlieferung, in der ein Ritenraum das Ganze seines Glaubens und Betens ausdrückt und so zugleich die Gemeinschaft der Generationen erlebbar wird, die Gemeinschaft mit den Betern vor uns und nach uns. So ist der Ritus eine Vor-Gabe an die Kirche, lebendige Gestalt von Paradosis.[73]

Diese Paradosis aber gilt es, sich immer wieder neu im Hinblick auf die eigene Lebensgeschichte, ihre Ereignisse und Fährnisse anzueignen.

[73] *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Die organische Entwicklung der Liturgie, in: FKTh 21 (2005) 36–39, hier 37.

ThPh 82 (2007) 368–381

Gewissensentscheidung und moralische Intuition*

Plädoyer für einen kohärenztheoretischen Ansatz in der Gewissenslehre

Von Franz-Josef Bormann

Es gehört zu den guten Traditionen der katholischen Moraltheologie, dass sie sich nicht nur mit abstrakten Begründungsproblemen der normativen Ethik beschäftigt, sondern immer auch die konkrete Lebenssituation der Menschen in den Blick nimmt, um die jeweils erhobenen sittlichen Forderungen auf ihre tatsächliche lebenspraktische Plausibilität hin zu überprüfen. Jahrhundertelang stand dieser direkt aus dem Alltag gewonnene Zugang zur Beschäftigung mit moralischen Fragen sogar so sehr im Vordergrund, dass sich Moraltheologen fast nur noch mit der Diskussion von schwierigen Einzelfällen – so genannten *casus conscientiae* – beschäftigten, die ihnen damals vor allem durch die kirchliche Bußpraxis zur Lösung aufgegeben waren.

Da dieser am Einzelfall orientierte kasuistische Ansatz in jüngerer Zeit auch außerhalb der Moraltheologie – etwa im Kontext der Bioethik beziehungsweise einer sich gerade erst entwickelnden so genannten Klinischen Ethik – zumal von solchen Autoren wieder verstärkt empfohlen wird, die einer prinzipienbasierten deduktiven Denkform generell eher skeptisch gegenüberstehen,[1] dürfte es sich lohnen, diesen viel begangenen Pfad ethischer Theoriebildung noch einmal zu betreten, um zu sehen, wohin die Auseinandersetzung mit einer dem konkreten Leben abgeschauten Konfliktsituation tatsächlich führt.

Der Verdacht liegt nahe, dass der behauptete Antagonismus von Kasuistik und Prinzipienethik jenen modischen Gegenüberstellungen etwa von Normen- und Tugendethik oder von aristotelischer und kantischer Moralphilosophie gleicht, die seit geraumer Zeit die akademische Diskussion beeinflussen, einer kritischen Überprüfung aber in aller Regel kaum standzuhalten vermögen. Da sich ein Denken in derart fragwürdigen, weil vordergründigen Alternativen auch unweigerlich negativ auf die Gewissenslehre auswirken muss, scheint es mir erforderlich, hier noch einmal grundsätzlicher anzusetzen und die gerade in konkreten Gewissenskonflik-

* Vortrag, gehalten anlässlich der Akademie zu Ehren des hl. Thomas von Aquin am 4. Februar 2007 in der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten.

[1] Vgl. *A. R. Jonsen/S. Toulmin*, The Abuse of Casuistry, Berkeley 1988; *G. Neitzke*, Was ist der Fall? Argumente für eine Zuspitzung der Kasuistischen Methode, in: *M. Düwell/J. N. Neumann* (Hgg.), Wie viel Ethik verträgt die Medizin?, Paderborn 2005, 211–224; kritisch zu dieser extremen Variante der Kasuistik vgl. *A. R. Jonsen*, Casuistical Reasoning in Medical Ethics, in: *Düwell/Neumann* (Hgg.), 147–164.

ten virulent werdende Frage nach den epistemischen Voraussetzungen einer reifen Urteilsbildung in den Mittelpunkt zu stellen.

Dies dürfte im Übrigen umso notwendiger sein, als auch das kirchliche Lehramt selbst etwa in den einschlägigen Ausführungen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Gaudium et Spes" Nr. 16 zwei ganz verschiedene Gewissenskonzeptionen vertreten hat, die nur schwer miteinander zum Ausgleich zu bringen sind: Ein traditioneller gesetzestheoretischer Ansatz und eine eher personalistische Sichtweise stehen hier im Grunde unvermittelt nebeneinander. Der damit provozierte Interpretationsstreit hat die nachkonziliare moraltheologische Diskussion denn auch nachhaltig beeinflusst, ohne dass bislang eine wirklich überzeugende Lösung der damit verbundenen Schwierigkeiten erreicht worden wäre.[2]

Es gibt also eine ganze Reihe von Gründen, die dafür sprechen, einmal ausdrücklich nach den erkenntnistheoretischen Implikationen einer überzeugenden Gewissenslehre zu fragen, auch wenn dies in dem Bewusstsein geschieht, dass mit einer solchen epistemologischen Zuspitzung der Thematik nur ein bestimmter Einzelaspekt des Gewissensphänomens getroffen ist, der durch weitergehende anthropologische Reflexionen zu ergänzen wäre.[3]

Als Ausgangspunkt meiner Überlegungen wähle ich eine zwar fiktive, aber dennoch ausgesprochen lebensnahe Problemkonstellation aus einer Kurzgeschichte des 1989 verstorbenen italienischen Schriftstellers Leonardo Sciascia, die den moraltheologisch vielversprechenden Titel „Un caso di coscienza" (Eine Gewissensfrage) trägt. Sciascia erzählt darin vom Leserbrief einer geheimnisvollen Unbekannten an die Redaktion einer vorwiegend von Frauen gelesenen Wochenzeitschrift, der unter der Rubrik „Das Gewissen, die Seele. Padre Lucchesini antwortet" veröffentlicht wird und damit eine Reihe ebenso dramatischer wie amüsanter Reaktionen in den Herzen und Gehirnen verschiedener sizilianischer Ehemänner auslöst. Dieser „sehr delikate und schwierige Fall" liest sich aus der Sicht der Betroffenen wie folgt:

> Vor einigen Jahren, in einem schwachen Augenblick, habe ich meinen Mann mit einem Verwandten von mir betrogen, der in unserem Haus verkehrte, und in den ich schon als junges Mädchen ein wenig verliebt war. Unsere Beziehung dauerte ungefähr sechs Monate. Während dieser Zeit liebte ich jedoch auch weiter meinen Mann, und ich liebe ihn jetzt mehr als zuvor. Die kleine Schwärmerei für diesen Verwandten ist völlig vorbei, ich leide aber dennoch darunter, einen so guten, anständigen und treuen Mann, der mich so sehr liebt, hintergangen zu haben. Es gibt Augenblicke, in denen ich den Drang verspüre, ihm alles zu gestehen, doch die Angst, ihn zu verlieren, hält mich davon ab. Ich bin sehr religiös, deshalb habe ich schon mehrmals mein schlechtes Gewissen Priestern gebeichtet. Alle, außer einem (aber der war vom Festland) sag-

[2] Vgl. *E. Schockenhoff*, Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg im Breisgau 2003, 152–184; sowie *J. Kuzár*, Gespaltene Gewissenstheologie nach dem Konzil? Ein Vergleich zwischen deutschsprachigen und osteuropäischen Autoren, Berlin 2006.

[3] Vgl. dazu *J.-G. Blühdorn* (Hg.), Das Gewissen in der Diskussion (WdF 37), Darmstadt 1976; *H. D. Kittsteiner*, Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1991; sowie *G. Höver/L. Honnefelder* (Hgg.), Der Streit um das Gewissen, Paderborn 1993.

ten, dass, wenn meine Reue ehrlich war und die Liebe zu meinem Mann weiterhin besteht, ich schweigen müsse. Doch ich leide weiter. Welchen Rat können Sie, Vater, mir geben?[4]

Bevor wir uns der Antwort von Pater Lucchesini auf diesen Leserbrief zuwenden, wollen wir einige moraltheologische Zwischenüberlegungen anstellen, die eher grundsätzlicher Natur sind und vor allem die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der Gewissenslehre betreffen.

Auf den ersten Blick erscheint der hier geschilderte Fall nämlich aus mindestens zwei Gründen wenig repräsentativ für den modernen Umgang mit dem Gewissensbegriff: Erstens haben die meisten Zeitgenossen, die sich gegenwärtig auf ihr Gewissen berufen, dabei nicht das „schlechte", sie persönlich anklagende Gewissen im Blick. Sie rekurrieren vielmehr gezielt auf die Kategorie des eigenen „guten Gewissens", um die Unangreifbarkeit ihrer Position zu untermauern und kritische Rückfragen Dritter an ihr Verhalten abzuweisen. Zweitens dient der Hinweis auf die existentielle Dimension einer Gewissensentscheidung mittlerweile immer öfter dazu, die Frage nach der Richtigkeit oder Falschheit einer bestimmten Handlungsweise grundsätzlich zu unterlaufen. Während unsere Leserbriefschreiberin noch fraglos voraussetzt, dass es eine moralisch objektiv richtige und daher auch für sie selbst verbindliche Lösung ihrer Konfliktsituation gibt, haben viele Zeitgenossen den Glauben an die universale Geltung sittlicher Weisungen längst verloren. Die Suche nach der einen, für alle gültigen, weil vernünftig begründbaren Entscheidung wird hier immer öfter zugunsten des Bemühens verabschiedet, den je eigenen subjektiven Standpunkt nur in der größtmöglichen Authentizität zu artikulieren und damit zugleich gegen jede Form der kritischen Infragestellung zu immunisieren.

Ungeachtet dieser scheinbar unzeitgemäßen Haltung unserer Protagonistin gibt es aber auch ein wichtiges Element, das den hier illustrierten Umgang mit dem Gewissensbegriff mit der Einstellung vieler Zeitgenossen verbindet. Diese Gemeinsamkeit besteht in der unausgesprochenen Annahme, dass es sich bei einer „Gewissensentscheidung" um ein außergewöhnliches, höchst seltenes moralisches Phänomen handelt, das nur in besonderen Extremsituationen auftaucht und folglich auch strikt von den alltäglichen Bedingungen unseres Handelns und Entscheidens abzugrenzen ist. Genau diese Vorstellung scheint mir aber in mehrfacher Hinsicht höchst problematisch:

Zum einen neigt sie – gewollt oder ungewollt – dazu, eine Barriere zwischen der Instanz des Gewissens und derjenigen der praktischen Vernunft (zumal in Gestalt der aristotelischen „Phronesis" oder der kantischen „Urteilskraft") zu errichten, die die strukturelle Entsprechung zwischen einer Gewissensentscheidung und einem situationsbezogenen prudentiellen Ver-

[4] *L. Sciascia*, Un caso di coscienza – Eine Gewissensfrage, in: Lasciami pensare un po'. Racconti italiani. Lass mich mal nachdenken. Italienische Erzählungen. Auswahl und Übersetzung von *Ina-Maria Martens* und *Emma Vitale-Stein*, München 2003 (2. Auflage), 91–93.

nunfturteil, das bekanntlich allen unseren Handlungen vorausgeht, verdeckt.[5]

Zum anderen führt eine solche Sichtweise letztlich dazu, für die Entscheidungen des Gewissens einen besonderen Erkenntnismodus zu postulieren, der stark intuitionistische Züge trägt und wegen seiner Isolierung von den übrigen Operationen der Vernunft eine Reihe schwerwiegender Probleme nach sich zieht. Im Folgenden werde ich mich darauf beschränken, einige Überlegungen zum zuletzt genannten Problem, also zur Rolle von Intuitionen innerhalb der moralischen Urteilsbildung, anzustellen. Dazu werde ich die These vertreten, dass der Rückgriff auf Intuitionen für eine gehaltvolle Moraltheorie zwar letztlich unumgänglich ist, dass er zur Vermeidung fragwürdiger Begründungsabbrüche aber in ein umfassenderes kohärenztheoretisches Erkenntnismodell eingebettet werden sollte.

1. Zur Bedeutung von Intuitionen für die Gewissenslehre

Bevor wir uns etwas näher mit der speziellen Rolle von Intuitionen innerhalb der Gewissenslehre beschäftigen, sei mit wenigen Strichen jene weit grundsätzlichere Problematik skizziert, die der Rückgriff auf intuitionistische Elemente für die Ethik insgesamt darstellt. Obwohl vermutlich kein ethischer Ansatz gänzlich auf intuitive Annahmen verzichten kann, bestehen doch je nach Eigenart der verschiedenen Theoriemodelle erhebliche Unterschiede etwa hinsichtlich des Umfangs des jeweils vertretenen Intuitionismus: Während zum Beispiel rein formal-prozedurale Ethikmodelle infolge ihres grundsätzlichen Bemühens um möglichst schwache Voraussetzungen idealtypischerweise einen eher sparsamen Gebrauch von Intuitionen machen, neigen anspruchsvollere inhaltliche Moralkonzeptionen naturgemäß zu einem stärkeren Rückgriff auf intuitive Prämissen.

Dabei kann die genaue Funktion eines intuitionistischen Argumentes allerdings durchaus variieren. So können Intuitionen zum Beispiel dazu dienen, die Selbständigkeit der Ethik als distinkte Einzelwissenschaft zu sichern. Es kann aber ebenso gut auch das Ziel eines intuitiven Argumentes sein, eine bestimmte – etwa naturalistische oder dezidiert antinaturalistische – Stellungnahme zum Problem des so genannten moralischen Realismus abzugeben. Neben einer solchen eher ontologischen Ausrichtung ist aber auch eine primär erkenntnistheoretische Zuspitzung intuitionistischer Überlegungen denkbar, die zum Beispiel auf eine bestimmte Version eines epistemischen *foundationalism* abzielt.[6]

---

[5] Vgl. dazu *M. Mager*, Gewissen und Klugheit. Das Verhältnis des Gewissensaktes zu den Akten der Klugheit in der Handlungstheorie bei Thomas von Aquin, Münster 1999.

[6] Vgl. *J. B. Schneewind*, Moral Philosophy from Montaigne to Kant, Cambridge 1990; sowie *R. Audi*, Intuitionism, pluralism, and the foundations of ethics, in: *W. Sinnott-Armstrong/M. Timmons* (eds.), Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology, Oxford 1996, 101–136.

Nicht allein hinsichtlich der funktionalen Ausrichtung auch bezüglich des inhaltlichen Bezugspunktes der jeweils postulierten moralischen Intuitionen scheint seit jeher eine erstaunliche Variabilität innerhalb der ethischen Theoriebildung zu bestehen: Während manche Autoren für die Gegenüberstellung von „Richtigkeit" und „Falschheit" eine intuitive Plausibilität reklamieren,[7] beziehen sich andere Denker in diesem Sinne auf die semantische Differenz von „gut" und „böse"[8] oder auf die spezifischen Gründe, die für die Bewertung beziehungsweise Ausführung ganz bestimmter Handlungstypen beziehungsweise Einzelhandlungen (wie zum Beispiel Folter oder Sklaverei) ausschlaggebend sein sollen.[9]

Natürlich spielen alle diese grundsätzlichen Fragen auch im Rahmen einer intuitionistisch gefärbten Gewissenslehre eine Rolle. Allerdings scheint es hier darüber hinaus noch eine Reihe von zusätzlichen Spezialproblemen zu geben, die aus der spezifischen Eigenart des jeweils vertretenen intuitionistischen Argumentes im Gesamtgefüge der Theorie resultieren. Grob schematisierend kann man in diesem Zusammenhang einen abstrakten Prinzipienintuitionismus von einem konkreten Situationsintuitionismus unterscheiden. Während prinzipienintuitionistische Ansätze davon ausgehen, dass nur allgemeinste oberste Grundsätze einen intuitiven Status beanspruchen können, konkrete situationsbezogene Moralurteile aber auf einem diskursiven Wege zu gewinnen sind, vertreten situationsintuitionistische Theoriemodelle die genau entgegengesetzte Überzeugung, dass nämlich nur bestimmte Einzelurteile über eine intuitive Plausibilität verfügen, wohingegen die Einsicht in abstrakte Prinzipien das Resultat eines aufwendigen induktiven Erkenntnisprozesses darstellt. Die Stärken und Schwächen beider Modelle verhalten sich naturgemäß komplementär zueinander: So besteht der Vorteil eines Prinzipienintuitionismus vor allem darin, der Fehlbarkeit der menschlichen Vernunft auf der Ebene der konkreten Einzelurteile einen breiten Raum zugestehen zu können, ohne damit bereits die prinzipielle Objektivität der moralischen Urteilsbildung insgesamt zu gefährden. Umgekehrt kann der Situationsintuitionismus zu Recht darauf hinweisen, dass Menschen ungeachtet tiefsitzender Meinungsunterschiede auf der Prinzipienebene in konkreten situationsbezogenen Einzelurteilen oftmals eine erstaunliche Übereinstimmung zeigen. Ideal wäre natürlich ein Theorieansatz, der die Stärken beider Konzeptionen unter Vermeidung ihrer jeweiligen Schwächen miteinander verbindet.

Thomas von Aquin dürfte das historische Verdienst zukommen, mit seiner Gewissenslehre für die Entwicklung eines solchen integrativen Modells Pionierarbeit geleistet zu haben. Unter dem prägenden Einfluss insbeson-

[7] Vgl. *H. A. Prichard*, Moral Obligation, Oxford 1949.

[8] Vgl. z. B. *G. E. Moore*, Principia Ethica, Cambridge 1903, chap. 5 und chap. 6.

[9] Vgl. z. B. *W. D. Ross*, The Right and the Good, Oxford 1930, chap. 2; sowie *ders.*, The Foundation of Ethics, Oxford 1939, 79ff. sowie chap. 8.

dere der aristotelischen Ethik hat sich Thomas bekanntlich darum bemüht, eine umfassende Theorie praktischer Vernunft auszuarbeiten, die den verschiedenen Einzelschritten unseren auf die konkrete Praxis gerichteten Raisonnements gerecht wird. Da im Gewissensurteil seines Erachtens grundsätzliche Erwägungen ebenso eine Rolle spielen wie kontingente situationsspezifische Elemente, ist es nicht weiter verwunderlich, dass er nicht nur einen, sondern gleich zwei einander ergänzende Gewissensbegriffe kennt, zwischen denen offensichtlich so etwas wie eine Arbeitsteilung besteht: Die *synderesis* als das so genannte „Urgewissen" ist dabei für die Einsicht in die allgemeinsten Grundsätze der praktischen Urteilsbildung verantwortlich, während der *conscientia* die Aufgabe zufällt, diese Prinzipienerkenntnis mit den Erfordernissen einer konkreten Handlungssituation zu vermitteln und die jeweils hier und jetzt allein richtige Entscheidung zu treffen.[10]

Obwohl die Grundkoordinaten der thomanischen Gewissenslehre m. E. bis heute wenig von ihrer Aktualität verloren haben und gegenüber der augustinischen *vox dei*-Konzeption bereits einen erheblichen Fortschritt darstellen, dürften sich auch die Ausführungen des Aquinaten noch in wenigstens dreifacher Hinsicht als ergänzungsbedürftig erweisen: Erstens ist kaum zu übersehen, dass der genaue Sinngehalt bestimmter von ihm in Anschlag gebrachter allgemeiner Grundsätze der praktischen Vernunft zumindest umstritten ist und daher der näheren Auslegung bedarf. Der endlose Interpretationsstreit um das Erstprinzip der *ratio practica – bonum est faciendum et malum vitandum*[11] – legt davon ebenso beredt Zeugnis ab wie die Dauerkontroverse um die angemessene Verhältnisbestimmung von Vernunft und Neigung, die für manchen Thomasexegeten sogar den Rang der eigentlichen Kardinalfrage innerhalb der thomanischen Ethik einnimmt.[12]

Zweitens stellt sich auch für die Gewissenslehre des Aquinaten – wie für jede andere mit einer Vielzahl von Prinzipien operierende ethische Konzeption auch – die Aufgabe, das so genannte Vorrangproblem zu lösen, also die logischen Beziehungen zwischen den einzelnen Grundsätzen genau zu bestimmen, um klare Richtlinien für die im Einzelfall anstehenden Abwägungsprozesse zu gewinnen. Hierzu finden sich bei Thomas selbst aber bestenfalls erste Ansätze, die noch der näheren Ausführung und Erweiterung bedürfen.

Am schwersten dürfte jedoch ein drittes Problem wiegen, das in einer gewissen Statik und Ungeschichtlichkeit des thomanischen Vernunftverständnisses selbst besteht. Zwar weist Thomas zur Abwehr eines übertriebenen ethischen Infallibilismus zu Recht darauf hin, dass die Irrtumsanfälligkeit

[10] Vgl. *Thomas von Aquin*, De veritate 16,2; vgl. hierzu auch *Schockenhoff*, 104–108.

[11] Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. I II 94,2.

[12] Vgl. dazu meine Überlegungen in: *F.-J. Bormann*, Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin, Stuttgart 1999, 208–236.

der *ratio practica* mit fortschreitendem Konkretionsgrad ihrer jeweiligen Urteile wächst,[13] doch scheint er wenig geneigt, eine ähnliche Fehlbarkeit beziehungsweise Korrekturbedürftigkeit der Vernunft auch auf der Prinzipienebene zuzugestehen. Hier operiert Thomas dagegen mit ausgesprochen starken intuitionistischen Annahmen, die selbst eine wohlwollende Deutung seiner Position vor eine große Herausforderung stellen. So ist denn auch immer wieder zu beobachten, dass sich gerade dem thomanischen Grundansatz wohlgesonnene Interpreten dazu verleiten lassen, die historische Bedingtheit mancher seiner Überlegungen auszublenden und den Aquinaten zum Exponenten einer zeitlos gültigen Moralphilosophie zu stilisieren, die sich bruchlos ins Heute übersetzen lässt, während die Kritiker eines solchen Vorgehens umgekehrt dazu neigen, die Zeitgebundenheit mancher thomanischer Einzelaussagen in einen Beweis dafür ummünzen, dass der Gedanke eines moralischen Universalismus wegen seiner vermeintlichen Starre und Ideologieanfälligkeit grundsätzlich aufzugeben ist. Gegenüber solchen Extrempositionen wäre jedoch m. E. zu fragen, ob es nicht eine dynamischere und möglicherweise auch komplexere Sichtweise praktischer Erkenntnis gibt, die die offensichtlichen Schwachpunkte der thomanischen Ethik überwindet, ohne ihre unleugbaren Stärken leichtfertig zu verspielen.

2. Ansätze zu einer kohärenztheoretischen Interpretation moralischer Intuitionen

Ein reflektierter zeitgemäßer Umgang mit dem Hinweis auf die intuitive Plausibilität eines ethischen Urteils beziehungsweise Argumentes ist an wenigstens zwei Voraussetzungen gebunden: erstens an das Eingeständnis seiner Unvermeidlichkeit und zweitens an das Bewusstsein um seine Gefährlichkeit. Beide Voraussetzungen sehe ich im Werk zweier Denker erfüllt, die auf den ersten Blick verschiedener kaum sein könnten und die dennoch bei näherer Betrachtung gerade im Blick auf die uns hier interessierende Problematik viele Gemeinsamkeiten aufweisen: Diese beiden Denker sind Ludwig Wittgenstein und John Rawls. Werfen wir zunächst einen kurzen Blick auf die einschlägigen Überlegungen Wittgensteins.

2.1 Ludwig Wittgensteins pragmatische Erkenntnisfundierung

In den letzten eineinhalb Jahren vor seinem Tod am 29. April 1951 hat sich L. Wittgenstein nicht zuletzt unter dem Eindruck zweier Aufsätze G. E. Moores[14] in einer Reihe locker zusammenhängender Bemerkungen,

[13] Vgl. S.th. I II 94,4.

[14] Vgl. *G. E. Moore*, Proof of an External World, in: Proceedings of the British Academy 25 (1939), 273–300 (reprinted in: Selected Writings, London 1993, 106–133); sowie *ders.*, A Defence of Common Sense, in: *J. H. Muirhead* (ed.), Contemporary British Philosophy, London 1921, 193–223 (reprinted in: Philosophical Papers, New York 1959, 147–170).

die später unter dem Titel „Über Gewißheit“ [15] publiziert wurden, mit dem Problem des Skeptizismus auseinandergesetzt. Wittgenstein geht in diesen Aufzeichnungen nicht nur den speziellen Voraussetzungen nach, an die auch ein sinnvoller Akt des Zweifelns selbst noch einmal gebunden ist, sondern er fragt weit grundsätzlicher nach der Verwobenheit der verschiedenen Sprachspiele des Wissens, Begründens und Bezweifelns mit einem bestimmten Handlungszusammenhang, der als „Lebensform“ den praktischen Hintergrund für das rechte Verständnis unserer sprachlichen Äußerungen bildet. Diese pragmatische Fundierung unserer Erkenntnisansprüche und Begründungsbemühungen hat nun aber auch einschneidende Konsequenzen für das Verständnis dessen, was traditionell als „Intuition“ beziehungsweise „Evidenz“ bezeichnet wird. So stellt Wittgenstein fest:

> Die Begründung aber, die Rechtfertigung der Evidenz kommt zu einem Ende; – das Ende aber ist nicht, daß uns gewisse Sätze unmittelbar als wahr einleuchten, also eine Art *Sehen* unsrerseits, sondern unser *Handeln*, welches am Grunde des Sprachspiels liegt. [16]
>
> Sichere Evidenz ist die, die wir als unbedingt sicher *annehmen*, nach der wir mit Sicherheit ohne Zweifel *handeln*.
>
> Was wir „Irrtum“ nennen, spielt eine ganz bestimmte Rolle in unsern Sprachspielen, und was wir als sichere Evidenz betrachten, auch. [17]

Wittgenstein lehnt also eine intellektualistische Konzeption von Wissen und Erkenntnis ab, die sich nicht erst seit den Tagen Descartes' gern in das Gewand einer optischen Metaphorik kleidet und das „intuitive Erkennen“ vom „alltäglichen Handeln“ und „sozialen Leben“ der Menschen isoliert. [18] Eine zweite notwendige Korrektur besteht in der Kritik eines überzogenen Infallibilismus, der traditionell meist mit einem Rückgriff auf intuitive Akte verbunden ist. Hören wir dazu noch einmal Wittgenstein:

> Die Äußerung „ich weiß …“ kann nur in Verbindung mit der übrigen Evidenz des „Wissens“ ihre Bedeutung haben. [19]

---

[15] *L. Wittgenstein*, Über Gewissheit [im Folgenden: ÜG], herausgegeben von *G. E. M. Anscombe* und *G. H. von Wright*, Frankfurt am Main 1984.

[16] ÜG, Nr. 204.

[17] ÜG, Nr. 196.

[18] In diesem Sinne stellt Wittgenstein fest: „Ich weiß“ hat eine primitive Bedeutung, ähnlich und verwandt der von „Ich sehe“. („Wissen“, „videre“.) Und „Ich wußte, daß er im Zimmer war, aber er war nicht im Zimmer“ ist ähnlich wie „Ich sah ihn im Zimmer, aber er war nicht da“. „Ich weiß“ soll eine Beziehung ausdrücken, nicht zwischen mir und einem Satzsinn (wie „Ich glaube“), sondern zwischen mir und einer Tatsache. So daß die *Tatsache* in mein Bewußtsein aufgenommen wird. (Hier ist auch der Grund, warum man sagen will, man *wisse* eigentlich nicht, was in der Außenwelt, sondern nur, was im Reich der so genannten Sinnesdaten geschieht.) Ein Bild des Wissens wäre dann das Wahrnehmen eines äußeren Vorgangs durch Sehstrahlen, die ihn, wie er ist, ins Auge und Bewußtsein projizieren. Nur ist sofort die Frage, ob man denn dieser Projektion auch sicher sein könne. Und dieses Bild zeigt zwar die *Vorstellung*, die wir uns vom Wissen machen, aber nicht eigentlich, was ihr zugrunde liegt“ (ÜG, Nr. 90).

[19] ÜG, Nr. 432.

> Es wäre gänzlich *irreführend* zu sagen: ich glaube, ich heiße L. W. Und es ist auch richtig: ich kann mich darin nicht *irren*. Aber das heißt nicht, ich sei darin unfehlbar.[20]

> Ich habe ein Recht zu sagen „ich kann mich hier nicht irren", auch wenn ich im Irrtum bin.[21]

Wittgenstein kämpft also an zwei Fronten: Zum einen möchte er die Einbettung unserer Sprechakte in einen komplexen, gesellschaftlich vermittelten Handlungs- und Lebenszusammenhang zu Bewusstsein bringen. Zum anderen wendet er sich gegen eine Verhexung unseres Verstandes durch den Wissensbegriff[22], die darin besteht zu glauben, dass die elementaren Grundlagen unserer Erkenntnisse etwas ein für allemal Feststehendes und damit der Veränderlichkeit Entzogenes wären. Wie so oft gebraucht er hierfür einen überaus anschaulichen Vergleich:

> Man könnte sich vorstellen, daß gewisse Sätze von der Form der Erfahrungssätze erstarrt wären und als Leitung für die nicht erstarrten, flüssigen Erfahrungssätze funktionierten; und daß sich dies Verhältnis mit der Zeit änderte, indem flüssige Sätze erstarrten und feste flüssig würden.[23]

> Die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung der beiden nicht gibt.[24]

Das Bild eines sich nur langsam verschiebenden Flussbettes, das den Lauf der Wassermassen kanalisiert, führt uns nicht nur eindrucksvoll die Unverzichtbarkeit bestimmter für unser Weltbild grundlegender intuitiver Annahmen vor Augen. Es verdeutlicht auch, dass selbst dasjenige, was uns aus der Nahperspektive völlig unveränderlich erscheint, in der große Zeiträume überblickenden Rückschau als selbst dem Wandel unterworfen durchschaut werden kann. Diese Einsicht in die nur relative Stabilität unserer Intuitionen beeinträchtigt jedoch deren Funktion in keiner Weise, sondern stellt lediglich einmal mehr unter Beweis, dass wir als menschliche Wesen eben auch nur über eine menschliche Vernunft verfügen, der es verwehrt ist, sich auf einen absolut unveränderlichen Gottesstandpunkt i. S. eines *god's eye view* zu stellen.

2.2 John Rawls' Idee eines ‚Überlegungsgleichgewichts'

Was Ludwig Wittgenstein eher indirekt in einigen kryptischen Bemerkungen andeutet, das nimmt in den Arbeiten des am 24. November 2002 verstorbenen amerikanischen Ethikers John Rawls einen breiten Raum ein. Rawls war sich von Anfang an im Klaren darüber, dass die Ausarbeitung einer inhaltlichen Gerechtigkeitstheorie vom Zuschnitt seiner eigenen über-

[20] ÜG, Nr. 425.
[21] ÜG, Nr. 663.
[22] Vgl. ÜG, Nr. 435.
[23] ÜG, Nr. 96.
[24] ÜG, Nr. 97.

aus ambitionierten Fairnesskonzeption im ethikfeindlichen, szientistischen Klima der 50er- und 60er-Jahre nur dann würde Erfolg haben können, wenn es ihm gelänge, auch in methodischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht überaus reflektiert vorzugehen. So überrascht es denn auch nicht, dass er sich bereits in seiner ersten Veröffentlichung aus dem Jahre 1951, einem Aufsatz mit dem programmatischen Titel „Outline of a Decision Procedure for Ethics“ [25], eingehend mit der Rolle von Intuitionen innerhalb einer Begründungstheorie beschäftigt hat.

Rawls versucht in diesem Text, die Grundzüge eines Verfahrens zu skizzieren, mit dessen Hilfe sich moralische Konflikte rational, das heißt auf der Basis allgemein akzeptierter Grundsätze eindeutig lösen lassen. Da sich die streitenden Parteien in Konfliktsituationen üblicherweise auf unterschiedliche Beurteilungsmaßstäbe berufen, ist es erforderlich, sowohl die jeweils verwendeten Entscheidungsregeln auf ihre tatsächliche Überzeugungskraft hin zu überprüfen als auch eine eindeutige Rangordnung der einander widerstreitenden Interessen festzulegen. Beide Aufgaben scheinen in dem Maße lösbar, wie es gelingt, allgemein akzeptierte übergeordnete Moralprinzipien zu identifizieren, die als Grundlage der anzustrebenden Konfliktlösung dienen können. Wie aber soll es möglich sein, solche Prinzipien zu gewinnen? Grundsätzlich sind für Rawls hier zwei unterschiedliche Strategien denkbar:

Nach der ersten, in der traditionellen Ethik vorherrschenden Auffassung können richtige moralische Entscheidungen einfach aus intuitiv erkennbaren synthetisch-apriorischen Aussagen abgeleitet werden. Dieser rein deduktive Ansatz führt Rawls zufolge jedoch insofern in die Irre, als er mit viel zu starken epistemologischen Voraussetzungen in Gestalt eines im Grunde naiven und daher extrem ideologieanfälligen Begriffs der Intuition arbeitet. Im Gegensatz zu diesem ausgesprochen kurzschlüssigen und letztlich statischen Verständnis moralischer Objektivität zeichnet sich Rawls' eigener Ansatz zur Prinzipiengewinnung durch einen ungleich höheren Komplexitätsgrad und eine eigentümliche Dynamik aus. Da es s. E. unmöglich ist, „im voraus zu wissen, wie diese vernünftigen Prinzipien zu finden und zu formulieren sind“ [26] und auch keine simplen „mechanischen Entdeckungsmethoden“ [27] für sie existieren, kann ihre Auffindung erst am Ende eines mehrstufigen Reflexionsprozesses stehen, der mit der Identifikation so genannter „wohldurchdachter moralischer Urteile kompetenter Moralbeurteiler“ beginnt und unter Heranziehung bestimmter allgemeiner Rationalitätskriterien (wie zum Beispiel umfassende Erklärungskraft, Akzeptanz, Konfliktlösungspotential, Selbstbehauptungs- und Durchsetzungskraft)

[25] *J. Rawls*, Outline of a Decision Procedure for Ethics, in: PhRev 60 (1951), 177–197 (gekürzte deutsche Übersetzung. In: *Birnbacher/Hoerster* [Hgg.], 124–138).
[26] *Rawls*, Outline, 178.
[27] Ebd.

schließlich zu „anwendungsfähigen" und „umfassenden" Grundsätzen führt. Obwohl Rawls die näheren Details des von ihm geforderten explikativen Verfahrens zur Prinzipiengewinnung in diesem frühen Text noch nicht im Einzelnen erläutert, wird doch bereits soviel deutlich, dass er den Rückgriff auf intuitive Annahmen zwar letztlich für notwendig erachtet, dass diese Intuitionen aber nicht einfach als solche das letzte Wort zur Konfliktlösung darstellen, sondern ihrerseits noch einmal einer kritischen Reflexion unterzogen werden müssen.

Ein Blick in seine genau zwei Jahrzehnte später veröffentlichte monumentale „Theorie der Gerechtigkeit"[28] genügt, um festzustellen, dass Rawls den Grundlinien seiner früheren Überlegungen im Wesentlichen treu geblieben ist. Trotz der Anreicherung seines Methodenrepertoires durch ein stark in den Vordergrund gerücktes kontraktualistisches Element bekennt er sich weiterhin zu einem eindeutig kohärenztheoretischen Begründungsansatz. Ausdrücklich stellt er in diesem Sinne fest, dass „die Rechtfertigung eine Sache der gegenseitigen Stützung vieler Erwägungen, des Zusammenstimmens zu einer einheitlichen Auffassung"[29] ist. Auch an seiner ablehnenden Haltung gegenüber einem naiv intuitionistischen so genannten „cartesischen Denkweg" hat sich nichts geändert[30]. Statt einem einzelnen Segment des mehrstufigen Begründungsganges die alleinige Beweislast aufzubürden, sollen die Gewichte gleichmäßiger verteilt und die wechselseitigen Abhängigkeiten der verschiedenen Theorieelemente deutlicher herausgearbeitet werden, um die Stabilität der Beweisführung insgesamt zu erhöhen. Genau darauf will auch der von Rawls mittlerweile zur Bestimmung des angestrebten epistemischen Idealzustandes verwendete Begriff eines „Überlegungsgleichgewichts" *(reflective equilibrium)* aufmerksam machen. Demnach durchläuft die menschliche Vernunft in ihren Erkenntnis- und Begründungsanstrengungen eine Art Spiralbewegung, die prinzipiell unabschließbar und durch einen Rückkopplungseffekt zwischen den einzelnen Elementen gekennzeichnet ist. Ausgehend von bestimmten moralischen Einzelurteilen, die uns fraglos richtig erscheinen, werden in einem mehrstufigen Prozess schließlich abstrakte Prinzipien gewonnen, die sich wiederum in der Lösung konkreter Konflikte zu bewähren haben. Dabei ist eine wechselseitige Korrektur von Einzelurteilen und Prinzipien ausdrücklich vorgesehen. Weder die als Ausgangspunkt dienenden „wohlerwogenen Urteile kompetenter Moralbeurteiler" noch die *per explicationem* gewonnenen „Prinzipien" gelten Rawls als schlechthin unfehlbar, sondern haben immer wieder neu ihre Plausibilität unter Beweis zu stellen und sind gegebenenfalls zu ergänzen, zu modifizieren oder sogar gänzlich zu revidieren.[31] So bietet

[28] *J. Rawls*, A Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971; deutsch: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main 1995 (5. Auflage).

[29] *Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit, 628.

[30] Vgl. ebd. 627.

[31] Der späte Rawls hat die Unabschließbarkeit dieses Prozesses im Zuge seiner Wende zum

das Rawlssche „Überlegungsgleichgewicht" ein gutes Beispiel dafür, wie sich eine substantielle Moraltheorie der intuitiven Überzeugungskraft bestimmter Annahmen sowohl im Bereich der Einzelurteile wie auch auf der Ebene allgemeiner Prinzipien versichern kann, ohne sich dadurch sogleich des Verdachtes eines ideologischen Begründungsabbruchs oder einer Verharmlosung der menschlichen Irrtumsanfälligkeit auszusetzen. Zur Vermeidung möglicher Missverständnisse sei allerdings ausdrücklich betont, dass mit einer solchen Einschätzung noch keinerlei Urteil über die inhaltliche Plausibilität der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie verbunden ist. Wie ich an anderer Stelle zu zeigen versucht habe[32], ist Rawls selbst seinen zu Recht erhobenen methodischen Forderungen an mehreren neuralgischen Punkten seiner eigenen Theorie untreu geworden. Diese Inkonsequenzen zeigen einmal mehr, wie schwierig es ist, den eigenen Intuitionen gegenüber jene kritische Distanz zu wahren, die aufzubringen uns immer dann keine Mühe bereitet, wenn wir es mit den „unreflektierten Vorurteilen" unserer Gegner zu tun haben.

3. Ertrag

Damit scheint sich als Ergebnis unseres Denkweges eine wenigstens dreifache Einsicht nahezulegen: Erstens dürfte es grundsätzlich verfehlt sein, einen prinzipienbasierten und einen kasuistischen Ansatz in der Ethik gegeneinander auszuspielen. Statt eines Gegensatzes handelt es sich eher um komplementäre Theoriemodelle, die jeweils unterschiedliche Aspekte praktischer Rationalität in den Vordergrund rücken und sich somit wechselseitig ergänzen.[33] Der Kasuist ist ebenso auf prinzipielle Erwägungen angewiesen, wie der Prinzipalist seinerseits verpflichtet ist, die Überzeugungskraft seiner abstrakten Grundsätze durch die Lösung konkreter Konfliktsituationen unter Beweis zu stellen.

Zweitens wurde deutlich, dass sowohl kasuistische als auch prinzipienorientierte Ethikansätze nicht nur, aber eben auch innerhalb der Gewissenslehre dazu neigen, auf intuitive Annahmen zurückzugreifen, was immer dann zu Problemen führt, wenn diese Intuitionen isoliert für sich betrachtet und ihrer Vernetzung mit anderen Theoriebausteinen beraubt werden.

„Politischen Liberalismus" noch einmal im Blick auf die so genannten *„Bürden der Vernunft"* unterstrichen; vgl. *J. Rawls*, Der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, in: *Ders.*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, herausgegeben von *W. Hinsch*, Frankfurt am Main 1997, 293–332; sowie *ders.*, Der Bereich des Politischen und der Gedanke eines übergreifenden Konsenses, 333–363.

[32] Vgl. *F.-J. Bormann*, Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation. John Rawls und die katholische Soziallehre, Freiburg im Breisgau 2006.

[33] Dies bestätigt auch *A. R. Jonsen*: „Failure to appreciate the weight of principles allows good casuistry to collapse into situationism: the ethical doctrine that circumstances alone determine the moral quality of decision and action. A proper philosophical consideration of the source, meaning and importance of principles of morality is a necessary prelude to Kasuistik" (Casuistical reasoning in medical ethics: paper, Wittenberg AEM conference, 2003, 11).

Drittens müssen wir uns dessen bewusst bleiben, dass die hier in den Vordergrund gerückte Idealvorstellung der Kohärenz nicht nur eine erkenntnistheoretische Dimension aufweist, sondern in einem wesentlich umfassenderen Sinne zu verstehen ist. Letztlich geht es um den Zustand der radikalen Einheit der Person, die neben der rein geistig-rationalen auch die gemüthaft-emotionale Dimension des Menschseins mit einschließen muss. Erst wenn Denken, Fühlen und Handeln in ein stimmiges Gleichgewicht gekommen sind, entstehen jene Stabilität und Verlässlichkeit, deren wir insbesondere bei der Bewältigung von Gewissensfragen dringend bedürfen.

Was folgt nun aber aus den hier angestellten Überlegungen zur Notwendigkeit einer kohärenztheoretischen Einbergung intuitiver Überzeugungen für die Lösung der eingangs geschilderten Konfliktsituation unserer Leserbriefschreiberin in Leonardo Sciascias Geschichte?

Es hat den Anschein, dass der hier beschriebene Gewissenskonflikt vor allem daher rührt, dass die betroffene Frau zwar einerseits von der Richtigkeit verschiedener moralischer Einzelgebote überzeugt ist, dass es ihr andererseits aber nicht gelingt, die aus diesen intuitiv bejahten moralischen Weisungen resultierenden Pflichten in eine überzeugende Rangordnung und damit in ein kohärentes Gesamtbild zu bringen. Die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit ihrem Ehemann gegenüber steht im Widerspruch zu dem ebenso berechtigten wie subjektiv verständlichen Wunsch, den Fortbestand ihrer Ehe zu sichern. Die eigene Schuld verlangt nach einem freimütigen Bekenntnis, das jedoch neue unabsehbare Folgen für die Fortsetzung der als zutiefst erfüllend erlebten ehelichen Gemeinschaft heraufbeschwören könnte. Die Verworrenheit der Situation zeigt sich zudem darin, dass es zwischen der Denk- und der Gefühlswelt der Betroffenen zu Spannungen kommt, die sich im Erlebnis einander widerstrebender Neigungen und Angstreaktionen manifestieren. Kurzum: Die verschiedenen Werte und Einzelnormen stehen für das Gewissen der Frau beziehungslos nebeneinander, ohne dass ein übergeordnetes Prinzip erkennbar wäre, anhand dessen sich die offenkundigen Rivalitäten und Widersprüche auflösen ließen.

Man darf gespannt sein, wie ein erfahrener Beichtvater und Seelenführer wie Pater Lucchesini mit dieser Situation umgeht. Werfen wir daher zum Schluss noch einen kurzen Blick auf seine – wie Sciascia uns wissen lässt – „mit Blut in den Augen geschriebene" Antwort auf den Leserbrief der Frau:

> Ein Augenblick der Schwäche? Ein Augenblick, der sechs Monate dauert? Wie können Sie sich selbst und Ihrer Schuld gegenüber so nachsichtig sein und eine Untreue, die sechs Monate gedauert hat, *sechs Monate,* für die Schwäche eines Augenblicks halten, eine Untreue zum Schaden eines Mannes, der, wie Sie selber sagen, gut, anständig, treu und liebevoll ist? … Aber wenn Ihre Reue ehrlich, Ihr schlechtes Gewissen sich immer noch regt und der Vorsatz fest ist, nie mehr in Sünde zu fallen … Sie haben für Ihre Schuld mit der Qual des schlechten Gewissens bezahlt und zahlen immer noch. Doch Sie können und dürfen nicht so weit gehen, einen so guten und ahnungslosen Mann, wie es der Ihre ist, einem Mann, der von echter Liebe begleitetes Vertrauen in Sie hat, einen Verrat beichten, dessen Kenntnis ein vielleicht nicht wiedergutzumachendes Leid in ihm verursachen würde. Theoretisch kann man den Drang des Ge-

wissens, den Verrat dem betroffenen Opfer zu beichten, nur loben, doch wenn die Person ahnungslos ist und die Enthüllung nichts als Schmerz und Unruhe bringen würde, ist Schweigen eine Pflicht. Schweigen und leiden. Es war also richtig, dass die Priester Ihnen empfohlen haben, Ihrem Mann den Betrug nicht zu offenbaren. Was denjenigen betrifft, der Ihnen das Gegenteil geraten hat, so bin ich der Meinung, dass der unvorsichtige Ratschlag seiner geringen Kenntnis des menschlichen Herzens zuzuschreiben ist, und nicht der Tatsache, dass er, wie Sie sagen, vom Festland ist. Beten Sie auf jeden Fall, beten Sie, auf dass das Schweigen für Sie ein größeres Opfer sei, als eine Beichte gegenüber dem Mann, den Sie betrogen haben.[34]

Leonardo Sciascia lässt diesen Ratschlag in seiner Geschichte wie folgt kommentieren:

Gute Antwort … wirklich gut! Empörung, Barmherzigkeit und gesunder Menschenverstand: alles dabei. Ein erstklassiger Mann, dieser Pater Lucchesini.[35]

Empörung, Barmherzigkeit und gesunder Menschenverstand – nicht nur „alles dabei", sondern alles in die richtige Ordnung gebracht. Denn auf diese kohärente Ordnung kommt es in einem reifen Gewissensurteil entscheidend an. Mag sein, dass Pater Lucchesini „nur" ein kluger und lebenserfahrener Beichtvater war. Als Moraltheologe hätte er bestimmt Sympathie für die Kohärenztheorie gehabt.

[34] *Sciascia*, 93–95.
[35] Ebd.

ThPh 82 (2007) 382–391

Jesus – der neue Mose

Zwölf Annäherungen an das Jesusbuch von Papst Benedikt XVI.[1]

Von Werner Löser S. J.

Selten hat ein Buch aus der Feder eines Theologen oder Bischofs oder gar eines Papstes eine so breite Aufmerksamkeit gefunden, wie es jetzt der Fall ist: „Jesus von Nazareth – 1. Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung" von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. wird von vielen Menschen in vielen Ländern der Erde gelesen. Es ist ein Buch, das sich dem aufgeschlossenen Nicht-Fachtheologen erschließt. Es wirft in klarer und einfacher Sprache ein neues Licht auf die Gestalt Jesu, der er in der Welt des Glaubens schon oft begegnet ist. Es ist gleichzeitig ein Buch, das ein wissenschaftlich durchdachter Beitrag zum exegetischen und dogmatischen und katechetischen Bemühen um die Gestalt des Nazareners sein soll. Es liegt nicht immer an der Oberfläche seines Textes, worin er im einzelnen bestehen könnte. Deswegen mag es von Wert sein, in einigen „Annäherungen" erkennbar werden zu lassen, wie sich Benedikts christologische Akzentsetzungen ins heutige theologische Gespräch einfügen.

I.

Joseph Ratzinger, seit seiner „Wahl auf den Bischofssitz zu Rom"[2] Papst Benedikt XVI., belegt durch dieses Buch, dass sein Amt sein Ich nicht aufgesogen und zum Verschwinden gebracht hat. Er übergibt uns als ein Bruder im Glauben ein Zeugnis „seines persönlichen Suchens"[3] und als ein Theologe, der seit mehr als einem halben Jahrhundert das weite Feld der dogmatischen Theologie bearbeitet hat, eine Frucht seines Nachdenkens. Er bittet die Leser um „einen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt"[4]. So sollten wir ernsthaft versuchen, dieses Buch einerseits als eine Gabe anzunehmen, die uns ein Bruder im Glauben anbietet, und andererseits als Frage an uns zu verstehen, wie wir selbst es mit der Auslegung der biblischen Texte halten. Diese Frage stellt uns vor letzte Entscheidungen. Darin liegt der Anspruch dieses Buches. Insofern Benedikt nicht nur eine Frage an uns stellt, sondern auch die Antwort entfaltet, die mitzuvollziehen, ja anzunehmen er uns einlädt, spitzt er die Situation der Entscheidung für seine Leser zu – nicht, weil er ihnen zu nahe rücken oder zur Last werden möchte; er mutet ihnen lediglich zu, sich der Tragweite der Fragen, die sie zumindest im Vollzug ihres Lebens ja immer auch schon beantworten, noch einmal bewusst zu werden. In diesem Sinne ist dieses Buch, so gefällig es sich in seiner klaren und schönen sprachlichen Gestaltung gibt, ein ernstes Buch, freilich ein solches ernstes Buch, das doch aus der Absicht stammt, den Christen, ja den Menschen überhaupt den Weg zum Glauben an einen guten Gott und zu einem entsprechenden Leben in dieser Welt zu bahnen.

Mit diesem Buch legt Benedikt nur den ersten Teil seiner biblischen Erwägungen zur Gestalt Jesu vor. Darum trägt es den Untertitel: „Von der Taufe bis zur Verklärung". Wir dürfen also noch einen zweiten Teil erwarten. Ohne Zweifel wird es da noch einmal um zentrale Gehalte des christlichen Jesusglaubens gehen, zum Beispiel um den Sinn des Kreuzestodes Jesu und die Botschaft von seiner Auferweckung.

---

[1] *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2007. – Sofern keine anderen Angaben gemacht werden, beziehen sich die nachfolgend angegebenen Seitenzahlen auf dieses Buch.

[2] 23.

[3] 22.

[4] Ebd.

Im vorliegenden ersten Teil folgen zehn Kapitel aufeinander, in denen verschiedene Ereignisse im Leben Jesu erwogen werden. Diesen Kapiteln sind eine Art Ouvertüre, in der die wichtigsten Motive der dann folgenden sowohl meditativen als auch reflexiven zehnsätzigen Symphonie vorweg angeschlagen werden, sowie eine Rechenschaft über methodologische Vorentscheidungen zur Art der in dem Buch geübten Bibelexegese vorgeschaltet.

II.

Benedikt legt sein Buch hinein in die aktuelle kirchliche Situation, ja in die gegenwärtige Weltsituation. Die Weltsituation, sofern sie zur Sprache gebracht wird, ist durch viel Ungewissheit und viel Ungerechtigkeit gekennzeichnet. In Unglücken aller Art wirkt sie sich auf das Leben der Menschen und ganzer Völker aus. Benedikt spricht sie bisweilen in deutlichen Formulierungen an. So äußert er sich einmal im Zusammenhang mit der Deutung des lukanischen Gleichnisses „vom barmherzigen Samariter" von den „wie ausgeraubt und geplündert daliegenden Völkern Afrikas", zu denen wir „den Zynismus einer Welt ohne Gott getragen haben". Aber auch „um uns herum finden wir den ausgeplünderten und zerschlagenen Menschen"[5]. Zu den Gründen, die zu dieser Weltsituation geführt haben, gehören die Verzerrungen im Bild des Menschen, die sich daraus ergeben, dass das Bewusstsein von des Menschen Herkunft und Zukunft in Gott oftmals verdunkelt ist. Hier könnten die Christen mit ihrem Zeugnis vom Gott des Evangeliums hilfreich sein. Aber sie können es nur, wenn sie sich des Bezugspunktes ihres Glaubens lebendig gewiss sind. Benedikt benennt diesen Bezugspunkt schon im ersten Abschnitt des Buches, wo er an das Bild Jesu Christi erinnert, „der als Mensch auf Erden lebte, aber – ganz Mensch – doch zugleich Gott zu den Menschen trug, mit dem er als Sohn eins war. So wurde durch den Menschen Jesus Gott und von Gott her das Bild des rechten Menschen sichtbar".[6]

Zur kirchlichen Gegenwart gehört nun aber, dass seit einigen Jahrzehnten eine besorgniserregende Unsicherheit über Jesus von Nazareth, der in seinem Sein und Tun, in seinem Weg und seinem Werk der Grund und die Mitte des christlichen Glaubens ist, um sich gegriffen hat. Zu den Ursachen für diese Entwicklung gehört unter anderem die in der Theologie und vor allem in der neutestamentlichen Bibelwissenschaft nicht selten vertretene Auffassung, der irdische Jesus, wie er sich unter der Anwendung historisch-kritischer Methoden zeige, werde durch das Jesusbild, das die Evangelien zeichnen, überdeckt. Was diese über Jesus sagten, stamme aus dem österlichen Gemeindeglauben, habe an ihm als historischer Person aber nur in begrenztem Maße Anhalt. Daraus entsteht die Frage: „Was kann der Glaube an Jesus den Christus, an Jesus, den Sohn des lebendigen Gottes, bedeuten, wenn eben der Mensch Jesus so ganz anders war, als ihn die Evangelisten darstellen und als ihn die Kirche von den Evangelien her verkündet?"[7] Was zunächst in Diskursen von nicht wenigen Bibelexegeten erörtert wurde, hat sich herumgesprochen und ist auch von vielen Christen aufgegriffen worden. So kann Benedikt feststellen, dass „dieser Eindruck inzwischen weit ins Bewusstsein der Christenheit vorgedrungen ist"[8]. Dies aber ist Anlass für eine große Besorgtheit: „Eine solche Situation ist dramatisch für den Glauben, weil sein eigentlicher Bezugspunkt unsicher wird ..."[9]

In diese Situation in Welt und Kirche hinein veröffentlicht Benedikt sein Jesusbuch. Es hat einen diagnostischen Charakter, insofern es die Ursachen der gegebenen Lage aufdeckt; es hat aber auch einen therapeutischen Sinn, insofern es den Weg, der allein zu einer Überwindung der gegebenen Situation führen kann, andeutet. Dieser besteht darin, dass gezeigt wird, dass und wie der in den Evangelien gezeichnete und so von der

[5] 238f.
[6] 10.
[7] Ebd.
[8] 11.
[9] Ebd.

Kirche in ihrem Glauben bekannte und bezeugte Jesus auch der wirkliche irdische Jesus ist. So kennzeichnet dieses Jesusbuch auch ein apologetischer Zug. Aber darin erschöpft sich seine Tendenz keineswegs. Es ist vielmehr ein Buch, in dem die Gestalt des irdischen Jesus von Nazareth gezeichnet wird, wie sie sich in ihren Worten und Taten offenbart und wie sie darin zum Glauben und in die Nachfolge ruft.

III.

Dass Gott lebt und handelt, findet seine menschliche Antwort im Glauben und in einem Gott entsprechenden Leben. Wer sich dem lebendigen Gott jedoch nicht öffnet, sondern sich in einer geschlossenen Welt einrichtet, wird sich auf Pfaden bewegen, die ihm selbst letztlich zu Unheil und Unglück gereichen. In diesem Sinne gibt es keine neutrale Grauzone; wer nicht auf Gottes Seite steht und lebt, vertraut sich der Welt der Götter und der Götzen an. Benedikt deutet immer wieder an, dass er viele dunkle Phänomene unserer Zivilisation als Folgeerscheinungen des Unglaubens und der damit einhergehenden Verkehrung der Werte versteht.

Benedikt gesteht zwar zu, dass die zwei verschiedenen „Ordnungen der Wirklichkeit", die weltliche, sich in den irdischen Systemen der Politik, der Ökonomie, der Zivilisation darstellende Ordnung, und die geistliche, die aus der gläubigen Annahme der Wirklichkeit und Wirksamkeit Gottes erwächst, „wesentlich verträglich" sind (38), tatsächlich aber schließen und richten sich die Menschen aufgrund ihrer Selbstbezogenheit und Selbstgerechtigkeit, also: Sündigkeit, in den weltlichen Ordnungen ein. Gegen ihre Absicht verfehlen sie daraufhin letztlich die Bestimmung ihres Lebens. Von Menschen zu verantwortende Katastrophen, die bisweilen enorme Ausmaße haben, weisen aus, dass den selbstgenügsamen Lebensentwürfen der sündigen Menschen selbst- und weltzerstörerische Tendenzen innewohnen. Christen werden in einer derart sich verstehenden Welt zu Zeugen des unter Pontius Pilatus am Kreuz gestorbenen Zeugen Jesus Christus.[10]

Wie entschieden Benedikt die von uns Menschen eigenmächtig erdachte und erwirkte und die aus dem Gehorsam gegenüber Gottes Willen gestaltete Ordnung der Welt in die Alternative des Entweder – Oder stellt, lässt sich etwa aus seiner unübersehbaren Skepsis gegenüber einem breiten Strom von Aktivitäten von Christen erkennen, die sich für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft und den Fortschritt der Völker einsetzen, und die darüber Gefahr laufen zu vergessen, dass sie nur dann dem Menschen und den Völkern wirklich dienen, wenn sie ihre Bemühungen aus der Aufmerksamkeit für Gottes Willen herleiten. Benedikt befürchtet, dass sich das Engagement von Christen „für den Frieden, die Gerechtigkeit und die Bewahrung der Schöpfung"[11] aus einem Verständnis der Botschaft vom Reich Gottes ergibt, das in Wahrheit mit einem lebendigen und handelnden Gott nicht oder kaum mehr rechnet, sondern nur noch mit dem „Handeln des Menschen", der alles in seine eigene Regie nimmt.[12] An dieser Stelle zeigt sich, wie sehr Benedikt daran zweifelt, dass der Einsatz für die weltlichen Ordnungen, wenn er nicht aus der Zugehörigkeit zu Jesus von Nazareth stammt, den Menschen in letzter Hinsicht dienlich ist. Hier sei die Frage erlaubt, ob in solchen Befürchtungen und Beurteilungen nicht eine Weltskepsis zum Zuge kommt, die es in der Tradition vor allem augustinischen Denkens in der Kirche immer wieder gegeben hat, sich aber nicht unbedingt aus dem Evangelium ergibt. Stehen der katholischen Theologie nicht Deutungen

[10] Vgl. 38.

[11] 83.

[12] Auf den Seiten 82 bis 84 setzt sich Benedikt deutlich mit einem, wie Thomas Kramm einmal formuliert hat, „geschichtlich-eschatologischen" Missionsverständnis auseinander, das auch in der „Befreiungstheologie" und in den ökumenischen Bemühungen, die um die Ziele „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung" zum Zuge kommt. Stattdessen plädiert er, der Sache nach, für das Konzept, das Kramm als „heilsgeschichtlich-ekklesiologisches" bezeichnet. Vgl. *Th. Kramm*, Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission, Aachen 1979.

des Menschen und seiner Einsätze für die irdische Welt zu Gebote, die aus der Zuversicht resultieren, dass sich in den Bausteinen für eine menschengerechtere Welt, wer auch immer sie bereitet, Elemente und Fragmente verbergen, die aus Gottes Sorge für seine Schöpfung stammen? Sie würden den Christen zu einer aus seinem Glauben stammenden Weltbejahung und zu einem mit allen Menschen guten Willens solidarischen Welteinsatz, die freilich mit einer ständigen Unterscheidung der Geister einhergehen müssten, ermächtigen. Ist der Zusammenhang zwischen Unglaube und Unglück ein so direkter, wie es manche Formulierungen im Jesusbuch nahelegen? Wäre es nicht auch möglich, der Welt trotz der in ihr herrschenden Sünde mit dem paulinischen Aufruf „Prüfet alles, das Gute behaltet!" zu begegnen?

Diese Anfragen haben den Sinn, wie in einem Spiegel einige Linien erkennbar werden zu lassen, die sich auch durch Benedikts Darlegungen ziehen.

IV.

Das Jesusbuch Benedikts ist ein theologisches Buch. Welches Verständnis von Theologie kommt in diesem Buch zum Tragen? Die christliche Theologie hat sich in viele Fächer und Themen entfaltet. Dabei hat sie immer wieder darauf zu achten, dass sie über ihre Ausbreitung ins Viele die Besinnung über ihre Mitte nicht vernachlässigt. Diese Mitte ist Gott selbst, der sich in Jesus von Nazareth der Welt und uns Menschen zugewandt hat. Von ihm spricht die Bibel. Christliche Theologie hat folglich die Bibel zu lesen und zu deuten, wenn sie der ihr anvertrauten Aufgabe gerecht werden will. Benedikt handelt über Jesus von Nazareth, indem er darlegt, was sich ihm in der Bibel zeigt. Er spricht also zu dem Thema, das die christliche Theologie vor allen anderen zu erörtern hat. Er tut es heute, das heißt, er tut es als jemand, der unserer Zeit angehört und von unseren Erfahrungen und Erwartungen geprägt ist. Er tut es gleichzeitig so, dass er auf das achtet, was andere sowohl in früheren als auch heutigen Zeiten erkannt und gesagt haben. So verwirklicht er in diesem Buch, was christliche Theologie, und zwar als dogmatische Theologie im Kern ist und auch immer zu sein hat: Auslegung der Bibel im Horizont der heutigen Erfahrungen und Hoffnungen und im Dialog mit der Geschichte ihrer Auslegung. Dass Benedikt auf die Geschichte der Auslegung der biblischen Texte geachtet hat, ist immer wieder zu spüren: Er weiß um die großen konziliaren Entscheidungen der frühen Kirche, er weiß um die Anliegen, die die Kirchenväter vertraten, wenn sie sich mit der Gestalt Jesu befassten. Er kennt das Spektrum früherer und heutiger christologischer und gesamttheologischer Entwürfe und kann daraufhin seine Darlegungen zu Jesus von Nazareth genau verorten. Allerdings verzichtet Benedikt fast ganz darauf, mögliche Bezüge zu den christologischen Werken anderer Theologen, die ja in der Weise der Zustimmung oder der Ablehnung denkbar wären, ausdrücklich herzustellen. So steht in dieser Hinsicht vieles zwischen den Zeilen. Benedikt lässt es damit genug sein, die Texte der Evangelien und von ihnen her auch anderer biblischer Bücher, die zur Erhellung der Gestalt Jesu beitragen, zu erwägen. Dass dieses Vorgehen die biblischen Quellen reichlich zum Fließen bringt, dafür ist dieses Buch ein klarer Beweis.

V.

Die Bibel erschließt sich in dem, was sie zu sagen hat, in theologischer Exegese. Diese erfährt durch die Übernahme der in historisch-kritischer Exegese gewonnenen Erkenntnisse eine unbestreitbare, unverzichtbare Bereicherung. Die Exegese wird dadurch zu einer theologischen Exegese, dass der, der sie vollzieht, den Standpunkt des Glaubens bezieht. Wie die hermeneutische Philosophie gezeigt hat, gibt es niemals eine voraussetzungslose Begegnung mit anderen und anderem, auch nicht mit der Bibel. Theologische Bibelexegese gründet in der Voraussetzung des Glaubens daran, dass Gott lebt und handelt und sich unter seinem Handeln ein Volk gebildet hat: Gottes Volk. Diesem Volk gehört der gläubige Bibelleser und -deuter an und im Lichte dessen, was dieses Volk über

seinen Gott bekennt und über sein Leben vor und mit ihm zu erzählen hat, vollzieht er die Auslegung der Texte. Er erhebt den Sinn der Einzeltexte aus ihrer Zugehörigkeit zur ganzen Bibel des Alten und Neuen Bundes. Benedikt greift zur Kennzeichnung dieses Vorgehens einen Begriff auf, der seit einiger Zeit in der Bibelwissenschaft kursiert: „kanonische Exegese". Theologische, kanonische Exegese ist in diesem Sinne keine voraussetzungslose Exegese. Sie ist gegen die Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibelexegese nicht verschlossen, sondern nimmt sie offen auf und erfährt dadurch eine große Bereicherung. Nicht eine Seite in diesem von Benedikt vorgelegten Buch über Jesus von Nazareth wäre ohne eine Übernahme von in der modernen Exegese gewonnenen Erkenntnissen zustande gekommen. Benedikt bringt immer wieder zum Ausdruck, dass eine vorgeblich allein historisch-kritische arbeitende Bibelexegese keineswegs voraussetzungsfrei wäre. Ihr hermeneutischer Standpunkt, der sich bis in die Einzelauslegungen der biblischen Texte hinein auswirkt, könnte sich in den verschiedensten Formen darstellen, die aber darin übereinstimmten, dass sie mit einem Gott, der lebt und handelt, nicht ernsthaft rechnen.

Im Vorwort des Buches spricht Benedikt von der grundlegenden Entscheidung, die jeder, der die Bibel auslegen will, unausweichlich zu fällen hat: die Entscheidung zwischen zwei Möglichkeiten, die historisch-kritische Bibelauslegung zu verstehen und zu vollziehen. Die eine besteht darin, dass ihre Ergebnisse in eine theologische, kanonische Exegese aufgenommen werden. Die andere besteht darin, dass sie unter dem Vorzeichen eines weltlich-geschlossenen Wirklichkeitsverständnisses (Historismus) verarbeitet werden. Ohne ihn zu nennen, lässt Benedikt an Ernst Troeltsch denken, der die Alternative in voller Schärfe dargestellt hat[13]:

Drei „Züge" kennzeichnen nach Troeltsch die historische Methode: das Prinzip der Korrelation, das Prinzip der Analogie und der unüberwindlich hypothetische Charakter historischer Urteile.

Das Prinzip der Korrelation spricht aus, dass alle geschichtlichen Ereignisse aus ihrem Hineinverflochtensein in ein innergeschichtliches Ursache-Wirkung-Gefüge verstehbar werden. Das Prinzip der Analogie besagt: Alle geschichtlichen Ereignisse werden als „Fälle von etwas Allgemeinem" verstehbar. Sie lassen sich unter durch Abstraktionen gewonnene allgemeine Kategorien „subsumieren".

Das Prinzip der nicht überwindbaren Vorläufigkeit aller historischen Urteile besagt: Was immer über ein historisches Ereignis gesagt werden kann, ist ergänzbar und verbesserbar, wenn sich neue Erkenntnisse einstellen, neue Quellen neue Auskünfte geben, neue Fragen an die Überlieferung gestellt werden.

Es ist klar, dass diese Prinzipien für alles Erfassen geschichtlicher Vorgänge von ausschlaggebender Bedeutung sind. Aber gelten sie auch, wenn Gott selbst der Geschichte eine eigene Geschichte einschreibt und in mündlichen sowie schriftlichen Zeugnissen davon Kenntnis gegeben wird? Aus dem Nein auf diese Frage ergibt sich der offene Raum, in dem dann theologische und kanonische Exegese ihren Ort beziehen kann.

Auf diese Grundentscheidung verweist Benedikt im Vorwort seines Jesusbuches.[14] Es ist nicht Hartnäckigkeit, nicht Besserwisserei, dass er dies so nachdrücklich tut. Es mutet seinen Lesern vielmehr zu, sich von Anfang an angesichts einer sachlich gegebenen Alternative zu entscheiden; denn aus dieser Entscheidung folgt die Möglichkeit oder die Unmöglichkeit des Mitgehens mit den Überlegungen, die in diesem Jesusbuch und in jeder theologischen Erörterung entfaltet werden. Die Alternative lautet: Hat die historische Vernunft oder hat der Glaube das letzte Wort? Im ersten Fall wird der akzeptable Gehalt des Zeugnisses von Gottes Handeln in der Geschichte, auch der Jesusgeschichte, auf das innergeschichtlich Erwartbare und Annehmbare eingegrenzt. Im anderen Fall ist der Mensch „einverstanden" mit dem einmaligen, die Grenzen der Geschichte sprengenden Aussagegehalt und lässt ihn über sein Denken und Handeln Macht gewinnen. Das dürfte in der Tat den Glauben ausmachen: das Gelten- und Wahrseinlassen des ein-

[13] *E. Troeltsch*, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie, in: Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922, 729–753.

[14] 14–16.

malig, unableitbar und unerwartbar von Gott her sich Ereignenden.[15] Es gehört zu den Eigenarten dieses Jesusbuchs, dass es an die Entscheidung erinnert, die der Leser und Deuter der Bibel fällt, sei es de facto, sei es in bewusster Reflexion.

VI.

Man könnte die Darlegungen Benedikts über Jesus von Nazareth eine unter heutigen Bedingungen erarbeitete „Theologie der Mysterien des Lebens Jesu" bezeichnen. Sie wollen keine Biographie Jesu von Nazareth sein, wie sie in der „liberalen Leben-Jesu-Forschung" des 19. Jahrhunderts immer wieder vorgelegt wurde. Sie knüpft vielmehr – de facto – bei der in der früheren christlichen Theologie, Liturgie, Ikonographie geübten Weise des Umgangs mit der Gestalt Jesu an. Benedikt bezieht und beschränkt sich auf die in den Evangelien zur Sprache gebrachten Ereignisse im Leben Jesu und erwägt sie in ihrem glaubensbedeutsamen, das heißt theologischen, soteriologischen, ekklesiologischen, eschatologischen, ethischen Gehalt. So ist es kein Zufall, dass Benedikt in den zehn Kapiteln über die Taufe Jesu, die Versuchungen Jesu, die Botschaft Jesu – in den Gleichnissen, in der Bergpredigt –, das Gebet des „Vater unser", die Jüngerberufung, das Petrusbekenntnis und schließlich die Verklärung etc. handelt. Die Besinnungen auf diese Mysterien erfahren ihre Abrundung durch Erwägungen zu den Selbstaussagen Jesu: „der Menschensohn", „der Sohn", die „Ich bin es"-Aussagen. Die Mysterien des Anfangs – die Weihnachtsgeheimnisse – und das ‚Mysterium paschale" werden in diesem ersten Band noch nicht ausdrücklich erörtert. Aber sie kommen, da ihr mysterialer Gehalt für den Weg und das Werk Jesu von Nazareth von grundlegender Bedeutung sind, gleichwohl auch bei der Darlegung der genannten Mysterien stets zur Sprache, weil sie untereinander zusammengehören und eine letzte Einheit bilden. So ist es auch kein Zufall, dass etwa die Darlegungen zur Taufe oder zu den Versuchungen wie Präludien zu einer Theologie des Mysterium paschale erscheinen.

VII.

Theologiegeschichtlich könnte man die Darlegungen Benedikts zu Jesus von Nazareth einer „modifizierten Kerygma-Theologie" zuordnen. Als „Kerygma-Theologie" unterscheidet sie sich von der „liberalen Leben-Jesu-Forschung", die in Schleiermacher ihren ersten und in Adolf von Harnack ihren letzten bedeutenden Vertreter hatte. Benedikt setzt die Gültigkeit der Urteile Albert Schweitzers über diese Art des Umgangs mit den biblischen Jesuszeugnissen voraus. Sie setzt mit Karl Barth und Rudolf Bultmann und anderen voraus, dass es zur wahren Bedeutung der Gestalt Jesu keinen anderen Zugang gibt als den, der mit dem österlichen Glauben der Kirche eröffnet ist. Als „modifizierte Kerygma-Theologie" greift sie die Korrekturen auf, die unter dem Stichwort der „neuen Rückfrage nach dem historischen Jesus" von Ernst Käsemann und vielen, die ihm folgten, angestoßen wurden. In dieser Perspektive erscheinen die Ereignisse im Leben des irdischen Jesus, die in den Evangelien besonders herausgestellt sind, als „Anhalts- und Bezugspunkte" für die nachösterliche Bekenntnisbildung. Die „modifizierte Kerygma-Theologie", für die die Mehrzahl der neueren evangelischen und katholischen Exegeten und dann auch Dogmatiker stehen, trägt bei Benedikt darüber hinaus aber auch schon einige weitere und neue Akzente. Dabei ist vor allem an die Ausweitung und Vertiefung des Jesusbildes zu denken, die aus seiner Aufmerksamkeit auf den jüdisch-christlichen Dialog und seine Offenheit für eine neue Theologie des messianischen Volkes Gottes stammen.

---

[15] Vgl. *H. Schlier*, Zur Frage: Wer ist Jesus?, in: *J. Gnilka* (Hg.), Neues Testament und Kirche, Freiburg im Breisgau 1974, 359–370; vgl. auch *P. Stuhlmacher*, Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie, Göttingen 1975.

VIII.

Mit Entschiedenheit setzt sich Benedikt von einer immer wieder vorgetragenen und vor allem mit dem Namen Adolf von Harnack in Verbindung gebrachten Auffassung auseinander, derzufolge Jesus selbst nicht in Evangelium hineingehört: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört ins das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein."[16] Benedikt vertritt die entgegengesetzte These: „Jesus kann vom Vater nur reden, weil er der Sohn ist und in der Sohnesgemeinschaft mit dem Vater steht. Die christologische Dimension, das heißt das Geheimnis des Sohnes als Offenbarer des Vaters, die ‚Christologie', ist in allem Reden und Tun Jesu anwesend."[17] Diese Auffassung wirkt sich in den Auslegungen aus, die Benedikt zu Jesu Botschaft vom Reich Gottes, zu den Seligpreisungen der Bergpredigt, zu den Bitten im Vater unser, zu den von Jesus erzählten Gleichnissen, zu den johanneischen Bildworten und einzelnen Ereignissen im Leben des irdischen Jesus vorlegt. In dem, was Jesus tut, offenbart er sich als der, der er ist; in dem, was Jesus spricht, fasst er ins Wort, wer er ist und was zu wirken er gekommen ist. Beim Entdecken der Gestalt Jesu selbst auch in den Texten der Evangelien, die auf den ersten Blick nur Jesu Lehre wiedergeben, geht Benedikt entschlossen voran – nicht selten bis zu der Aussage, sie enthielten, implizit, sogar kreuzes- und ostertheologische Motive und erst, wenn man sie in die Deutung einbeziehe, gewännen sie ihre abschließende Plausibilität.

Dies alles bedeutet, dass Benedikt die kanonische, theologische Exegese der Evangelien, ja der biblischen Texte im Ganzen, zu einer christologischen Exegese verdichtet.

IX.

Die Volk-Gottes-Theologie ist an der Wahrnehmung der differenzierten Zusammengehörigkeit von Israel und der Kirche als dem neuen Volk Gottes aus den Völkern interessiert. Israel wurde von Jahwe auserwählt als das Volk, dem der Name Gottes anvertraut wurde. Diese Erwählung war von Anfang an – vgl. die Berufung des Abraham – mit der Verheißung verbunden, dass Gottes ganze Welt daran Anteil erhalten würde. In Jesu Wort und Werk, Leben und Sterben hat sich ereignet, dass der Israel anvertraute Name Gottes zu den Völkern gebracht wurde. Daraufhin können sie sich – durch Bekehrung und Taufe – in die Abrahamskindschaft einfügen und zusammen mit den bekehrten Juden Gottes messianisches Volk bilden. Dass sich dies tatsächlich ereignete, war angesichts des Widerstandes, den Jesus erfuhr, konkret nur durch die Übernahme des Schicksals des jesajanischen Gottesknechts (Jes 53) durch Jesus möglich. Das Tragen der Schuld und der Sünde der Verschlossenheit gegen das in Jesus gegebene Angebot Gottes ereignete sich in der Hingabe des Lebens und in dem Abstieg in den Tod. Hier kam es zu der tiefsten und wesentlichen Verwandlung der Welt im Zeichen der Versöhnung. Benedikt nennt sie die entscheidende „ ‚Kehre' des Seins, die eine neue Beschaffenheit des Seins erwirkt, einen neuen Himmel und eine neue Erde vorbereitet"[18]. So hat sich die Öffnung Israels auf die Völker hin, um die es Jesus schon in seinen vorherigen Worten und Taten gegangen war, unumkehrbar in Jesu Kreuzessterben ereignet. Benedikt formuliert so: „Was hat Jesus gebracht? ... Er hat den Gott Israels zu den Völkern getragen, so dass alle Völker nun zu ihm beten und in den Schriften Israels sein Wort, des lebendigen Gottes Wort erkennen. Er hat die Universalität geschenkt, die die eine große und prägende Verheißung an Israel und an seine Welt ist. Die Universalität, der Glaube an den einen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs in der neuen Familie Jesu über alle Völker hin und über die fleischlichen Bande der Abstammung hinaus – das ist die Frucht von Jesu Werk. Das ist es, was ihn als den ‚Messias' ausweist und der messiani-

[16] In: Das Wesen des Christentums; sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten, Leipzig 1900, 86.
[17] 32.
[18] 47.

schen Verheißung eine Deutung gibt, die in Mose und den Propheten gründet und sie freilich auch ganz neu aufschließt."[19]

Die Volk-Gottes-Theologie kommt in Benedikts Jesusbuch als Konsequenz des inhaltlichen Konzepts auch so zum Tragen, dass die Auslegung der Einzeltexte und -motive immer wieder durch Bezüge und Verweise auf entsprechende nicht nur neu-, sondern auch alttestamentliche biblische Textkomplexe geschieht. Hier können die Beiträge der modernen Bibelexegese in ihrer ganzen Ergiebigkeit zum Zuge kommen. Die universale Reichweite des göttlichen Heilsangebots kommt in diesem Buch ständig zur Sprache. Sie macht eines der zentralen Anliegen des Werkes aus.

Von großer Bedeutung sind die Überlegungen, die Benedikt über die Stellung der Sozial- und Rechtsordnung im Volk Gottes anbietet. Für das altbundliche Israel zeigt er dies durch Erwägungen zum dritten und vierten Gebot im Dekalog: Der Sabbat ist ebenso ein prägendes Element dieser Lebensordnung des Volkes Gottes wie die Familie mit dem Aufeinandergewiesensein von Mann und Frau, Eltern und Kindern. Das neue, messianische Volk bedarf in entsprechender Weise einer Sozial- und Rechtsordnung. Doch ist in ihrer Ausformulierung zu berücksichtigen, dass der Messias, Jesus, die Öffnung Israels für die Völker gebracht hat. Sie dürfen, ja sollen ihre Ordnungen mitbringen und in ihre Nachfolgegemeinschaft mit Jesus und seine neue Familie, die Kirche, einbringen. Benedikt formuliert hier: „Die Tora hatte ... die Aufgabe, Israel eine konkrete Rechts- und Sozialordnung zu geben, diesem besonderen Volk, das einerseits ein ganz bestimmtes, durch Abstammung und Generationenfolge ineinandergebundenes Volk ist, aber andererseits von Anfang an und seinem Wesen nach Träger einer universalen Verheißung ist. In der neuen Familie Jesu, die man später ‚die Kirche' nennen wird, können diese einzelnen Sozial- und Rechtsordnungen in ihrer historischen Wörtlichkeit nicht allgemein gelten ... Entscheidend ist die grundlegende Willensgemeinschaft mit Gott, die durch Jesus geschenkt ist. Von ihr her sind die Menschen und die Völker nun frei, zu erkennen, was in politischer und sozialer Ordnung dieser Willensgemeinschaft gemäß ist, um so selbst die rechtlichen Ordnungen zu gestalten. ... Die konkreten politischen und sozialen Ordnungen werden aus der unmittelbaren Sakralität, aus der gottesrechtlichen Gesetzgebung entlassen und der Freiheit des Menschen übertragen, der durch Jesus im Willen Gottes gegründet ist und von ihm aus das Recht und das Gute sehen lernt."[20] In solchen Erwägungen stoßen wir auf die Grundlegung einer christlichen Moral- und Soziallehre.[21]

X.

Die Volk-Gottes-Theologie erfährt in Benedikts Jesusbuch eine schlechthin entscheidende Zuspitzung in der Bestimmung Jesu als neuer Mose. Dass sie die Schlüsselkategorie des ganzen Jesusbuches ist, kommt schon dadurch zum Tragen, dass ihre Einführung und erste Entfaltung den Hauptgedanken des Auftakttextes bilden, der den zehn Kapiteln vorgelagert ist: „Ein erster Blick auf das Geheimnis Jesu"[22]. Dies ist der Gedankengang: Der Mose des Alten Bundes begegnete Jahwe, und in dieser Begegnung wurde er mit dem Auftrag betraut, im Namen Jahwes zu Israel zu sprechen und zugunsten Israels zu handeln. Was aber dem altbundlichen Mose noch vorenthalten geblieben war: dass er Jahwe von Angesicht zu Angesicht sehen durfte, das wurde Jesus, dem neuen Mose, zuteil. In Jesu Gebet ereignete es sich immer wieder, dass er Gott, seinen Vater, sah und mit ihm sprach. Ein programmatischer Text zu Jesu Beten findet sich auf den ersten Seiten des Buches: „Für das Verständnis Jesu sind die immer wiederkehrenden Notizen grundlegend, dass Jesus sich ‚auf den Berg' zurückzog und dort nächtelang betete, ‚allein' mit dem Vater. Diese kurzen Notizen lüften ein wenig den Schleier des Geheimnisses, lassen

[19] 149.
[20] 151f.
[21] Vgl. 160.
[22] 25–33.

uns in die Sohnes-Existenz Jesu, in den Quellgrund seines Tuns und Lehrens und Leidens hineinblicken. Dieses ‚Beten' Jesu ist das Reden des Sohnes mit dem Vater, in das das menschliche Bewusstsein und Wollen, die menschliche Seele Jesu hineingezogen wird, so dass menschliches ‚Beten' Teilnahme an der Sohnesgemeinschaft mit dem Vater werden darf." [23] In solchen Andeutungen zeigt sich, wie Benedikt seinen Zugang zum Wesen Jesu und durch ihn hindurch zum Wesen des dreifaltig-einen Gottes bahnt.

Dass Jesus immer wieder auf einem Berg betete, lässt die Nähe zwischen ihm und dem Mose des Alten Bundes erkennbar werden. In der Taufe und in der Verklärung sowie in der Bergpredigt – um nur einige der Jesus-Mysterien zu nennen – wurde offenbar, dass Jesus der neue Mose ist. Wie der altbundliche Mose Israel die Tora übergeben durfte, so steht Jesus, der neue Mose, für die bleibende Gültigkeit der Tora und gleichzeitig für ihre Vertiefung.

Was bezogen auf Jesus von Nazareth bedeutet, dass er der Sohn oder der Sohn Gottes ist, erschließt sich bei Benedikt also vorwiegend über das Motiv des neuen Mose. Zur Kategorie „Mose" gehört, dass er vor Gott steht, sein Antlitz sieht, von ihm ein Wort entgegennimmt, betend zu ihm spricht. Hier deutet sich ein trinitätstheologisches Konzept an, das man wohl als neuchalkedonisches bezeichnen könnte. Benedikts Erwägungen zu Jesus als neuer Mose, der die Tora aufnimmt und vertieft, kommen in der Wiedergabe von Erwägungen zur Sprache, die der von Benedikt hochgeschätzte Rabbi Jacob Neusner in die literarische Form von Gesprächen mit Jesus gegossen hat.[24] Sie finden sich in Benedikts Jesusbuch in dem Kapitel, das überschrieben ist: „Die Tora des Messias" (131–160). Dieses ist das bei weitem längste Einzelkapitel des Buches. Und nirgends spricht Benedikt so bewegt wie hier.

XI.

Zu Jesus gehören die Jünger. In den Jüngern wird erkennbar, in welcher Weise Menschen sich gegenüber Jesus von Nazareth öffnen und anvertrauen. Sie zeigen, welche Dimensionen ein Leben in der Nachfolge hat. In und mit den Jüngern beginnt auch die Kirche. Sie, die Gottes Volk aus den Völkern ist, erscheint in solch einer Sicht vor allem als Nachfolgegemeinschaft. Welche inneren Dimensionen das Jüngersein aufweist, kommt nicht nur in den Texten, in denen von der Berufung von Jüngern berichtet wird, sondern auch – beispielsweise – in den Seligpreisungen der Bergpredigt zur Sprache. In alldem zeigt sich, in welchem Sinn und Maß Benedikt eine existentielle Theologie vorzulegen beabsichtigt hat. In der Familie Jesu, wie Benedikt die Gemeinschaft der Jünger, also die Kirche, gewöhnlich nennt, tritt bereits inmitten der Geschichte hervor, was der Welt in ihrer ganzen Weite angeboten ist. Die Kirche ist also so etwas wie eine „Vorhut", das „sacramentum mundi", wie das II. Vatikanum diesen Sachverhalt nennt. Benedikt beschreibt die Stelle und die Rolle der Kirche in Gottes universalem Heilsplan so: „Das Vehikel der Universalisierung ist die neue Familie, die als ihre einzige Voraussetzung die Gemeinschaft mit Jesus, die Gemeinschaft im Willen Gottes hat. Denn das Ich Jesu steht nun eben doch nicht als ein eigenwilliges, in sich kreisendes Ego da. ‚Wer den Willen meines Vaters erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter' (Mk 3, 34f.): Das Ich Jesu verkörpert die Willensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater. Es ist ein hörendes und gehorchendes Ich. Die Gemeinschaft mit ihm ist Sohnesgemeinschaft mit dem Vater .... Sie ist Eintreten in die Familie derer, die zu Gott Vater sagen und es sagen können im Wir derjenigen, die mit Jesus und – durch das Hören auf ihn – dem Willen des Vaters geeint sind und so im Kern jenes Gehorsams stehen, den die Tora meint." [25]

---

[23] 32.

[24] *J. Neusner*, Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997; sowie 1. Auflage Freiburg im Breisgau 2007.

[25] 149f.

XII.

Im Konzil von Chalkedon (451) wurde zur Kennzeichnung Jesu von Nazareth dem *vere Deus* des Konzils von Nikaia (325) ein *vere homo* hinzugefügt. Es ist eine innere Konsequenz dessen, was im Johannesprolog gesagt wird: Das Wort ist Fleisch geworden. Was immer über Jesus von Nazareth zu sagen ist: Es ist auch daran zu messen, dass das *vere homo* beachtet ist. Wie steht es hier mit dem Jesusbuch des Papstes? Sicherlich wird die Vermutung geäußert werden, dies sei nicht genügend der Fall: Benedikt betone deutlich, dass Jesus der neue Mose nur sein könne, weil er *vere Deus* ist; aber das *vere homo* verblasse hinter dieser Aussage. Dies finde seine Bestätigung darin, dass er – sich darin von vielen auch namentlich genannten Interpreten des Johannesevangeliums[26] unterscheidend – die Aussagen dieses Evangeliums, welche die Göttlichkeit Jesu betonen, für Zeugnisse über historische Gegebenheiten halte. Hier taucht die dornige Frage nach dem „Wissen und Selbstbewusstsein" des irdischen Jesus auf. Sagt man hier zu viel, wenn man sagt: Jesus verhielt sich als der neue Mose, weil er sich als der neue Mose wusste? Benedikt weist darauf hin, dass zumindest dies – samt anderem damit dann Zusammenhängendem – als verlässlich gegeben angesehen werden muss, wenn anders sich die auf Jesus bezogenen Aussagen des Neuen Testaments und in besonderer Weise des Johannesevangeliums nicht in eine Art gnostischen Mythos auflösen sollen. Zudem ist gerade hier noch einmal daran zu erinnern, dass Benedikt Jesu Sohnesbewusstsein an den Akt seines Betens zum Vater bindet.

Was Benedikt über das Zustandekommen des Johannesevangeliums aufgrund des Sich-Erinnerns des Jüngers, der Jesus besonders vertraut war, und der Gemeinde, der er zugehörte, in einem mehrschichtigen Sinne ausführt, lässt mehr Brücken zu dem, was die von ihm kritisierten Exegeten ausgeführt haben, erkennen, als es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheint. Zwei Textpassagen Benedikts mögen zeigen, was hier zu sagen ist: Das Evangelium „beruht auf dem Erinnern des Jüngers, das aber Mit-Erinnern im Wir der Kirche ist. Dieses Erinnern ist ein vom Heiligen Geist geführtes Verstehen; erinnernd tritt der Glaubende in die Tiefendimension des Geschehenen ein und sieht, was zunächst und bloß äußerlich nicht zu sehen war. Aber so entfernt er sich nicht von der Wirklichkeit, sondern erkennt sie tiefer und sieht so die Wahrheit, die sich im Faktum verbirgt. Im Erinnern der Kirche geschieht, was der Herr den Seinen im Abendmahlssaal vorhergesagt hatte: ‚Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen …' (Joh 16, 13)."[27] Und dann: „Das bedeutet, dass das Johannes-Evangelium als ‚pneumatisches Evangelium' zwar nicht einfach eine Art stenographischer Nachschriften der Worte und Wege Jesu liefert, sondern uns über das Äußere hinaus kraft des erinnernden Verstehens in die von Gott herkommende und zu Gott hinführende Tiefe des Wortes und der Ereignisse geleitet. Das Evangelium ist als solches ‚Erinnern', und das bedeutet: Es bleibt bei der geschehenen Wirklichkeit und ist nicht Jesus-Dichtung, nicht Vergewaltigung des historisch Geschehenen. Es zeigt uns vielmehr wirklich den, der Jesus war, und zeigt uns so gerade den, der nicht nur war, sondern ist; der immerfort im Präsens sagen kann: Ich bin. ‚Ehe Abraham wurde, bin ich' (Joh 8, 58). Es zeigt uns den wirklichen Jesus, und wir dürfen es getrost als Quelle über Jesus benutzen."[28]

***

Die vorstehenden „Annäherungen" möchten als Lese- und Deutungshilfen zu dem Jesusbuch Benedikts verstanden werden, das auf ein breites Interesse stößt – unter Christen wie unter Nicht-Christen. Christen kann es helfen, sich über die Mitte und den Ernst ihres Glaubens neu Rechenschaft zu geben; Nicht-Christen können bei seiner Lektüre ahnen lernen, was das Christliche, das ihnen ja auch heute noch in Christen und in ihren Gemeinden sowie in vielen in unsere Welt eingeschriebenen Spuren begegnet, im Ursprung ist.

[26] Vgl. 260–280.
[27] 275.
[28] 277.

ThPh 82 (2007) 392–398

Abendgespräch mit Martin Heidegger

Von Gerd Haeffner S. J.

Martin Heidegger ist eine Gestalt der Geschichte geworden. Die Auseinandersetzungen um sein universitätspolitisches Engagement in der Nähe zur nationalsozialistischen Bewegung sind im Wesentlichen zu Ende gekommen. Die Literatur jedoch, die seinem Denken gewidmet ist, achtzig Jahre nach dem Erscheinen von *Sein und Zeit*, ist ungemindert im Steigen begriffen. Dadurch rückt er uns näher und zugleich weiter weg. So ist es nun vielleicht auch an der Zeit, ein persönliches Gespräch mit ihm ins Gedächtnis zu rufen, wie ich es im Folgenden tun werde. – Nach meinen ordensüblichen Philosophiestudien an der Philosophischen Fakultät S. J. in Pullach, während deren mich Johannes B. Lotz am meisten geprägt hatte, begann ich ein Promotionsstudium an der Ludwig-Maximilians-Universität in München: in Philosophie, Neuerer Geschichte und Fundamentaltheologie. Der Doktorvater meiner Dissertation, die den eigentümlichen Metaphysikbegriff Heideggers klären sollte, war Max Müller. Meinem Wunsch, nach dem Abschluss der Promotion Heidegger auch persönlich kennenzulernen, mit dem ich schon so lange „im Gespräch" war, ebnete Müller die Bahn, so dass mich Heidegger für den 17. Februar 1971, 17 Uhr, zu einem Gespräch nach Freiburg im Breisgau einlud.

Ich komme etwas zu früh an und kann mir deshalb die Umgebung von Heideggers Haus eingehend anschauen. Es ist milde Luft. Heideggers Haus liegt etwas außerhalb des Freiburger Vororts Zähringen, gegen Osten hin, auf einem Hang, dem Rötebuck. Heute ist dieser Hang auch weiter hinauf mit Villen bebaut, zum Teil sehr stattlichen. Unter ihnen nimmt sich Heideggers Haus bescheiden aus: etwa quadratisch, mit einem Oberstockwerk, alle Seiten mit kleinen Holzschindeln von gelbbrauner Farbe verkleidet. In den Pfosten des etwas vernachlässigten Gartentors sind die Initialen MH eingeritzt. Man öffnet das Gartentor, geht über einige Trittsteine und steht vor dem Hauseingang, der von einem kleinen vorspringenden Holzbaldachin überdacht wird. Über der Türe ist eine Holztafel angebracht, auf der geschrieben steht:

> Bewahre dein Herz
> mit allem Fleiß,
> denn daraus geht
> das Leben.[1]

Auf der Seite sind zwei Klingelknöpfe angebracht. Auf dem einen steht: „Prof. M. Heidegger, nur nach 17.00 Uhr!" Aber diese Schrift ist ausgestrichen. Darunter steht: „Dipl. Ing. Heidegger, 1 × läuten". Ich läute. Aus dem geöffneten Fenster links neben der Tür streckt ein junger Mann den Kopf heraus und fragt mich, was ich wolle. Ich stammle, ich wolle zu Herrn Prof. Heidegger und sei bestellt. Der Kopf verschwindet, und ich wende mich wieder der Tür zu, in der Erwartung, dass der junge Mann öffnet. Da geht die Tür schon auf – und vor mir steht Heidegger selbst. Er ist kleiner, als ich dachte, ca. 1,60 m. Er trägt ein bequemes, hellbraunes Jackett und ein graues Freizeithemd.

Er tritt einen Schritt zurück und lädt mich – nachdem ich mich kurz vorgestellt habe – fast wortlos herein, bittet mich abzulegen und lässt mich dann eine Stiege hinauf in den ersten Stock gehen, in sein Arbeitszimmer, das die südöstliche Ecke des Hauses einnimmt. Der Raum liegt schon im Halbdunkel, so dass ich in den Bücherreihen nur die weiße Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe und mehrere Reihen rückwärts eingestellter, beschrifteter Buchschuber erkennen kann, in denen ich seine unveröffentlichten Manuskripte vermute. Die beiden Fenster des Raumes treffen sich in der Südostecke; in dieser steht auch der Schreibtisch, gegen Süden gewandt. Heidegger bietet mir einen tiefen, etwas unbequemen Sessel mit hohen Seitenlehnen an der Seite des Schreibtischs an und setzt

[1] Proverbia 4, 23, in *Luthers* Übersetzung.

sich selbst in den Schreibtischstuhl. Er schenkt zwei Gläser mit Cinzano ein, – das alles, von einigen, mein Zögern überwindenden „bitte!" abgesehen, wortlos.

Von Anfang an fühle ich mich wohl, ohne Scheu oder gar Hemmung. Das Gespräch verläuft bei sinkender Dämmerung. Nach einer Stunde, als Heidegger endlich eine kleine Schreibtischlampe einschaltet und wieder einschenkt, ist es schon fast ganz dunkel. Zunächst hatte ich ungeduldig darauf gewartet, dass er Licht macht. Dann aber drängte sich mir der Gedanke auf, dass er bewusst den Abend einlassen wollte, ohne ihn gleich durch die künstliche Beleuchtung zu bekämpfen. Diese Geste beeindruckte mich.

Einleitende Sätze

Heideggers erste Frage war: Wo haben Sie das Noviziat gemacht? Ich sage ihm, dass es in Neuhausen auf den Fildern, bei Stuttgart, gewesen sei. Er kann nichts damit anfangen, er hatte wohl Tisis bei Feldkirch erwartet, wo er 1909 selbst einige Tage Kandidat der Gesellschaft Jesu gewesen war. Er fragt mich dann, wie lange ich an der Ordenshochschule in Pullach und an der Ludwig-Maximilians-Universität in München studiert habe und warum ich (im Oktober 1970) zum Theologiestudium nach Lyon-Fourvière[2] gegangen sei.

Heidegger erkundigt sich nach der Organisation der theologischen Studien in Lyon, nach bekannten Theologen und Philosophen aus dem Jesuitenorden in Frankreich und nach den herrschenden philosophischen Strömungen in Frankreich. Er erinnert sich an den Besuch von P. Henri Bouillard bei ihm[3], an die Teilnahme von P. Gaston Fessard am Colloque in Cérisy-la-Salle (Normandie) 1955[4]. Ich erwähne, dass in Fourvière der Strukturalismus und das Interesse an Hegel stark seien.

Heidegger: Das formale Denken liegt den Franzosen, das werden Sie noch merken. Passen Sie einmal darauf auf. Ich habe darüber schon oft mit meinem Freund Jean Beaufret gesprochen. Es scheint, dass der Grund dafür in der Struktur der romanischen Sprachen liegt, die die Intentionalität nicht kennen. Im französischen *„objet"* klingt zum Beispiel nichts von der *Gegen*ständigkeit an, die transzendentale Dimension des Entgegenstehens fällt aus. Unter philosophischer Rücksicht sind hier die griechische und die deutsche Sprache viel verwandter, die verwandtesten. Das Phänomen als solches, das „Sachliche", interessiert die Franzosen weniger als das Formale. Daher die Vorliebe für Strukturen, auch für Hegel.

Er erkundigt sich, welche Jesuiten aktuell in Pullach oder Innsbruck Philosophie dozieren, und scheint etwas enttäuscht zu sein, weil er die von mir genannten älteren (außer Lotz) nicht kennt und weil ich ihm sage, dass die jungen bisher nicht Geniales versprächen. Diese Frage kehrt im Gespräch noch öfter wieder, wie mir schien, mit einem engagierten Interesse. Als ich ihm erzähle, dass jetzt auch Ferdinand Ulrich an der Hochschule in Pullach beziehungsweise in München Vorlesungen hält, dessen *Homo abyssus*[5] Heidegger flüchtig wahrgenommen hat, wundert er sich, dass jetzt auch Vorlesungen von Dozenten gehalten werden, die nicht dem Orden angehören. Wir sprechen über Max Müllers zu erwartendes neues Buch, *Erfahrung und Geschichte*. Er ist etwas enttäuscht, als er hört, dass es zum großen Teil eine Sammlung von schon Veröffentlichtem ist. Unter

---

[2] Fourvière ist der Name eines Hügels steil über der Saône, eines Stadtteils von Lyon, wo in der Antike die römische Stadt *(forum vetus)* stand. Dort befand sich, bis zu ihrem Umzug nach Paris 1974, eine bedeutende theologische Fakultät der französischen Jesuiten, die 1950 das Objekt des Hasses mächtiger integralistischer Kreise in der Kirche war, was bis zur Absetzung einiger der besten Professoren (u.a. H. Bouillard, J. Daniélou und H. de Lubac) geführt hatte.

[3] Vgl. *R. Scherer*, „Besuch bei Heidegger", in: WuW 2 (1947) 780–781; *H. Bouillard* S. J. (1908–1981), Conversion et grace chez Saint Thomas d'Aquin, Paris 1944; *ders.*, Karl Barth, Paris 1957; *ders.*, Blondel et le christianisme, Paris 1961; *ders.*, Vérité du christianisme, Paris 1989.

[4] *G. Fessard* S. J. (1897–1978), Pax nostra, Paris 1936; *ders.*, Autorité et bien Commun, Paris 1944. In Cérisy trug Heidegger im August 1955 seine Überlegung „Was ist das – die Philosophie?" vor, die 1956 bei Neske in Pfullingen erschien. Cf. *H. Crétella*, „Heidegger à Cérisy". In: *P. David* (Hg.), L'enseignement par excellence. Hommage à François Vezin, Paris 2000, 131–153.

[5] *F. Ulrich*, Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage, Einsiedeln 1961.

den „Schülern" Müllers hält er Heinrich Rombach für den begabtesten; er wünscht es ihm, Müllers Nachfolger in München zu werden.

Er fragt mich, ob Lotz schon seine lateinische Ontologie[6] veröffentlicht habe. Ich erzähle ihm kurz den Inhalt. Heideggers Reaktion lässt erkennen, dass er sich mehr erwartet hatte. Er fragt, ob wir denn immer noch das alte scholastische System hätten. Ich sage ihm, dass Lotz in den letzten Jahren das scholastische Begriffsarsenal verlassen habe und alles mehr anthropologisch aufziehe, ohne aber gewisse Begriffe (wie *„esse subsistens"*) aufzugeben, die doch nur innerhalb des ontologischen Denkens *sensu strictu* einen Sinn hätten. Darauf meint er: Ja, diese Frage habe er schon öfter mit P. Lotz diskutiert, besonders anlässlich dessen Beitrags zur Heidegger-Festschrift zum 70. Geburtstag.[7] Er habe nie verstanden, was „esse subsistens" heißen solle und Lotz habe es ihm nie erklären können. Er fragt mich, ob ich es verstanden hätte. Ich antworte, dass es innerhalb des ontologischen Denkgebäudes des hl. Thomas klar sei, was es bedeute, – nur was es an sich, das heißt für unser Denken heute, meinen solle, sei undeutlich. Er antwortet: Natürlich, immanent sei alles klar. Ich erzähle ihm, dass man in Pullach, vom Zeitgeist gedrängt, dabei sei, die scholastische Philosophie aufzugeben, ohne jedoch schon eine neue gemeinsame Basis, eine neue Denkform mit Gesicht in den Blick zu nehmen.

Sein – Welt – Ereignis

Ich versuche zu überprüfen, ob ich begriffen habe, was er mit „Sein" meint und formuliere eine Interpretationshypothese: „Sein" sei zunächst – in geschichtlicher Rückschau – das, was das Seiende jeweils zu einem Seienden macht, also etwa die *energeia* des *on*, die Substantialität der Substanz, die Gegenständlichkeit des Gegenstandes usw. Das alles zusammen genommen nenne Heidegger die Seiendheit. Deren Bestimmung sei zwar nach Denkern und auch geschichtlich verschieden, hielte sich aber immer im Horizont von „Anwesenheit". Diesem Horizont von Anwesenheit denke Heidegger nach; er sei das, was Heidegger in seinem speziellen Sinn „Sein" (oder Seyn) nenne. Andere Namen für dieses Sein seien dann „Welt", „Zeit", „Geviert". Meine Frage ist: Ist diese Deutung, die zugleich impliziert, dass, wenn von „Sein" geredet wird, immer zugleich von der Metaphysik gesprochen wird, richtig? Wie vollzieht sich der Übergang von dem auf die Metaphysik bezogenen Reflexionsbegriff des Horizonts der Seiendheit zu den Begriffen der Welt und des Gevierts? – Heidegger stimmt dieser Interpretation zu. Zur Frage der Verwandlung von Sein in Geviert bemerkt er: Den Weltbegriff benütze ich heute nicht mehr, ebensowenig wie den des Seins (vgl. die Durchstreichung in *Zur Seinsfrage*), weil sich dadurch kosmologische Töne in das gemeinte rein „Anthropologische" [sic!] unvermeidlich einmischen; vgl. dazu meinen Abriss der Begriffsgeschichte in *Vom Wesen des Grundes*. Außerdem verleitet der Weltbegriff dazu, sich etwas Gegenständliches vorzustellen. Deshalb spreche ich heute lieber vom Ereignis, wo diese Gefahr nicht gegeben ist. Zur Frage der Verwandlung des Seins in das Ereignis: Ja, das ist sehr schwer. Ich habe darüber auch noch nichts veröffentlicht. Es geht über den Begriff der Bewegung und der Zeit. Ich bin gespannt, wie Sie das in Ihrer Arbeit, also ohne die Hilfe dieser Aufzeichnungen, darstellen.

Heidegger scheint meiner Auffassung zuzustimmen, dass sein Metaphysik-Begriff in der Mitte der dreißiger Jahre, etwa mit den Nietzsche-Vorlesungen, seine Reife erreichte. Heidegger: Ja, aber schon in *Was ist Metaphysik?* ist die Metaphysik Thema. Und zwar in dem Doppelsinn, dass sowohl das alte wie das neue Denken so genannt wird, auch noch in der *Einführung in die Metaphysik* (1935); aus einer echten Verlegenheit. Später dann nicht

[6] Ontologia, Barcinone 1963.

[7] *J. B. Lotz*, „Das Sein selbst und das subsistierende Sein nach Thomas von Aquin", in: Martin Heidegger zum 70. Geburtstag. Festschrift. Herausgegeben von *G. Neske*, Pfullingen 1959, 180–194. Auf Lotz spielt auch die Bemerkung Heideggers über „einen mir wohl meinenden Jesuitenpater" in der Diskussion nach dem „Zürcher Seminar" (6.11.1951) an: Seminare (1951–1973), GA 15, Frankfurt am Main ²2005, 436.

mehr. Ja, das war eine wichtige Zeit. Lotz und Karl Rahner waren damals[8] im Seminar, Rahner immer ganz schweigsam. Für mich war es eine wichtige Zeit: Hegels *Phänomenologie*, Schelling und besonders Hölderlin ... [ganz besinnlich gesprochen].

Ich erzähle ihm, dass Reinhard Leist, der Zweitgutachter meiner Dissertation, deren zu metaphysischen Charakter kritisiert habe, während ich glaube, dass Heidegger nur von seiner dauernden Auseinandersetzung mit der Metaphysik her verstanden werden könne. Heidegger: Dass nicht nur sein Denken von der Metaphysik her zu verstehen ist, sondern ein wirkliches Denken gar nicht anders möglich ist, sei ihm sonnenklar. Er habe auch kaum jemals seine Auffassungen direkt vorgetragen, sondern immer in Interpretationen überlieferter, vor allem metaphysischer Texte.

Geschichtliche Interpretationen

Mit diesen Interpretationen hat Heidegger seinerzeit in Marburg begonnen, als man dies noch nirgendwo tat, sondern immer nur sachlich-systematisch las. Bald begann man, es nachzuahmen, und heute ist es schon der Normalfall geworden. Der Unterschied liege nur darin, dass man oft ohne eigene Fragen an die Texte herangehe, während bei ihm im Hintergrund immer die Fragen stünden. Aber anders als durch die Geschichte hindurch könne man nicht zu seinem eigenen Fragwürdigen kommen.

In Marburg machte Heidegger nicht nur wegen seiner Interpretationen Skandal (man beklagte sich in der Fakultät, dass die Studenten bei Heidegger nichts lernen könnten, weil er ein ganzes Semester an die Interpretation eines einzigen Dialogs[9] verschwende!), sondern auch wegen der Auswahl der Texte: besonders Aristoteles. Cohen pflegte zu sagen, Aristoteles sei ein Apotheker, und auch Natorp hatte nicht viel mehr als philologische Interessen an Aristoteles. Dann *De ente et essentia*[10] von Thomas von Aquin. „Davon oder auch von Augustinus hatten die nie etwas gehört!" Manches aus dieser Zeit ist inzwischen von anderen in mehr oder minder verarbeiteter Form veröffentlicht worden; zum Beispiel die Auslegung der aristotelischen Abhandlung *Peri hermeneias* in Gadamers Hermeneutik-Buch. Leider hat Heidegger seine Auslegung des II. Buchs der *Rhetorik* – die einzige, die es überhaupt seit der Antike gibt – jemandem ausgeliehen und nicht wieder zurückbekommen; auch aus den Nachschriften lasse sich der Vorlesungstext nicht mehr rekonstruieren.[11] Auf meine Frage, ob er diese Vorlesungen noch veröffentlichen werde, geht er nicht deutlich ein. Es scheint, dass er dies vorhat, und er nennt ausdrücklich den *Sophistes* des Platon.

Husserl

Heidegger sieht sich aufmerksam das Inhaltsverzeichnis meiner Dissertation *Heideggers Begriff der Metaphysik*[12] an, die ich in der Form mitgebracht hatte, wie ich sie drei

---

[8] Seminare: *Hegel*, Phänomenologie des Geistes (Seminar, Oberstufe, 2stdg.) WS 1934/35; SS 1935. *Leibnizens* Weltbegriff und der Deutsche Idealismus (Seminar, Mittelstufe, 2stdg.) WS 1935/36; *Kant*, Kritik der Urteilskraft (Seminar, Oberstufe, 2stdg.) SS 1936. Vorlesungen: *Hölderlins* Hymnen ‚Germanien' und ‚der Rhein', WS 1934/35 (= HGA 39); *Schelling*, Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) SS 1936 (= HGA 42).

[9] Gemeint ist der Sophistes *Platons*: WS 1924/25, jetzt Band 19 der Heidegger-Gesamtausgabe, herausgegeben von *I. Schüßler*, Frankfurt am Main 1992.

[10] Gegenstand einer Seminarübung in Marburg im Wintersemester 1926/27. Gadamer zufolge (in: Dilthey-Jahrbuch 4/1986–87, 26) wurde dort aber faktisch nichts von Thomas behandelt, sondern stattdessen *Cajetans* Schrift „De nominum analogia", die in der *Marietti*-Ausgabe von „De ente" (von *Michael de Maria*, 1907) als Anhang zu *Cajetans* Kommentar zu „De ente et essentia" abgedruckt war.

[11] Der Text hat sich dann doch gefunden und wurde veröffentlicht in Band 18 der *Heidegger*-Gesamtausgabe „Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie" (SS 1924), herausgegeben von *M. Michalski*, Frankfurt am Main 2002.

[12] Im Druck erschienen im Berchmansverlag München 1974 (faktisch 1975); 2. Auflage 1981.

Monate vorher an der Universität eingereicht hatte. Er will den Text nicht behalten und fordert mich auf, ihm ein Exemplar zukommen zu lassen, wenn es gedruckt vorliegt.[13] Bei der Kapitel-Überschrift „Wissenschaft vom Erscheinen des Erscheinenden (Husserl)" stockt er und fragt mich: „Wo haben Sie das her?". Ich sage ihm, dass ich wenig Husserl im Original gelesen und mich darauf beschränkt hätte, aus verschiedenen Referaten ein kohärentes Bild von Husserl zusammenzustellen, u.a. auf Landgrebe und Tugendhat zurückgreifend; wobei ich wohl wisse, dass dies eigentlich Husserl zuwiderlaufe, der ein „Positivist" gewesen sei, dessen „Lehre" im konkreten Fortgang und in der Entwicklung seiner Forschungen gelegen habe. Heidegger nickt zustimmend, besonders als ich anfüge, dass diese Formel wohl schon recht heideggerisch klinge (was ich aber für berechtigt hielt, da es ja weniger um eine objektive Darstellung Husserls als eine Hinführung zur Frage Heideggers durch Husserl hindurch gehe).

Heidegger: Diesen Ausdruck habe ich nie von Husserl gehört. Überhaupt ist der Husserl, den man zu kennen meint, sehr ein Produkt der Zeichnungen durch seine Schüler, die von Heidegger beeinflusst sind. Fink und Landgrebe haben alle meine Vorlesungen gehört; das ging in ihre Husserl-Darstellung ein. Das schlimmste Beispiel solcher Vermischung ist Landgrebes Herausgabe von *Erfahrung und Urteil*. Ortega y Gasset, der sehr gut Deutsch lesen konnte, machte sich anheischig, allein mit Hilfe immanenter Literaturkritik die Stellen herauszustreichen, die aus der heideggerschen statt aus der husserlschen Gedanken- und Formulierungswelt stammen. Heute sieht man in Husserl, etwa in seiner *Krisis*, Geschichtlichkeit usw. Aber das ist ein Irrtum beziehungsweise geht schon auf meinen Einfluss zurück. Husserl war sehr vornehm und sehr freizügig mir gegenüber, obwohl er sah, dass ich in eine andere Richtung ging. Aber spätestens mit der Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* 1929 war der Bruch deutlich. (Husserl habe sich übrigens seinerzeit gerne mit Nink[14] unterhalten, weil er da Probleme und Informationen aus einer Welt hörte, die ihm sonst ganz unbekannt war).

Die Zukunft der Philosophie Heideggers

Irgendwie kommt das Gespräch darauf, dass die nächste Zeit der Philosophie Heideggers wohl nicht sehr günstig sein werde. Heidegger: Ja, man wird mich zuerst einmal eine Zeitlang vergessen. Man ist nicht mehr fähig und willig, solche Gedankengänge zu vollziehen. Jetzt interpretiert man selbst schon den Begriff der Theorie nur noch in einem technisch-instrumentalen Sinne. Der Einfluss der Frankfurter Schule ist da verheerend. Jetzt kann man schon allein dadurch Ordinarius werden, dass man ein Buch gegen Heidegger schreibt. [Auf mein ungläubiges Gesicht hin:] Dafür habe ich Beweise!

---

[13] Zu Anfang des Jahres 1975 konnte ich das endlich tun. Heidegger war offenbar angetan, denn er äußerte sich Max Müller gegenüber lobend; nur von der Phänomenologie hätte ich wohl nicht genug kapiert. Ein Brief wurde in Aussicht gestellt, der aber nie kam. Einige Zeit nach dem Tod Martin Heideggers schickte mir Hermann Heidegger dann die Fotokopie einer Notiz, die sich in dessen Nachlass gefunden hat und die ich jetzt, mit seiner freundlichen Zustimmung, veröffentlichen darf. Es handelt sich dabei wohl um die Skizze eines nicht geschriebenen Briefes: *„Zu Haeffner*: dessen Beschreibung meiner Weise zu denken, zu sagen. – *‚nur ein Winken'* / (ein Geringes, sogar das Geringe – im Vergleich mit dem Aufwand u. der Betriebsamkeit der Wissenschaften wie ein Nichts – am Ende, d.h. im Anfang die Entsprechung zum nichtenden Nichts. Das ‚nur' des bloßen Winkens – in S.u.Z. bereits ‚formale Anzeige' als Vorstufe – in Wahrheit das Allem Vorausgehende – die Be-stimmung). – ὁδός nicht an μέθοδος messen sondern umgekehrt. – Mit der Wahl des Themas Ihrer Arbeit u. der Art der Durchführung kommen Sie meinem Versuch, die Seinsfrage zu er-örtern, am nächsten. einzigartig; vornehm in der Darstellung u. Kritik; fruchtbare Einführung in mein Denken – ausgezeichnet das Eingehen auf den Weg u. die Wandlungen in der Erörterung des Einen u. Selben." Die beiden ersten Sätze – ‚nur ein Winken' und ὁδός – kommentieren Formulierungen, die ich im Nachwort meines Buches verwendet hatte.

[14] Caspar Nink S. J. (1885–1975) war Professor für scholastische Ontologie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main. Er veröffentlichte zum Beispiel: C. *Nink*, Ontologie. Versuch einer Grundlegung, Freiburg im Breisgau 1952.

[Dann, ganz ohne Bitterkeit:] Die jungen Leute müssen ja mit dem Strom schwimmen, um in der Universitätslaufbahn voranzukommen. Man muss ihnen da empfehlen, heute in Soziologie zu machen. Diesen Aspekt darf man ja nicht vergessen ... Aber später wird man sich auf das besinnen, worum es mir ging, dann wenn der große „Katzenjammer" kommt, oder besser die „Verzweiflung"! Dann *muss* man wieder auf das Überspielte zurückkommen. Das technische Denken überschwemmt alles. Man will nicht sehen, auch zum Beispiel Carl Friedrich von Weizsäcker will es nicht sehen, dass die Naturwissenschaft in ihrem *Wesen*, noch vor aller Anwendung, technisch ist. Man spricht immer noch von Naturwissenschaft *und* Technik. – Ich komme irgendwie auf Wittgenstein und frage Heidegger, ob er ihn kenne. Heidegger: Damit habe ich mich nur wenig beschäftigt. Der *Tractatus* war mir im Grunde unzugänglich, und ich habe ihn dann wieder liegenlassen. Die *Philosophischen Untersuchungen* habe ich dagegen ein wenig durchforstet, aber auch nicht gründlich. – Ich habe den Eindruck, dass er damit nicht viel anfangen kann. Ich äußere die Vermutung, dass in einer Begegnung des späteren Heidegger mit dem späten Wittgenstein eine große Aufgabe und Chance der kommenden Philosophie liegen [Heideggers Miene drückt Unwissenheit aus], dass diese Begegnung aber erst vorbereitet werden müsste, weil man zuerst die (in sich außerordentlich schwierigen) Ansätze beider in sich kapieren müsse, was noch keineswegs geleistet sei. Dem stimmt Heidegger lebhaft zu, auch meiner Bemerkung, dass es nur ganz wenig Literatur zu Heidegger gebe, die wirklich hilfreich sei. Heidegger sagt, die Heidegger-Literatur sei eben deswegen oft relativ unfruchtbar, weil man keine eigenen Fragen mitbrächte; ohne die ginge es aber nicht. Deswegen gehe zum Beispiel selbst Pöggeler[15] nicht tief genug. Auch Richardson[16], der ihn ja mehrfach besucht habe, habe nur eine erste, saubere Darstellung für das amerikanische Publikum geboten.

Prinzipien der Heidegger-Auslegung

Ich frage Heidegger, von welchen Prinzipien ein Gespräch mit Heidegger geleitet sein soll, damit es weder einfach an Heidegger vorbeigeht noch auch einfach zur Kapitulation wird. Ich illustriere meine Frage mit der Behauptung, es gebe wohl zwei Gruppen von Heidegger-Schülern: die erste, für die wohl Karl-Heinz Volkmann-Schluck repräsentativ sei, imitiere Heideggers Stil im Denken und Schreiben; die zweite lasse sich von Heidegger anregen, denke aber im Grunde etwas recht anderes, zum Beispiel Max Müller.

Heidegger: Formal kann man dazu nichts sagen ... [Nach einer Pause] Man muss eben eine eigene Fragestellung mitbringen. Max Müller denkt etwas anderes als ich und zwar schon im ersten Ansatz. [Heidegger hat offenbar gemerkt, dass ich nicht mit der ersten Gruppe sympathisiere. Er verteidigt Volkmann-Schluck]. Schluck denkt doch auch eigenständig. Haben Sie zum Beispiel seine *Einführung in das philosophische Denken*[17] gelesen? Freilich ist sein Stil dem meinen sehr ähnlich. Er hat mir einmal etwas geschickt, ohne sichtbare Namensangabe, was er gerade bei Klostermann herausbringen wollte. Ich habe es meiner Frau hinübergelegt, und sie hat mich dann gefragt: Was hast du da wieder Neues geschrieben? Aber Volkmann-Schluck war der erste, der kapierte, was ich mit der *Aletheia* meine, nämlich von Aristoteles, *Metaphysik* α her, – ein Buch, das ich mehrfach interpretiert habe, dessen große Wichtigkeit für mich aber kaum jemals begriffen worden ist. – Ich sage ihm, dass mir Karl Löwith hilfreich gewesen sei, Heidegger zu verstehen, und dass ich meine, dass Löwith gerade in dem am meisten von Heidegger geprägt ist, worin er ihn bekämpft. – Heidegger: Ja, das ist eine richtige „Hassliebe"! Jetzt lässt der Hass ja wieder etwas nach ... Jetzt bildet er sich gar ein, die Griechen neu entdeckt zu haben! Dabei liegt ihm das griechische Dasein ganz fern. Er kann nicht einmal richtig Griechisch

[15] *O. Pöggeler*, Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen 1963.

[16] *W. J. Richardson* S. J., Through Phenomenology to Thought. Preface by Martin Heidegger, Den Haag 1963.

[17] Frankfurt am Main 1965.

[Heideggers Ton deutet an, dass Löwiths Entdeckung der Griechen Heidegger zu verdanken ist]. Als *Sein und Zeit* am Erscheinen war, damals in Marburg, kam er jeden Tag zu mir ins Haus, um die neu angekommenen Druckbogen zu lesen, jeden Tag!

Das Zentrum des heideggerschen Denkens

Ich frage Heidegger: „Wenn Sie nur zwei oder drei Ihrer Schriften nennen dürften, welche würden Sie als diejenigen bezeichnen, in denen das, worum es Ihnen geht, am konzentriertesten zur Darstellung kommt?" Heidegger: *Was heißt Denken?* Es ist meine am wenigsten beachtete und kommentierte Schrift. Man muss sie freilich sehr aufmerksam lesen, Satz für Satz. Wichtig ist eine Schrift für mich dann, wenn sie weiterführt, wenn ihr Ende in ein weiter Fragwürdiges zeigt. So zum Beispiel auch *Der Satz vom Grund*. Ja, das ist eine wichtige Sache. Aber alle diese Sachen kann man eigentlich nicht einfach lesen. Das müsste ich alles selber kommentieren, – nicht im Sinne einer Erleichterung, sondern im Sinne einer Verdeutlichung des Hintergrunds, von woher all das gesagt ist und wohin das alles zeigt. Das ist bei allen meinen Vorlesungen so, dass sie das Eigentliche nicht direkt sagen. Deshalb kann man sie eigentlich nicht lesen, sondern nur hören. Die Bestimmtheit des Tonfalls, der Pausen usw. fehlt eben dem jetzigen toten Text. Aber selbst in den Vorlesungen selbst kann man, je nachdem wohin man sein Ohr richtet, etwas Verschiedenes hören. Ich habe einmal das Experiment gemacht, dass ich verschiedene Studenten aus meinem Oberseminar in der Vorlesung habe mitschreiben lassen. Nachher hat man aus diesen Mitschriften einen Text kompiliert (so wie man es seinerzeit bei der Herausgabe von Hegels Vorlesungen getan hat) und diesen dann mit meinem Manuskript verglichen. Sie wissen ja, ich arbeite alles wörtlich aus, auch wenn ich es nachher nicht einfach ablese. Der Unterschied zwischen dem kompilierten Text und meinem Manuskript war frappierend. – Übrigens seien die interessantesten Vorlesungen, die er selbst jemals gehört hat, die des Dogmatikers Braig in Freiburg ca. 1910 gewesen; jede Stunde sei ein dramatisches Erlebnis gewesen. – Ich sage Heidegger, ich hätte eigentlich erwartet, dass er als zentrale Darstellung seines Gedankens etwas anderes nenne, nämlich den mittleren Teil der *Vorträge und Aufsätze*. Heidegger: Sie meinen *Das Ding*, *Bauen-Wohnen-Denken* und die Hölderlin-Auslegung? [Seine Stimme nimmt einen bedeutsamen, etwas scheuen Klang an]. Ja, das ... Da geht es natürlich hin. Das ist das Eigentliche. Das wollte ich nicht so direkt nennen. [Er nickt zustimmend, als ich sage, dass wir denkerisch noch nicht genügend vorbereitet seien, um das nicht nur für Romantik zu halten]. Ja, und *Identität und Differenz*. Da habe ich „die Katze bisher am weitesten aus dem Sack gelassen", nicht ganz, – aber doch am weitesten.

***

Zum Schluss des Gesprächs, das ein und eine halbe Stunde gedauert hatte, schenkte mir Heidegger ein Foto von ihm mit einer Widmung, die meinen „Status" ausdrücklich nannte: „Für Fr. Gerd Haeffner S. J. zur Erinnerung an den Besuch in Freiburg i. Br., 17. Febr. 1971 Martin Heidegger". Ins Hotel zurückgekehrt, setzte ich mich hin und verfasste die Notizen, die im Vorstehenden zusammengefasst sind. Dabei sind auch die in direkter Rede angeführten Worte Heideggers keine wörtliche Wiedergabe, ausgenommen nur die in Anführungszeichen gesetzten Stücke. – Nachher, nachdem ich das gelöste und angenehme Gesprächsklima erlebt hatte, habe ich es bereut, nicht früher den Mut gehabt zu haben, mich um einen Besuch zu bemühen, oder sogar um mehrere. Ich hatte den Eindruck, dass es dann vielleicht sogar möglich gewesen wäre, jene Fragen anzusprechen, die mich am meisten interessiert hätten, auf die ich aber bei einem ersten Kennenlernen nicht dringen konnte, nämlich die Frage nach dem Zusammenhang seiner denkerischen und religiösen Wandlungen.

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Bordt, Michael, *Platons Theologie* (Symposion; Band 126). Freiburg im Breisgau/ München: Alber 2006. 268 S., ISBN-13: 978-3-459-48190-5.

„Gehört nicht die Lehre über die Götter zu den schönsten Dingen überhaupt?" lässt Platon den Athener in den Nomoi fragen (966c). Und tatsächlich lässt sich Platons Interesse an der Theologie kaum übersehen. Allein die Vielzahl der Aussagen über Gott, Götter und Göttliches in seinen Dialogen weist darauf hin, dass es sich hierbei um eines seiner bevorzugten Themen gehandelt haben muss. „Tout est dieux ou divin chez ce trop divin Platon", lautet daher ein bekanntes Diktum des französischen Platonforschers Diès.

Platons Theologie hat zahlreiche namhafte Platonforscherinnen und -forscher beschäftigt, die dabei zu äußerst heterogenen Ergebnissen gelangt sind. Nun wurde die Diskussion um Platons theologische Ansichten, die in den letzten Jahren deutlich stagnierte, von Michael Bordt (= B.) erneut aufgegriffen. In seiner Studie „Platons Theologie" evaluiert er zunächst die bisherige Debatte, führt sodann eine längst fällige Begriffsklärung durch und nimmt ausgehend davon eine textnahe wie systematische Rekonstruktion der theologischen Ansichten Platons vor.

Das Buch gliedert sich in sechs Kap. Das erste bietet einen Einblick in die Forschungslage. Hierbei wählt B. anstelle einer chronologischen Darstellung der Literatur einen systematischen Überblick, in dem die unterschiedlichen Beiträge zu Platons Theologie drei verschiedenen Interpretationslinien zugeordnet werden: einer metaphysischen Interpretation, bei der unter Platons Theologie die Suche nach einem letzten ontologischen Prinzip verstanden wird; einer kosmologischen Interpretation, deren Vertreter der Ansicht sind, Gott sei bei Platon kein metaphysisches Prinzip, sondern eine Seele mit einer zentral kosmologischen Funktion; schließlich einer religiösen Interpretationslinie, deren Vertreter im Anschluss an eine These aus Solmsens 1942 veröffentlichter Monographie „Plato's Theology" betonen, dass Platon sich im Kontext der Polisreligion mit den Göttern beschäftigt und seine diesbezüglichen Theorien völlig unabhängig von seiner Metaphysik zu betrachten seien. B. verdeutlicht anhand seines Forschungsüberblicks ein zentrales Defizit der Debatte: Die Interpretationslinien legen in ihrer Deutung jeweils ganz unterschiedliche Begriffe von Theologie zugrunde. Dies steht nicht nur einer fruchtbaren Bezugnahme auf die jeweils anderen Forschungslager im Wege. Vielmehr ist auch fraglich, inwiefern die Anwendung des jeweiligen Theologiebegriffs auf Platon gerechtfertigt ist. Insbesondere im Fall der metaphysischen Interpretation führt das zugrunde gelegte Theologieverständnis zu einem Problem. Denn wer unter Theologie die Beschäftigung mit einem letzten metaphysischen Prinzip versteht, muss nach Platons Theologie in Passagen suchen, in denen es explizit gar nicht um Gott oder Götter geht.

B. begegnet dem Problem, indem er zu Beginn seiner Studie das gesamte zweite Kap. der Begriffsklärung widmet: Was soll unter „Platons Theologie" zu verstehen sein? Ausgangspunkt bildet dabei Platons eigener Gebrauch des Begriffs *theologia* im zweiten Buch der *Politeia*. Platon entwickelt in diesem Kontext Regeln für die Erzählungen über Gott und die Götter *(typoi peri theologias)*, die für die Erziehung der Wächter am besten geeignet sind. B. zeigt, dass Platon den Begriff *theologia* in diesem Kontext nicht benutzt, um damit ein wissenschaftliches Projekt oder eine wissenschaftliche Disziplin im Sinne des heutigen Verständnisses von Theologie zu bezeichnen. Vielmehr sei *theologia* vermutlich ein Wort der Alltagssprache und bezeichne zunächst, meist als Teilgebiet der *mythologia*, die Rede von Gott und Göttern. Da es im zweiten Buch der *Politeia* nun darum gehe, *typoi* für die *theologia* zu finden, stehe der Begriff dennoch im Kontext einer philosophischen Überlegung: Platon will untersuchen, welche Aussagen über die Götter innerhalb einer optimalen Erziehung der Wächter legitim sind, und wirft damit auch

die Frage auf, wie diese Aussagen verstanden und begründet werden können. Ausgehend von diesem Projekt bestimmt B., was in seiner eigenen Studie unter Platons Theologie zu verstehen sei: die Frage danach, welche Reden über die Götter sind Platon zufolge legitim sind sowie die Suche nach philosophischer Begründung und Deutung dieser Aussagen.

Im dritten Kap. des Buches wird zunächst eine umfassende Interpretation dessen entwickelt, was Platon im zweiten Buch der *Politeia* als legitime theologische Aussagen darstellt. Am Anfang des Kap.s weist B. auf das Phänomen hin, dass es in Platons Dialogen ein Nebeneinander von der Rede über viele Götter und der Rede über einen einzelnen Gott gibt. Eine umfangreiche Untersuchung des Sprachgebrauchs, die sich besonders auf die Verwendung des bestimmten Artikels bezieht, belegt dies: Platon bezieht sich wiederholt auf einen bestimmten Gott, ohne diesen mit einem olympischen Gott zu identifizieren. Ist Platon also Monotheist? B. zeigt, dass diese Frage in einer differenzierten Weise bejaht werden und Platon ein schwacher Monotheismus zugeschrieben werden muss. Die These, Platon sei Monotheist gewesen, wird meist mit dem Argument bestritten, sie stelle eine illegitime, weil anachronistische Projektion auf die vorchristliche Antike dar. Daher ist es wichtig zu sehen, dass B. nicht nur aufgrund von Indizien aus dem Sprachgebrauch zu seinem Ergebnis kommt, sondern auch religionswissenschaftliche Argumente anführt, und zudem darauf verweist, dass bereits vor Platon – etwa bei Xenophanes – die Vorstellung kursierte, es könne unter den vielen Göttern im eigentlichen Sinne nur einen Gott geben. Zudem vertritt Platon laut B. zwar keinen exklusiv monotheistischen Gottesbegriff wie er in der jüdischen, christlichen oder muslimischen Tradition vorliegt. Genauso falsch sei es aber, ihn dem klassischen Polytheismus zuzuordnen oder lediglich henotheistische Tendenzen zuzugestehen. Vielmehr begegne uns bei Platon eine Form des Monotheismus, in der zwar nur ein Gott im eigentlichen Sinne Gott ist, dadurch jedoch die Rede von den anderen Göttern ihren Sinn nicht verliere.

Im weiteren Verlauf des dritten Kap.s werden die beiden Regeln untersucht, die Platon in der *Politeia* für die Rede über Gott aufstellt: Gott ist gut und Gott verändert sich nicht. Eine ideengeschichtliche Einordnung dieser Thesen ergibt, dass Platon zwar an eine lange mythenkritische Tradition anknüpft, die explizite These von Gottes Gutsein jedoch genuin platonisch ist. Zudem zeigt B., dass Platons Qualifizierung Gottes zunächst als Produktionsrichtlinien für die Dichter im Kontext der Erziehung der Wächter aus sich heraus verständlich sind. Dennoch werde deutlich, dass sie mit Platons metaphysischen Auffassungen eng zusammenhängen. Zwar stelle Platon den Zusammenhang zwischen Theologie und Metaphysik in der Politeia nicht explizit her, dennoch seien sie nur vor dem Hintergrund seiner metaphysischen Theorien letztlich verständlich und begründbar. Die Thesen, Gott sei ausschließlich Ursache des Guten und unveränderlich, seien ohne Rekurs auf die Idee des Guten unverständlich. Des Weiteren deute unter anderem die Neuartigkeit gegenüber den populären theologischen Ansichten darauf hin, dass Platon seine Aussagen an seine metaphysischen Theorien rückgebunden habe, um die ungewöhnlichen Thesen solide zu begründen. B. korrigiert mit dieser Interpretation die zentrale These der religiösen Interpretationslinie, deren Vertreter jeglichen Zusammenhang zwischen Platons theologischen und metaphysischen Theorien bestreiten.

Die Frage nach dem metaphysischen Hintergrund von Platons theologischen Ausführungen in der *Politeia* wird im vierten Kap. aufgegriffen. Dort diskutiert B. den Zusammenhang zwischen der Idee des Guten und Gott, den Platon zwar andeutet, jedoch an keiner Stelle detailliert expliziert. B.s These ist, dass zwischen Gott und der Idee des Guten der Sache nach eine Identität besteht, die Begriffe jedoch nicht vollkommen aufeinander reduziert werden können. Obwohl B. also in gewisser Weise der metaphysischen Interpretationslinie zustimmt, sofern diese in der Idee des Guten den platonischen Gott erkennen will, geht er in einem wesentlichen Punkt über sie hinaus: Die Annahme einer sachlichen Identität führt bei ihm nicht zu einer vollständigen Äquivalenz der beiden Begriffe. Vielmehr hätten beide in ihrem jeweiligen Kontext ihre Berechtigung: Die Rede von der Idee des Guten habe innerhalb einer metaphysischen Untersuchung ihren Platz, während im Zusammenhang mit der Polisreligion und der Erziehung der Wächter von Gott gesprochen werde. Daher sei die Metaphysik auch in keiner Weise ein Religi-

onsersatz für die philosophische Elite, in der die Idee des Guten an die Stelle von Gott trete.

Im fünften Kap. seiner Studie widmet sich B. der Theologie, die Platon in den *Nomoi* entfaltet. B. kommt in seiner Interpretation einem Forschungsdesiderat nach, indem er in seine Analyse einerseits die relevanten Passagen des *Timaios* integriert und sich andererseits nicht nur auf das zehnte Buch der *Nomoi* stützt, sondern die darin enthaltenen theologischen Ausführungen im Kontext des Gesamtwerks liest. Aufgrund der breiteren Textbasis kann er eine entscheidende Korrektur an der kosmologischen Interpretationstradition vornehmen: Ein kohärenter Gottesbegriff lässt sich in den *Nomoi* nur dann erkennen, wenn die platonischen Götter nicht als die Seelen der Gestirnsgötter bzw. Gott nicht als die den Kosmos bewegende Weltseele verstanden werde, wie es das zehnte Buch nahezulegen scheint. Vielmehr vertrete Platon die Auffassung, dass es einen Gott gebe, der auch für die anderen Götter ein Gott ist und der mit der Vernunft *(nous)* als einem obersten metaphysischen Prinzip identisch ist.

Das letzte Kap. des Buches untersucht, ob Platons Theologie in den *Nomoi* und diejenige in der *Politeia* miteinander kompatibel sind, indem das Verhältnis zwischen dem *nous* und der Idee des Guten beleuchtet wird. Die Frage nach dem Verhältnis zwischen *nous* und dem Guten entspringt dabei nicht ambitionierten Systematisierungsinteressen oder der Vorentscheidung für eine unitaristische Lesart. Explizit wurde die Frage nach dem Zusammenhang zwischen *nous* und dem Gutem im *Philebos* von Platon selbst gestellt. B. entwickelt ausgehend von dem im *Phaidon* angedeuteten *nous*-Begriff die These, dass die Idee des Guten und der *nous* dieselben ontologischen Funktionen erfüllen. Somit könne tatsächlich eine einheitliche theologische Theorie bei Platon nachgewiesen werden. Das Kap. schließt zwar mit einer Liste an offenen Fragen, die sich durch eine Identifikation von *nous* und der Idee des Guten ergeben. Möglicherweise lassen sie sich anhand von Platons eigenen Ausführungen nicht abschließend beantworten. Für die sachliche Berechtigung von B.s These spricht jedoch, dass er auf Philosophen wie Speusipp und Aristoteles verweisen kann, die sich im Anschluss an Platon genau diesen Fragen zugewendet haben.

B.s Studie ist eine Rekonstruktion von Platons Theologie als einer einheitlichen Theorie, die in sinnvoller Weise mit seiner Metaphysik verbunden ist, ohne auf sie reduzierbar zu sein. Obwohl sie einem Spezialthema der Platonforschung gewidmet ist, bietet sie wichtige Denkanstöße zur antiken Ideengeschichte allgemein – so erscheint etwa die vieldiskutierte These eines kontinuierlichen Übergangs vom Mythos zum Logos durch die von B. vorgeschlagene Trennung der Projekte Mythenkritik und Metaphysik, die erst bei Platon zusammengeführt werden, in einem neuen Licht. Hervorzuheben ist außerdem die besondere Lesefreundlichkeit des Buches. In der Einleitung sind die wichtigsten Thesen in einer Übersicht dargestellt. Zusammenfassungen und Überleitungen verschaffen einen schnellen Überblick über die inhaltsreichen Kap. Platons Fachvokabular wird jeweils auf verständliche und voraussetzungsfreie Weise erklärt, sodass die Lektüre auch für Studierende gewinnbringend ist. Sämtliche Quellentexte sind in klares und elegantes Deutsch übertragen, der griechische Wortlaut ist stets in den Fußnoten nachzulesen.

Einige wenige Druckfehler sind zu korrigieren: Im griechischen Text scheinen beim Druck die *spiritus* an einigen Stellen verrutscht zu sein (76, Anm. 97; 60, Anm. 15); Akzentfehler sind kaum zu sehen (aber 192, Anm. 102, letzte Zeile, fehlt ein *gravis* auf *tyche*). Auf 73, Anm. 84, fehlt „wenig". 59, Anm. 12, steht ein Trennstrich anstelle eines Gedankenstrichs. Bei den Literaturangaben sind einige Satzzeichen vergessen oder falsch gesetzt worden (264 fehlt ein Punkt bei Ferrari, 267 muss statt eines Kommas ein Punkt bei Schefer stehen; 269 ein Doppelpunkt statt eines Kommas). A. Schriefl

Nissing, Hanns-Gregor, *Sprache als Akt bei Thomas von Aquin* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Band 87). Leiden/Bosten: Brill 2006. XIV/827 S., ISBN 90-04-14645-8.

In Anknüpfung an V. Warnach und R. W. Schmidt hat sich Nissing (= N.) vorgenommen, „den operativen Grundansatz in der Sprachkonzeption des Thomas von Aquin

sichtbar zu machen und zu zeigen, inwieweit Sprache, oder genauer: Sprechen von Thomas, verstanden wird als ein Tätigsein, ein Akt, der seinen Grund in der Spontaneität der sprechenden Person und ihren geistigen Vollzügen besitzt und in der Ausrichtung auf einen Hörer an sein Ziel kommt" (19f.). Dies nicht bloß in historischem Interesse, sondern um bei der „Vielgestaltigkeit und Disparatheit, in der sich das Nachdenken über Sprache in der Gegenwart präsentiert" (4), einen „Blick auf das Phänomen Sprache zu gewinnen, in dem dieses als Ganzes in seinen verschiedenen Dimensionen sichtbar wird" (9). Vom äußeren Sprachphänomen aus erschließen sich die *operationes intellectus* als Strukturprinzipien der Sprache wie als Erkenntnisweisen. Modern formuliert, führt der Weg „von einer semiotischen Betrachtung der Sprache auf das Feld der Intentionalität oder Erkenntnispsychologie, um von dieser für die thomanische Sprachphilosophie zentralen Thematik aus schließlich die syllogistisch-logischen und pragmatischen Dimensionen der Sprache verständlich zu machen" (30). Demgemäß geht die Untersuchung in drei Etappen voran, unter den Leitfragen (32): „(I) Was ist die Sprache? (II) Wie wird uns durch Worte die Wirklichkeit zugänglich? (III) Und warum und wozu sprechen wir? Dabei spielen unter den exemplarischen Quellenwerken die späten Kommentare zu *Peri hermeneias* (= Perih.) und *Analytica posteriora* (= An. post.) die Hauptrolle. (Das folgende Referat kann selbstverständlich nur Hauptpunkte markieren, die Fülle historisch-systematischer Informationen und Erörterungen sowie die ständigen Bezugnahmen auf die Sekundärliteratur bleiben hier außer Betracht; auch Detaildiskussionen seien der Thomas-Forschung in deren Organen belassen. Deutlich soll aber werden, dass die Arbeit über deren Kreis hinaus Beachtung verdient.)

I. ‚Verbum vocis' und ‚actus rationis': Die Sprache und ihre Prinzipien (33–247). In drei Kap. geht es um den Ursprung der Sprache, das äußere Sprachphänomen und schließlich dessen innere Voraussetzungen. – 1. Sprach-Ursprung ist der Mensch als *animal rationale* und *sociale*, wobei Thomas (= Th.) aus der Hörerperspektive des Aristoteles (= A.) in die des Sprechers wechselt und dessen Wirklichkeitsbezug um den Sozialbezug ergänzt. N. bietet hier auf 15 Seiten eine Skizze aristotelisch [= a.]-thomanischer [= th.] Anthropologie. – 2. *Vox*: Ausdruck und Zeichen. Th. orientiert sich an der mündlichen Sprache (Jesus hat nichts geschrieben, das mündliche Lehrgespräch gibt den paradigmatischen Rahmen). In ihr drückt sich einerseits natürliche Spontaneität aus, anderseits dient sie der Freiheit dazu, Bedeutungsaspekte zu bezeichnen. – 3. Verlautbart werden (a.) *passiones animae*, genauer (th.) *conceptiones intellectus*. Die sind zuerst (trinitäts- wie dann schöpfungstheologisch entwickelt) ein inneres Wort, doch ebenso Prinzip des *verbum externum*. Und nicht minder strukturieren die *operationes intellectus (actus rationis)* die Erkenntnisweisen (hier geht es um die Auseinandersetzung mit dem lateinischen Averroismus), wobei nicht der Intellekt, sondern die intelligenten Einzelnen (sinnlich wie geistig) aktiv erkennen.

II. ‚Veritas' und ‚Iudicium': Die zweite Tätigkeit des Verstandes als formale Basis und Angelpunkt menschlichen Sprechens (249–488). War die erste Verstandestätigkeit die *simplex intelligentia (formatio quidditatis)*, so geht es jetzt um *compositio vel divisio*, um das zentrale Vermögen, Wahres und Falsches zu bezeichnen; wiederum in drei Kap.: zum Urteil, seinem sprachlichen Ausdruck und einer entsprechenden Sprechakttheorie. – 4. *Iudicium* als Träger von Wahrheit oder Falschheit (wichtig ist hier eine Entwicklung vom Sentenzenkommentar über die Quaestiones de veritate zum Perih.-Kommentar). Die tradierten Wahrheits-Definitionen ordnet Th. nach ihrem *fundamentum in re*, ihrem Ort im Intellekt und beider Übereinstimmung (wobei diese nicht statisch, sondern prozessual zu sehen wäre, die *adaequatio* also nicht einfach der Korrespondenztheorie zugeschlagen werden sollte [276–278]), summiert in Anselms Bestimmung: *rectitudo sola mente perceptibilis* (258–260). Den Horizont bildet die *veritas rerum* (für die er statt auf einen göttlichen Intellekt auf das Vermögen der menschlichen Seele zurückgreift (273 – so wenig sie damit, sophistisch, menschlicher Maßsetzung unterläge [286]; wie sich auch das Postulat einer Selbstreflexion in jedem Akt erübrigt [292–300/305]). Im Urteil werden Gehalte verglichen und zu- bzw. abgesprochen. Erkennen heißt hier: Stellungnahme. Entscheidend: „Wir erkennen nicht Denkinhalte, bevor wir Aussagen bilden, sondern wir erkennen Gegenstände, indem wir aus Denkinhalten Aussagen bilden" (323f. [Tuninetti]); diese Operation ist unhintergehbar (328 – nur in der Außenper-

spektive lassen sich Wirklichkeit und Intellekt entgegenstellen [337]). – 5. *Enunciatio.* Ihre beiden materiellen Konstituentien sind *nomen* und *verbum.* Von ihnen aus lassen sich Aussagen qualitativ und quantitativ differenzieren. Doch als Compositum ist die Aussage zugleich eine(s): hylemorph aus *pars materialis (nomen)* und *pars formalis (verbum* – was N. differenziert hinsichtlich moderner Inhärenz- und Identitäts-Interpretationen diskutiert). Ist das Verb die Seele der Aussage, so ist *esse* die *fons et origo omnium verborum*: Kopula und – ursprünglicher (geradezu spannend die subtile Analyse von Th.s Argumentation in seiner A.-Auslegung [385–392]) – Existenzprädikat. Entsprechend ist zwischen Sein als Akt und als Vollkommenheit (Form) zu unterscheiden, von Gewicht für den Partizipationsgedanken und mit der Konsequenz, dass Analogie nicht eine Begriffseigenschaft darstellt, sondern eine Prädikationsweise (405). Für die Gott-Rede wichtig ist, dass sie keinen neutral-univoken Gehalt voraussetzt, der auf zwei Seinsbereiche angewandt wird, sondern wir stets nur von der Kreatur ausgehen können (409). Zur Existenzaussage gehört so auch (im Unterschied zum Existenzquantor) ihr Zeitindex (mit Folgen für theologische Fragen und ein subjekt-objektives Verständnis von Zeit). – 6. Theorie der Sprechakte. Das dritte *principium enuntiatonis* (seinerseits Form zu den vorigen) ist die *oratio.* Sie lässt sich nach Gebrauch und Ziel als aufrufend, fragend, befehlend und bittend bestimmen, doch auf dem Boden der Aussage als Wahrheitsanzeige. Und der *usus* bringt auch die moralische Dimension ins Spiel: Wortsünden von der Schmähung bis zur Verfluchung, die Tugend der Wahrhaftigkeit und verschiedene Weisen, zu lügen.

III. „Demonstratio" und „Doctrina": Dritte Vernunfttätigkeit, das umfassende Ziel menschlichen Sprechens (489–742). Die dritte *operatio orationis* (nicht *intellectus*), über A. hinaus (185–188), ist der diskursive Fortgang vom Bekannten zum Unbekannten, zu Begriff und Urteil tritt der Syllogismus. In nochmals drei Kap. führt die Untersuchung von der beweisenden Schlussfolgerung zu Grundformen des Erkenntnisfortschritts überhaupt bis zu Lebensform und Stand des Lehrens als Ziel menschlichen Sprechens. – 7. *Syllogismus demonstrativus* als *processus rationis.* Ausgangspunkt ist das Urteil, und zwar (als Prozessziel) der Schlusssatz: als Antwort auf eine Frage (ob, was, wie, weswegen das Satzsubjekt sei). Fortschritts-Prinzip ist der (zu findende) Mittelbegriff, in dem das Prädikat schon gewusst wird (M = P). Durch Erkenntnis des singulären Untersatzes (S = M) wird zugleich die *conclusio* erkannt (S = P). Damit löst sich Platons Dilemma, bei Wissen nicht suchen, bei Nicht-wissen nicht finden zu können (was ihn zur ἀνάμνησις führt). Dies rationari ist Tun der ratio als solcher, seine Zielruhe aber findet es im Verstehen der *ratio qua intellectus* (zwei Status, nicht zwei Vermögen). – 8. „Demonstratio" als Paradigma. Schlussfolgerung und Erkenntnisfortschritt. Der Beweis macht [mein Zusatz: wissenschaftlich!] wissen. Wissen [wissenschaftlich] besagt Kenntnis der Wahrheit aus Gründen und als notwendiger (es geht nicht um Hypothesen bzw. dialektische Syllogismen). Er setzt anderseits Gewusstes voraus: ἀξιώματα/*dignitates, suppositiones* (Hypothesen), Definitionen. ([A.: Eine All-Begründungs-Forderung macht philosophische Unbildung kund.] Im Übrigen sind die „Skepsis und ihre Widerlegung … nicht das Problem des Th.", wie bei Augustinus oder Descartes [581].) Die Tugend dieses Wissens erwächst aus Induktion, die (nicht mit dem induktiven Schluss zu verwechseln) den drei *operationes* vorausliegt und in der spezifisch menschlichen Einheit von Geist und Sinnlichkeit gründet, aufgrund deren wir im Einzelnen das Allgemeine erkennen. Erfahrung, Gewöhnung „tritt" hier „als das zentrale und eigentlich entscheidende Motiv der gesamten thomanischen Wissenschaftstheorie zutage" (611), woraus sich „die umfassende Personalisierung" (614) des th. Wissenschafts-Verständnisses ergibt, in Aus- und Hinblick auf den Weisen. Die Paradigmatik des Syllogismus entfaltet sich in der Dialektik. Th. bezieht aber auch Rhetorik und Poetik mit ein. Auf S. 633 bietet N. ein achtteiliges Schema von Th.s Gesamtkonzept, dem sich die einschlägigen a. Schriften von den Categoriae bis zur Poetica zuordnen lassen. Abschließend geht es (635–670) um die Funktionen der th. Sprachreflexion (als ars [gebrauchend] wie scientia [lehrend]) im Kosmos der Wissenschaften als Weg zur Weisheit und Glückseligkeit. – 9. Die dritte Vernunfttätigkeit in der Situation von Lehren und Lernen. Lehren ist (gegenüber Augustinus) eine Eigentätigkeit des Menschen und zielt auf die Eigentätigkeit des Schülers (Wissen fließt nicht – Symp. 175d – über). Im Lehrer wird das Lehren

Lebens- und Standesform (einer vita activa): Wie erleuchten besser ist als nur leuchten, „ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari" (701 II-II 188, 6).

Die Fülle des Dargestellten und Durchdachten wird schließlich luzide zusammengefasst (706–742): Die Vernunfttätigkeiten als Prinzipien menschlichen Sprechens, Urteilen (Erkennen von etwas als etwas) als Angelpunkt von Erkennen und Sprechen, Lehrtätigkeit als Ziel menschlichen Sprechens. Der Übergang vom Wissen zum Lehren ergibt sich daraus, dass Vollkommenheit besagt, den anderen sich ähnlich machen zu können (734), hier: ihm bei jenem Glückseligkeitsstreben zu helfen (742), „auf das der Mensch als ‚animal rationale' und ‚animal sociale' angelegt ist – ‚ut cognoscat veritatem'."

Es folgen in engerem Druck auf die Abkürzungsliste das Verzeichnis der Literatur (747–784), Register der Th.-Stellen (-800), der Namen (-810) und Sachen (-827). – im Vorwort schreibt N. von der Hoffnung, „dem Leser ein Werk vorlegen zu können, das in ebenso grundlegender wie umfassender Weise in die Sprachphilosophie des Thomas von Aquin einführt" (XIII f.). Das ist ein Unternehmen, das eigentlich schon den Rahmen einer Dissertation überschreitet, und der Rez. findet es eindrucksvoll gelungen. Den Texten wird eine sorgfältige Lektüre zuteil, eindringlich, differenziert und immer wieder in kenntnisreicher Diskussion mit anderen Auslegungen – ohne dass Verf. und Leser sich in den Einzelfragen verlören. Immer bleibt in ihren großen Zügen die Sache selbst im Blick. Und mit dem sorgsam entschiedenen Sachzugriff verbindet sich – dem untersuchten Autor angemessen – ein beachtliches didaktisches Geschick: Die geschmeidige Sprache dient dem Mitvollzug, Vor- und Rückblicke erhellen die Darlegungen, Fußnoten mit Voraus- und Rückverweisen ersparen einem den Register-Umweg, tabellarische Abbildungen stellen die textlich erschlossenen Zusammenhänge übersichtlich vor Augen: Der Leser, mag sein, nicht ganz ohne Vorbehalte angesichts des umfangreichen Bds., sieht sich gut behandelt. Ihm liegt eine wissenschaftliche Facharbeit vor (auf S. 32 stehen wir schon bei FN 118); aber N. zitiert Pieper nicht bloß (rund zwei Dutzend Mal), er hat von ihm gelernt. Und nicht bloß für den Umgang mit dem Leser. Gut behandelt wird, mit einnehmender Anteilnahme, auch der Aquinate. Er und sein Denken werden, bei aller historischen Präzision des Verf.s, sozusagen staubfrei gegenwärtig: ein Lehrer, wie so mancher hier entdecken könnte, auch noch für heute. J. Splett

Brague, Rémi, *Au moyen du Moyen Âge*. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme et islam. Chatou: Les Éditions de La Transparence 2006. 317 S., ISBN 2-35051-017-4.

Es handelt sich um eine Sammlung von Artikeln, die z.T. schon an eher entlegenen Orten veröffentlicht waren, nun aber überarbeitet worden sind, aus dem Bereich des Lehrstuhls an der Sorbonne, den Brague (= B.) – zusammen mit dem sog. Guardini-Lehrstuhl in München – innehat, nämlich der „Philosophie in arabischer Sprache". B. versteht diesen Auftrag im weiten Sinne, so dass darunter nicht nur moslemische Philosophen fallen, sondern auch jüdische, christliche und religionskritische, soweit sie in Arabisch geschrieben haben. Seine Perspektive ist komparatistisch. Er verliert also die griechischen Wurzeln nicht aus dem Blick und beachtet natürlich auch die gleichzeitige philosophische Arbeit in hebräischer und lateinischer Sprache. Jüdische, christliche und muslimische Philosophien werden in diesem Buch nicht getrennt und für sich, sondern in ihrer Wechselwirkung aufeinander behandelt – sind sie doch „konfrontiert mit denselben Problemen, die sie in einer Art und Weise lösen, die oft erstaunlich verwandt ist, trotz ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Religionen. Manchmal werfen sie einen kurzen Blick aufeinander. Vor allem aber geben sie das gemeinsame Erbe der alten Griechen einander weiter, zusammen mit ihren eigenen philosophischen Erkenntnissen" (5). Dem Ganzen geht ein Interview von B. mit zwei Studenten voraus, das, wie eine Ouvertüre, aus der Perspektive der Aktualität heraus die Themen anschlägt, die nachher im Einzelnen entwickelt werden. Wichtige Fragen, wie die nach der Möglichkeit der Toleranz und die nach der weithin wissenschaftlich noch ungeklärten Entstehungsgeschichte des Islam, werden dabei angerissen. Aus der Fülle der Beiträge des Bds. seien nur einige herausgegriffen, um einen Eindruck des Ganzen zu vermitteln.

„Sens et valeur de la philosophie dans les trois cultures médiévales" (57–75): gemeint sind die drei Religionen. Alle wissen, dass die Philosophie von den Griechen entwickelt worden ist und bis ins Wort hinein von ihnen übernommen wurde. Der Gehalt dieses Wortes *(sens)* ist also mehr oder minder identisch, abgesehen von der semantischen Merkwürdigkeit, die das Wort *philosophos* aufweist. Auf dem Umweg über die existentielle Auffassung des „heidnischen" Philosophierens als Übung des Geistes in uns kam es dazu, dass dieses Wort im Christentum, der praktischen *philosophia christiana* des Ostens wie des Westens bis ins 12. Jhdt hinein den Mönch bezeichnete. Im Islam jedoch hat das Wort „Philosoph" von Anfang an den uns vertrauten Sinn. Fraglich ist nur, wie lange die Philosophie dort geblüht hat. Die verbreitete Auffassung lässt ihre Lebenszeit beginnen mit Kindi (9. Jhdt.) und enden mit Averroes (Ende des 12. Jhdts). Corbin möchte diesen Zeitraum verlängern, besonders im Iran, muss dazu aber den strengen Begriff der Philosophie, den muslimische Philosophen selbst fordern, die sie nicht einfach mit Weisheit gleichsetzen, aufweichen, und z. B. auch den Sufismus darin einschließen. B. folgt ihm darin nicht. – Etwas anderes als die Frage nach dem Sinn des Wortes „Philosophie" ist die Frage nach der Bedeutung *(valeur)*, die sie im Ganzen der geistigen Kultur jeweils einnimmt. Diese ist im Mittelalter insgesamt anders als in der Antike, nämlich durch die wirksame Gegenwart der Offenbarungsautorität als eine Alternative zur Philosophie, und darin natürlich verschieden nach den drei Religionen. Diese Gegenwart übt auf alle mittelalterlichen Philosophen einen enormen Druck aus, freilich je verschieden. Christliche Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes fordert eine persönliche Glaubensantwort, islamische Offenbarung als Offenbarung eines Gesetzes fordert politische Konsequenzen. Verschieden ist die Lage der Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Institution. Im Christentum hat die Philosophie eine anerkannte Position: Während man ein perfekter Rabbiner oder Imam sein kann, ohne je Philosophie studiert zu haben, müssen alle christlichen Theologen zuerst durch deren Schule. Sie ist organisiert in standardisierten Lehrmethoden und hat einen festen Platz an der öffentlichen Institution „Universität", deren Freiheit unter dem Schutz der Päpste steht, die sie aber auch kontrollieren. Im Judentum und Islam hingegen ist das Lehren und Lernen von Philosophie eine Privatsache und damit einerseits freier, andererseits auch gesellschaftlich weniger relevant. „Die großen Philosophen des Islam ... betrieben die Philosophie in ihren Mußestunden: Farabi war Musiker, Avicenna Arzt und Wesir, Averroes Richter. ... Ähnlich verhielt es sich bei den Juden: Maimonides war Arzt und rabbinischer Richter, Gersonides Astronom" (12). Im christlichen Raum, wo die Theologie unter dem anselmischen Programm der „fides quaerens intellectum" stand, waren die Konflikte zwischen Philosophie und Theologie Grenzstreitigkeiten zwischen beiderseits legitimierten Partnern; mag die Philosophie auch nur den Rang einer Magd der Theologie angewiesen bekommen haben, so hat sie doch ihre Autonomie bewahrt. Im islamischen Raum hingegen ging der Kampf darum, wer das Gesamt der geistigen Welt organisieren dürfe: die Philosophie, wie Farabi vergebens wollte, oder „die erneuerte religiöse Wissenschaft" (des Sufismus), die Ghazali mit Erfolg propagierte.

„Un modèle médiévale de la subjectivité: la chair" (118–139): Nach dem Ende der Moderne mit ihrer Auffassung von der Geschichte der Philosophie als eines linearen Fortschritts ist wieder die Freiheit gegeben, die Denker der Antike und auch des Mittelalters als Gesprächspartner für unser eigenes Denken zu entdecken, speziell für die Anthropologie. B. greift hier den mittelalterlichen Begriff des Fleisches *(caro, chair)* heraus, der im Vergleich des Menschen mit den Engeln seinen Platz hatte. Fleisch ist die typisch menschliche Form der Körperlichkeit, die wir analog mit den Tieren gemeinsam haben. Sie prägt die Art und Weise, wie wir vernünftige Wesen sind. Während die Vernunftwesen, die die Engel sind, untereinander keine natürliche Gattungsgemeinschaft und kein geschichtliches Werden ihrer Erkenntnis aufweisen, hat der Mensch beides. Die Folge ist, dass sowohl sein Erkennen wie sein Lieben im Sinnlichen beginnen, bevor sie sich zu geistigen Formen erheben können. Die Fleischlichkeit ist also – was gegen die Neuplatoniker, noch mehr gegen die Gnostiker festgehalten wurde – etwas Gutes, wenngleich sie auch Stoff zur Sünde liefern kann, die selbst aber kein sinnlicher, sondern ein geistiger Akt ist. Innerhalb der Sinne hat der fleischlichste Sinn, der Tastsinn eine Priorität: In ihm vollzieht sich der ursprüngliche „Kontakt" zwischen Subjekt und Objekt; in ihm

ereignet sich die Gegebenheit des Objekts sofort auch als Selbstgegebenheit: Wir sehen nicht, dass wir sehen, aber wir fühlen, dass wir fühlen. Bemerkenswert ist auch, dass das Erkennen des Höchsten nicht als Sehen oder Begreifen, sondern als Berühren bezeichnet wird.

„Regards musulmans sur la cité chrétienne" (157–167): Herangezogen werden Äußerungen von al-Biruni, Averroes und besonders Ibn-Khaldun († 1406). Dieser kritisiert an den Evangelien, erstens, dass sie nicht mit einer Stimme sprechen, also menschliche Anteile haben und nicht nur Dokumente einer rein passiv empfangenen Offenbarung enthalten, zweitens, dass sie nur wenige Gesetze enthalten, stattdessen Geschichten von Jesus und seinen Aposteln und bloße Ermahnungen. Beides unterscheidet sie (nachteilig) vom Koran. Sowohl das Christentum wie der Islam sind universale und daher missionarische Religionen; was den Islam auszeichnet ist, dass die Mission kraft göttlichen Gebots mit Überredung *und* mit Gewalt voranzutreiben ist. Vor allem deswegen müssen die geistlichen Führer des Islam zugleich weltliche sein.

Wie haben sich muslimische Philosophen zum „heiligen Krieg" geäußert? (Was den *jihâd* im Allgemeinen betrifft, verweist B. auf A. Morabia: Le Gihâd dans l'islam médiéval, Paris 1993). B. behandelt drei Autoren, für die der Krieg eine erlebte Realität war: Farabi, der in Syrien und im Irak lebte, wo man sich im Krieg mit Byzanz befand, Averroes, der in einem Andalusien lebte, das dem Druck der Reconquista ausgesetzt war, und Avicenna, von dessen persischer Heimat aus gerade das „heidnische" Industal für den Islam erobert wurde. Sie äußern sich zu den Gründen, aus denen heraus es legitim ist, Krieg zu führen. Ausgeschlossen ist ein Krieg aus dem Motiv bloßer Machterweiterung und Ausbeutung. Aber Pazifismus liegt den genannten Denkern ebenso fern wie ihrem entfernten Vorbild Aristoteles. Nicht nur zu Selbstverteidigung, zur Einlösung von Rechtsansprüchen oder als Strafaktion sind Kriege erlaubt, sondern auch zur Versklavung von Völkern, deren Natur das nahelegt, und zur gewaltsamen Beglückung von Nationen, die durch Überredung allein nicht erkennen wollen, was ihnen zum Heil dient. Die Philosophen vermeiden zwar nach Möglichkeit den Terminus *jihâd*, übertreffen aber an Strenge die rezipierte Auffassung eher noch, der es in erster Linie darauf ankam, die muslimische Herrschaft über ein „befriedetes Territorium" zu sichern, und höchstens in zweiter Linie im Lauf der Zeit auch die Konversion zum Islam zu erreichen. Denn für die Philosophen ist der Zweck des Krieges die Gewinnung der Seelen durch die Philosophie.

Überaus spannend, obgleich kaum resümierbar, stellt B. die Geschichte der Übersetzungen und geistigen Importe dar: Übernahme griechischer Gedanken durch die Lateiner, die auch Griechisch lernten, – Übersetzung griechischer Texte ins Arabische (meist durch Christen). Soweit es sich bei den arabisch Sprechenden um Moslems (nicht etwa Juden oder Christen) handelt, ist überaus aufschlussreich, was übersetzt wurde (Naturwissenschaft, Geographie, Medizin, Argumentationstechnik und auch Philosophie) und was nicht (poetische und historische griechische Schriften sowie die gesamte Bibel, die ja als verfälschte Offenbarung galt).

Durch heutige Fragestellungen angeregt, will man wissen, wie es im Mittelalter mit dem „Dialog zwischen den Religionen" stand. Die Ausführungen, die B. diesem Thema widmet, sind eher ernüchternder Natur. Zu einem geistigen Austausch kommt es nur, wenn ein Bedarf dafür vorliegt; so übernahm man gern medizinisches und anderes nützliches Wissen, wenn die Gelegenheit dafür sich bot. Die Christen konnten sich nicht für den Islam interessieren, da er ihnen völlig überflüssig erschien, die Moslems nicht für das Christentum, weil sie dieses zu kennen meinten und für passé hielten. Die Stimmung, die wir heute für einen Dialog für nötig halten: Wille zum objektiven Verstehen, Sich-versetzen in den Anderen usw., ist auch heute rar und fehlte im Mittelalter fast gänzlich. Die Auseinandersetzungen haben durchweg einen apologetischen Charakter und richten sich an die Angehörigen der eigenen Religion. Die wenigen einigermaßen objektiven Gespräche (wie das des Abälard oder Raymundus Lullus) sind reine Literatur. Was die angeblich gelungenen Beispiele interkultureller Koexistenz betrifft, so verweist B. darauf, dass sie Ausnahmefälle waren, die erstens nicht lange währten, und zweitens den Interessen der jeweils Herrschenden entsprachen, also nicht auf der Basis der Gleichheit beruhten.

Eine der Legenden, die B. zerstört, ist Freuds Meinung von den drei „Demütigungen", die die Menschheit durch die Wissenschaft erdulden musste, beginnend mit Kopernikus, der sie aus der Mitte des Universums vertrieb, und gefolgt von Darwin und Freud selbst. B. untersucht die erste Demütigung und stellt fest, dass sie eine Erfindung ist. Denn im Mittelalter war das (seit Ptolemäus) dominante, astronomisch begründete geozentrische Modell des Sonnensystems keineswegs mit dem Gedanken verbunden, die Erde (und mit ihr der Mensch) stünden, dem Rang nach, im Zentrum der Welt. Es gibt nur einen einzigen Autor, auf den das zutrifft. Die erdrückende Mehrheit aber ist anderer Auffassung. Für sie ist die Erde, weil im Zentrum der Sphären, „ganz unten", während das Erhabene, nämlich die alles umschließende Sphäre des Fixsternhimmels und die Welt der Engel, hoch oben und außen liegt. Die irdische Materie ist die gröbste von allen. Auf der anderen Seite „erlöste" der Heliozentrismus die Erde aus ihrer niedrigen, sublunaren Position, indem er sie selbst unter die Gestirne versetzte.

B. versteht sein Buch als einen Schritt in Richtung auf eine vergleichende, interkulturelle Mediävistik. Zugleich ist es ein Plädoyer dafür, aus dem Gesamtbewusstsein der europäischen Philosophie nicht mehr wie bisher auszuschließen: das Mittelalter im Allgemeinen und den jüdischen und moslemischen Anteil daran im Besonderen. Beiden Zielsetzungen dient es in hervorragender Weise durch die Breite der Bildung, die Tiefe der Fragestellungen und den mit Humor gewürzten, flüssigen Stil der Darstellung. Eine Übersetzung ins Deutsche wäre sehr zu wünschen. G. Haeffner S. J.

Esser, Andrea, *Eine Ethik für Endliche:* Kants Tugendlehre in der Gegenwart (Spekulation und Erfahrung: Abteilung 2, Untersuchungen; Band 53). Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 2004. 436 S., ISBN 3-7728-2237-1.

Im angelsächsischen Raum wird Kants Ethik vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Utilitarismus diskutiert. Die Debatte, welche der beiden Ansätze die bessere Moralkonzeption liefere, wurde dabei durch den Auftritt der Tugendethik relativiert. Autoren wie Elizabeth Anscombe, Philippa Foot oder Bernard Williams wiesen darauf hin, dass es sich bei beiden Konzeptionen jeweils um ein rationales Prinzip handelt, wodurch die charakterlichen Tugenden der aristotelischen Ethik außen vor blieben. An Kants Prinzip des kategorischen Imperativs richten sich dabei insbesondere die Vorwürfe, dass Kants Prinzip im Anspruch zu rigoros, in Bezug auf konkrete moralische Forderungen leer, gegenüber den Anliegen der Menschen äußerlich und utlitmativ auf eine unhaltbare Zwei-Welten-Ontologie gestützt sei.

Ziel von Essers (= E.s) Buch: *Eine Ethik für Endliche: Kants Tugendlehre in der Gegenwart* ist es zu zeigen, dass Kant den selbst gesteckten Anforderungen der gegenwärtigen Tugendlehre besser gerecht wird. Nicht nur gehe die gegenwärtige Tugendethik unzureichend auf Aristoteles zurück, sondern deren Anliegen einer „nicht-metaphysisch begründeten, konkreten, kontextbezogenen, dennoch aber verbindlichen Orientierung unseres Handelns" (136), die zudem noch nicht äußerlich sein solle, werde besser durch Kants Ansatz erfüllt (138). Dieser sei dabei nicht, wie oft kritisiert wird, eine reine Prinzipienethik, rigoros und metaphysisch, sondern insbesondere seine Tugendlehre, wie er sie in *Metaphysik der Sitten* darlege, erfülle die von der Tugendethik gestellten Ansprüche.

In fünf Hauptteilen behandelt E.s Buch zunächst die Tugendethik und deren Beziehung zu Aristoteles (Teil I). Im Anschluss stellt es kurz Kants Projekt als Konstruktivismus und Lösung der Anforderungen dar (Teil II). Danach wendet es sich Kants Grundlegungsschriften und der Begründung seiner Ethik zu (Teil III), bevor es Kants Konstruktivismus gegen den so genannten „radikalen Konstruktivismus" abgrenzt (Teil IV). Schließlich skizziert es Kants Tugendlehre als eine innerliche, konkrete, aber dennoch verbindliche Orientierung des menschlichen Handelns (Teil V).

Der erste Teil des Buches setzt sich ausführlich mit der gegenwärtigen Tugendethik und Aristoteles auseinander. Dabei werden die Positionen verschiedener Autoren (MacIntyre, Foot, Nussbaum, Williams) einzeln beschrieben, und es wird als unzureichend empfunden, die selbst gesteckten Ziele zu erreichen. Zwischen den einzelnen Be-

sprechungen gibt es Exkurse zu Aristoteles, die zudem nachweisen, dass sich die tugendethischen Ansätze nicht wirklich auf Aristoteles berufen können.

Obwohl die verschiedenen Ansätze Unterschiede aufwiesen, so sei ihnen doch gemeinsam, dass sie gegenüber einer als zu abstrakt empfundenen Prinzipienethik, in der ein oder wenige Prinzipen den moralischen Wert bestimmen, eine konkrete, kontextnahe und nicht durch Metaphysik begründete, aber doch verbindliche Orientierung geben wollten. Um kontextnah und konkret zu sein, versuchten einige Autoren, Tugenden aus den faktischen Meinungen und Traditionen bestimmter Gemeinschaften empirisch zu erheben. Diese Theorien, so E., in denen Tugenden als Mittel zum guten Leben verstanden würden, hätten aber nicht nur keine Ressourcen, das gute Leben weiter zu spezifizieren, sondern seien durch ihren Ansatz einem Relativismus der Traditionen (MacIntyre) bzw. zwischen Individuen (Foot und Nussbaum) ausgesetzt. Das aber verletze das selbst gesteckte Ziel einer verbindlichen Orientierung.

Auch die tugendethischen Ansätze von Bernard Williams und John McDowell könnten die Verbindlichkeit nicht gewährleisten. Ihr Anliegen sei es, gegen die Äußerlichkeit moralischer Prinzipien zu argumentieren. Es müssten vielmehr die Gründe innerlich sein, um den Handelnden motivieren zu können und auch für ihn Gründe darzustellen. Diese Gründe müssten sich daher aus den faktischen Wünschen und Projekten des Handelnden ergeben. Somit sei auch hier die Orientierung auf ohnehin bestehende Projekte beschränkt – so E. –, es sei denn, man erlaube äußerliche Einflüsse, um sich von ihnen kritisch distanzieren zu können (109). Ohne diese Einflüsse sind die Ansätze wieder einem Relativismus ausgesetzt, mit ihnen könnten auch diese Ansätze keine interne Orientierung geben.

Die gegenwärtigen Tugendethiken erreichten dadurch nicht ihr selbst gestecktes Ziel einer verbindlichen Orientierung, sie könnten sich zudem aber auch nicht auf Aristoteles berufen (29, 61). So gewinne Aristoteles die Tugenden nicht aus einer empirischen Erhebung von Meinungen. Stattdessen verstehe Aristoteles Tugenden als Mittel zum menschlichen *Telos*, dem obersten Ziel des Menschen. Dieses Ziel sei vorgegeben und bestehe in der artspezifischen Leistung des Menschen als das, was den Menschen von allem anderen unterscheide. Für den Menschen sei das die Tätigkeit der Seele gemäß der Vernunft. Tugenden seien die Eigenschaften, die dabei helfen würden, diese spezifische Leistung in hervorragender Weise auszuüben (47). Das *Telos* des Menschen werde aus der Metaphysik gewonnen. Das Verfahren sei jedoch nicht eine empirische Induktion, wie es die Tugendethik favorisierte, sondern eine Intuition des Geistes. In der *Nikomachischen Ethik* dienten Beispiele daher nur dazu, das Allgemeine im Einzelnen intuitiv zu erfassen (89f.). Dadurch, dass das *Telos* der Entscheidung des Einzelnen entzogen sei, begründe die Metaphysik eine Orientierung, die zugleich intern und verbindlich sei. Die Tugendethik könne also nur verbindlich sein und sich auf Aristoteles berufen, falls sie auch seine Metaphysik übernähme (130f.).

Der zweite Teil des Buches ist eine kurze Überleitung zu Kant. Die Kernthese ist dabei, dass Kant den heutigen Anforderungen an eine Ethik, wie sie von der Tugendethik formuliert werden (eine konkrete, kontextnahe, interne, aber verbindliche Orientierung, die nicht-metaphysisch begründet wird), besser gerecht werde, als die Tugendethik und Aristoteles es würden. Kants Begriff der Autonomie, wie er ihn in der Grundlegung herleite und durch den kategorischen Imperativ nicht-metaphysisch begründe, liefere eine interne, aber verbindliche Orientierung, während die Tugendpflichten in Kants *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* den kategorischen Imperativ kontextnah und konkret auf die Situation des Menschen anwendeten.

Im dritten Teil des Buches schildert E. die Begründung der Moral, wie sie Kant in der *Grundlegung* und *Kritik der praktischen Vernunft* darlege. Kants Ansatz charakterisiert sie dabei als „kritischen Konstruktivismus" (245), da er seine Ethik weder empirisch noch durch eine metaphysische Setzung begründe. Vielmehr gehe es Kant in der *Grundlegung* um die Berechtigung unserer faktisch erhobenen moralischen Ansprüche (151). Der Geltungsdiskurs decke dabei die Bedingung der Möglichkeit der Moralität auf. Diese Bedingung sei das praktische Gesetz oder der kategorische Imperativ, wie ihn Kant mit dem Begriff der Autonomie herleite: Jede konkrete Absicht sei nur als Ergebnis einer Selbstbestimmung möglich, d.h., wir müssten uns die Fähigkeit, unser Wollen

selbst zu kontrollieren, zuschreiben, wenn wir uns als Handelnde verstehen wollten. Da diese Selbstbestimmung auch ohne Inhalte gedacht werden könne, führe dies auf die Struktur der bloßen Form der Gesetzmäßigkeit (157). Da man sich ohne diese Selbstbestimmung weder als Handelnder verstehen noch konkrete Inhalte bestimmen könne, sei die gesetzmäßige Struktur die Bedingung der Möglichkeit jeglichen (also auch des moralisch guten) Willens. Während sich die Struktur analytisch aus dem Begriff des reinen Willens ergäbe, so erscheine sie der menschlichen Willkür als ein unmittelbarer Sollensanspruch oder Faktum. Die Struktur sei dadurch dem Willen innerlich und verbindlich zugleich. Sie fordere, keine Inhalte zu wählen, die die Selbstbestimmung zerstören würden (159). – Dieser Geltungsdiskurs sei weder empirisch noch metaphysisch, sondern kritisch. Ihm gehe es darum, die intelligible Struktur unserer moralischen Beurteilungen aufzudecken. Der Begriff ‚intelligibel' richte sich dabei nicht auf eine metaphysische Seinssphäre, sondern bezeichne ganz allgemein Voraussetzungen im Urteil erhobene Ansprüche (200).

Im vierten Teil grenzt E. sehr ausführlich Kants kritischen Konstruktivismus vom radikalen Konstruktivismus ab, wie er z.B. von Hejl, aber in Teilen auch von Luhmann vertreten werde. In der Ethik wolle der radikale Konstruktivismus wie die Tugendethik den konkreten Mensch und seine fundamentalen Bedürfnisse zum Maßstab erheben, so dass keine äußerlichen Standards benötigt würden (210). Da Menschen und ihre Werte unterschiedlich seien, gäbe es eine Pluralität der Werte. Aufgabe der Ethik sei es, diese Pluralität zu erhalten, ohne in einen Relativismus zu verfallen (224). Die Ethik sei eine Theorie zweiter Ordnung, mit der der Relativismus dadurch ausgeschlossen werde, dass Toleranz (sowie Verantwortung und Begründungspflicht) gefordert würden. Dabei werde – so E. – die Toleranzforderung aber ultimativ auf den Wunsch, mit anderen koexistieren zu wollen, begründet (232), wodurch die Moral des radikalen Konstruktivismus – im Gegensatz zu Kants kategorischem Imperativ – nur aus hypothetischen Imperativen bestünde.

Ziel des fünften und bei weitem längsten Teil des Buches ist es, Kants kritischen Konstruktivismus auf die *Tugendlehre* der *Metaphysik der Sitten* anzuwenden (246) und gegen die Vorwürfe des Formalismus und der Praxisferne zu verteidigen (248). E. akzeptiert dabei implizit den Vorwurf, dass Kants Konzeption, wie er sie in der *Grundlegung* darlegt, formalistisch und praxisfern sei. Sie glaubt aber auch, dass die *Grundlegung* und *Tugendlehre* unterschiedliche Funktionen haben und dass die Ableitung konkreter Orientierungen in der *Tugendlehre* erfolgt. So lasse es die *Grundlegung* zu, dass ein Handelnder nie eine Maxime wählte, die verallgemeinerbar sei (241 f.), wohingegen dieses Problem durch die Tugendpflichten der *Tugendlehre* gelöst werde. Tugendpflichten seien – im Gegensatz zur Tugend als Stärke im Überkommen von Hindernissen – objektive Zwecke, die zugleich Pflicht seien. Die Tugendpflichten ergäben sich aus der Anwendung des kategorischen Imperativs auf die besondere Natur des Menschen (243). Diese Zwecke seien notwendig, da die menschliche Willkür immer auf einen Zweck gerichtet sei und man daher auf die Sittlichkeit gerichtete Zwecke benötige (253). Die Zwecke, die zugleich Pflicht seien, forderten vom Handelnden aber nicht, bestimmte Handlungen zu vollführen oder zu unterlassen, sondern sie forderten, den objektiven Zwecken entsprechende Maximen zu bilden (255). Eine Maxime sei dabei nicht als psychologische Privatsache zu verstehen, die durch Introspektion erkannt werde. Sonst sei es möglich, dass auch die größte Verfehlung durch eine gute Absicht rechtfertigbar sei (273 f.). Vielmehr seien Maximen Strukturen, die verschiedene Handlungen zu einem Sinnzusammenhang verbänden. Ontologisch seien es Relationen von Handlungen, die ohne die Handlungen nicht vorlägen. Maximen würden so in der Reflexion auf Handlungen gewonnen, die durchaus auch von Außenstehenden durchgeführt werden könne (277 f., 246). Zum Beispiel könne eine Einzelhandlung als selbstlose Hilfeleistung aufgefasst werden, die sich durch die Reflexion auf weitere Handlungen des Subjekts als selbstsüchtiger Akt, der auf Gegenleistung spekuliert, herausstellen könne (247). Gegenüber dem Recht gehe es der Ethik um diese Sinnzusammenhänge und nicht um Einzelhandlungen (310). Obwohl E. ihre Interpretation vom Strukturalismus eines Levi-Strauss oder Bourdieu herleitet, hält sie sie doch für kompatibel mit Kant (246, 278).

Allen Tugendpflichten, nach denen man die so verstandenen Maximen ausrichten solle, sei gemeinsam, dass sie forderten, die Autonomie als Moralfähigkeit ihrer selbst und anderer (samt ihrer Bedingungen) nicht zu beschädigen und zu fördern (324). Kants verwirrende Bemerkungen zur Einteilung der Tugendpflichten löst E. dabei so, dass alle Tugendpflichten insofern weit seien, als sie sich nur auf Maximen bezögen und dem Handelnden deshalb (anders als Rechtspflichten) einen Spielraum ließen, wie die Tugendpflicht in eine Handlung umzusetzen sei. Daneben gäbe es aber dann enge und weite Tugendpflichten, je nachdem, ob sie die Zerstörung der Moralfähigkeit und ihrer Bedingungen *ver*bieten oder die Förderung der Moralfähigkeit *ge*bieten würden. Letztere seien weite Tugendpflichten, da es hier mehr Spielraum in der Umsetzung gäbe (361 f.). In der Einteilung folgt sie im Wesentlichen Kant (325), indem sie Pflichten gegen sich (eigene Vollkommenheit) und andere (fremde Glückseligkeit) unterscheidet, worunter es dann jeweils enge (vollkommene) und weite (unvollkommene) sowie Tugendpflichten gegen den natürlichen und den moralischen Aspekt des Menschen gäbe. Unter diesen verschiedenen Aspekten ließe sich dann die allgemeine Forderung des kategorischen Imperativs, die Moralfähigkeit und ihre Bedingung zu erhalten und fördern, konkreter ausformulieren. So sei z.B. der exzessive Umgang mit Genussmitteln verboten (als vollkommene Pflicht gegen sich selbst als natürliches Wesen), da die Moralfähigkeit als Freiheit behindert werde und Anschlusszwänge hervorgerufen würden (359). Auch bei Pflichten gegen andere fordere der kategorische Imperativ (in der Selbstzweckformel) die Moralfähigkeit anderer zu fördern (Liebespflichten) und zu erhalten (Tugendpflichten aus Achtung). Insgesamt ließe sich durch diesen Ansatz aber kein vollständiges System entwickeln, sondern durch welche konkrete Handlung man eine Tugendpflicht verwirkliche, sei immer auch durch die jeweilige Kultur, Gesellschaft und Gruppe geprägt, die bestimmten, durch welche Handlung man z.B. Achtung und Dankbarkeit ausdrücke (389).

E.s Buch ist kein Textkommentar zur *Tugendlehre*. Vielmehr geht es ihr darum, Kants *Tugendlehre* für den heutigen systematischen Kontext fruchtbar zu machen und darin zu verteidigen. Dazu zeichnet sie das Grundmuster von Kants Projekt. Ihre Ausführungen bestechen durch das konsistente Bild, das sie von Kants Ansatz zeichnet und das die gängigen Vorwürfe gegen Kants Ethik lösen kann, durch die (metaphysisch) bescheidenen Annahmen, mit denen sie auskommt, und den Umfang der Themen und Literatur, den sie behandelt. – Berücksichtigt man ihr Anliegen und die Fülle der Themen, so soll es nicht verwundern, dass nicht jedes Detail zweifelsfrei geklärt ist. So lassen sich z.B. folgende Fragen stellen: a) Folgt aus der Selbstbestimmung alleine wirklich schon der kategorische Imperativ (157 ff.)? Ist es nicht möglich, dass jemand sich bei jeder Entscheidung neu bestimmt, ohne dass man dem Imperativ untersteht? b) Handelt es sich bei Maximen wirklich nur um Relationen von beobachtbaren Handlungen (278, 246)? Würde es nicht genauso die gängigen Vorwürfe lösen, falls sie auch eine psychologische Dimension hätten, indem man sie (im Einklang mit Kants Text) als Prinzipien versteht, die bewusst oder unbewusst angenommen werden und durch Handlungen verifiziert werden? c) Wie lässt sich die Freiheit auch theoretisch begründen (370), ohne auf eine Zwei-Welten-Lehre Bezug zu nehmen? d) Vermeidet ihre Lösung des Lügendilemmas, dass man einen Mörder, der fragt, ob man eine gewisse Person versteckt hält, zwar nicht belügen, ihm aber doch die Aussage verweigern dürfe, wirklich das Unbehagen, das viele in diesem Punkt gegen Kant empfinden (261 f.)? Muss der Mörder das Schweigen nicht als Eingeständnis werten, wodurch Kants Ansatz nicht der Intuition vieler gerecht wird, dass man in diesem Fall lügen dürfe? – Der Erfolg von E.s Projekt, das an die Arbeiten Onora O'Neills erinnert, wird nicht zuletzt davon abhängen, ob diese Details zufriedenstellend gelöst werden können. E.s generellen Ansatz halte ich jedoch für außerordentlich vielversprechend, um Kant auch in den angelsächsischen Diskussionen, die sich an einer bescheidenen Metaphysik orientieren, zu verteidigen. Deswegen kann ich E.s Buch jedem mit Nachdruck empfehlen, der sich für die richtige Interpretation von Kants Ethik oder für eine systematische Ethik interessiert. O. Sensen

Ellsiepen, Christof, *Anschauung des Universums und Scientia Intuitiva.* Die spinozistischen Grundlagen von Schleiermachers früher Religionstheorie. Berlin/New York: de Gruyter 2006. XII/461 S., ISBN 3-11-018836-8.

Die Bedeutung Spinozas für die Entstehung der klassischen deutschen Philosophie gehört zu den mittlerweile gut erforschten Gebieten der Philosophiegeschichtsschreibung. Dieses Bild vervollständigt die von C. Ellsiepen (= E.) an der Universität Halle vorgelegte theologische Dissertation. Die Arbeit beschränkt sich freilich nicht auf die sorgfältige Untersuchung des ähnlich wie bei Schelling und Hegel zunächst durch Jacobi vermittelten Einflusses Spinozas auf Schleiermacher. Ein besonderes Verdienst des Autors besteht vielmehr in der Aufklärung des systematischen Zusammenhangs zwischen Spinozas Konzeption des intuitiven Wissens auf der einen und Schleiermachers Bestimmung der Religion als einer Anschauung des Universums auf der anderen Seite. – Was den historischen Befund betrifft, studierte Schleiermacher im Winter 1793/94 Jacobis Briefe an Mendelssohn „Über die Lehre des Spinoza", fertigte einen Auszug an, kommentierte einzelne Stellen und schrieb endlich eine eigene „Kurze Darstellung des spinozistischen Systems". Schleiermachers Aneignung der Philosophie Spinozas erfolgte unter dem Eindruck von Jacobis Kritik, der eigentliche Schwachpunkt des Spinozismus sei das Fehlen eines Übergangs vom Unendlichen zum Endlichen, das heißt eines Prinzips der Individuation. Schleiermacher bemängelt zunächst, Jacobi habe das rationalistische System Spinozas unvollständig beschrieben, indem er es allein aus dem Prinzip des zureichenden Grundes ableite. In Wahrheit beruhe die Metaphysik Spinozas auf der zusätzlichen Annahme der Setzung der Unselbständigkeit des Endlichen, denn nur dieses zweite Prinzip könne die These rechtfertigen, dass die endlichen Dinge innerhalb des Unendlichen existierten (166–171). Während nun die Individuation des Körperlichen durch Modifikationen von Ruhe und Bewegung ermöglicht werde, könne man die einzelnen Vorstellungen als Modifikationen des Verstandes und Willens auffassen. So spricht Schleiermacher vom endlichen Individuum als „Ausdruck" oder „Darstellung" der Substanz (192–196). Die Pointe der Lösung besteht darin, dass jedes endliche Ding Körperliches und Geistiges in sich vereint und deshalb, wie Schleiermacher notiert, „alle Eigenschaften der Gottheit [d. i. die Attribute der Substanz Spinozas; G. S.] offenbaren müsse" (zit. 198). An dem Punkt stellt Schleiermacher eine regelrechte Analogie zwischen den Attributen von Ausdehnung und Denken bei Spinoza und den Formen von Raum und Zeit in der kantischen Transzendentalphilosophie her. Auch Raum und Zeit dienten der Individuation eines uns unbekannten Noumenon in die Welt der Phänomene (211–221). In diesem zwischen Kant und Spinoza aufgespannten Rahmen erscheint in den Manuskripten von 1793/94 der Begriff der Anschauung. Er bezeichnet nicht nur die Art, wie uns die endlichen Gegenstände gegeben werden, sondern zugleich die Weise unseres mittelbaren Zugangs zu dem Unendlichen, nämlich den Umstand, „daß der [sic!] göttlichen Substanz, obgleich sie in der Abstraktion vom Zusammenhang mit den Einzeldingen als unvorstellbar anzusehen ist, *in* diesem Zusammenhang betrachtet [...] eine unendliche Vorstellbarkeit erlangt" (253). Um die Substanz vorstellen zu können, müssen wir die einzelnen Dinge auf die Totalität des Endlichen beziehen oder, mit den Worten Schleiermachers, das Unendliche „in dem Inbegriff der endlichen Dinge anschauen" (zit. 263). In dieser Formulierung sieht E. die spätere Rede von der Anschauung des Universums vorgebildet. Trotz des Abstandes von fünf Jahren und der in der Zwischenzeit erfolgten Beschäftigung mit Fichte sei Schleiermachers Religionstheorie werkgeschichtlich als die „Umsetzung" der philosopisch-theologischen Position der Spinozamanuskripte anzusehen (272). Wenn Schleiermacher von „Anschauung" spricht, steht ihm nicht nur der kantische Gebrauch des Begriffs vor Augen, sondern er weiß auch um die Bedeutung des Wortes in der Ästhetik, und er kennt die idealistische Lehre von der intellektuellen Anschauung des Absoluten. Doch erst durch die Verbindung mit dem Begriff des Universums erhält die religiöse Anschauung in Schleiermachers „Reden" ihren eigentümlichen Sinn. Der unmittelbare Gegenstand der Betrachtung sind die konkreten Erscheinungen der Natur sowie die menschlichen Individuen und Gesellschaften. Die Religion deutet die einzelnen Teile als die Darstellungen eines einheitlichen Ganzen, sei es der Welt oder der Menschheit. „Anschauen will sie das Uni-

versum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen" (zit. 350). Wie E. mit Blick auf die dritte, vierte und fünfte Rede darlegt, kann sich eine derartige religiöse Betrachtung auch auf die Religion selbst richten. Sie erlaubt es, die religiöse Bildung des einzelnen Menschen, die Entstehung religiöser Gemeinschaften und schließlich das geschichtliche Auftreten unterschiedlicher Religionen als einen Prozess der Darstellung des Universums zu deuten.

Der Einfluss der Rezeption Spinozas auf die Entstehung der „Reden" wurde hier bewusst unter Absehung von dessen „Ethik" dargestellt, um deutlich zu machen, dass beides nicht zwingend etwas miteinander zu tun haben muss. Gleichwohl legt E. bereits durch den Aufbau seiner Arbeit die Vermutung nahe, dass Schleiermachers „Aneignung" der Philosophie Spinozas (Teil II) und deren „Umsetzung" in seiner eigenen Religionstheorie (Teil III) erst vor dem „Hintergrund" von Spinozas Konzeption der intuitiven Erkenntnis (Teil I) ganz verständlich wird. Der Zusammenhang zwischen Spinozas *scientia intuitiva* und Schleiermachers religiöser Anschauung des Universums ist freilich weniger ein genetischer als ein systematischer. Die Spinoza selbst gewidmeten ersten Kap. der Studie leisten daher nützliche Dienste für eine sachgerechte Interpretation von Schleiermachers Religionsbegriff. E. folgt der These W. Bartuschats, wonach Spinozas „Ethik" nicht bloß eine deduktive Metaphysik des Absoluten (Buch I), sondern auch eine dieser entsprechende Theorie menschlicher Subjektivität enthält (Buch II-V; vgl. 134f.). Was die Metaphysik betrifft, erörtert E. zunächst Spinozas Lehre von der immanenten Kausalität Gottes. Dabei stellt er besonders die Struktur-Isomorphie zwischen Körper und Geist heraus. Im Anschluss wendet er sich den drei Erkenntnisarten der *imaginatio*, der *ratio* und der *scientia intuitiva* zu. Die letztere schreitet von der adäquaten Erkenntnis göttlicher Attribute fort zu der adäquaten Erkenntnis des Wesens einzelner Dinge. Doch genau wie sich die endlichen Dinge nicht außerhalb der unendlichen Substanz befinden, so ist die Erkenntnis ihres Wesens nicht etwas aus der Erkenntnis der göttlichen Attribute im eigentlichen Sinn Abgeleitetes. In der dritten Erkenntnisart verbindet sich vielmehr ein diskursives mit einem intuitiven Moment. „In der *scientia intuitiva* wird ‚etwas als etwas gesehen'" (106). Gegenstand des intuitiven Wissens sind gleichermaßen Gott wie das endliche Bewusstsein und die körperlichen Dinge. Dabei macht Spinoza die Erkenntnis äußerer Dinge von der Erkenntnis des eigenen Körpers und der Selbsterkenntnis des endlichen Geistes abhängig (112–118). Kennzeichnend für Spinozas „Ethik" insgesamt ist die Durchdringung von metaphysischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen. Obwohl die Metaphysik die Möglichkeit von Subjektivität erklären kann, lässt diese sich konkret nur aus der Perspektive des endlichen Bewusstseins einsehen, insofern nämlich „das Endlich-Einzelne seinem inneren Wesen nach als ein mit der göttlichen Wirksamkeit Identisches erkannt wird" (138). E. zieht diese Linie weiter zu Schleiermacher, der die Metaphysik Spinozas mit der kantischen Transzendentalphilosophie verbinde.

Wer E.s Studie ganz gelesen hat, ist beeindruckt von der Souveränität, mit der sich der Autor in so unterschiedlichen Gebieten wie der spinozistischen Metaphysik, der idealistischen Bewusstseinstheorie und der theologischen Schleiermacherforschung bewegt. Die umfassende Belesenheit und die Klarheit der Darstellung tragen das ihre dazu bei, dass man dem Gedankengang der Studie gerne folgt. Es soll freilich auch nicht verschwiegen werden, dass sich der Rez. an einigen Stellen die Frage gestellt hat, ob es tatsächlich erforderlich und immer sachdienlich war, allen Verästelungen der Begriffsgeschichte mit der gleichen Ausführlichkeit nachzugehen (vgl. bes. 276–311). Mit Blick auf das Ziel wäre weniger manchmal vielleicht mehr gewesen. Das gilt zumal insofern, als zwei wichtige Aspekte merkwürdig unterbelichtet erscheinen. Sie seien abschließend genannt. Schleiermachers Auffassung von Religion hat bekanntlich ein geteiltes Echo hervorgerufen. Dafür ist nicht zuletzt der Eindruck verantwortlich, der Redner lasse kaum einen Spielraum für die genauere begriffliche Bestimmung des Absoluten als Gott. In der Hinsicht mag man es aufschlussreich finden, dass das mit großer Sorgfalt erstellte Sachregister von E.s Untersuchung für den Ausdruck „Gott" gerade einmal fünf Verweisstellen verzeichnet. Angesichts dessen kommen zwei Fragen auf: Warum bezieht der junge Theologe Schleiermacher in seinen Manuskripten keine Stellung zu der Kritik Jacobis an Spinozas Verabschiedung eines personalen Gottes? Und: Verhält sich Schlei-

ermachers Begriff der Religion gleichsam neutral zu der spezifischen Verfassung des im Universum erscheinenden Absoluten? Anders gefragt: Wie vertragen sich die „Reden" mit dem religiösen Glauben von jemandem, der Gott nicht nach den Maßgaben der Metaphysik Spinozas zu denken bereit ist? Gerade wegen der offenkundigen Sympathien des Autors für Schleiermacher wäre es interessant gewesen, seine Meinung dazu zu erfahren. Noch in einer weiteren Hinsicht sind beim Rez. Fragen offen geblieben. Wie E. zu Recht hervorhebt, bezieht sich die religiöse im Unterschied zur sinnlichen Anschauung nicht einfach auf die einzelnen Dinge, sondern sieht sie als endliche Manifestationen des universalen Ganzen. Durch das Moment der Deutung verliert der Begriff der religiösen Anschauung den Charakter des bloß Rezeptiven. Zu der Anschauung der endlichen Dinge als Darstellungen des Universums tritt bei E. am Ende aber noch etwas anderes, nämlich die Einsicht in die Individualität der besagten Dinge selbst. „Den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung unter der Idee endlicher Individualität sehen, heißt ihn als Darstellung des Universums sehen" (379f.). Das klingt so, als sei allein das religiöse Bewusstsein imstande, die endlichen Dinge als einzelne aufzufassen. Tatsächlich erklärt E. unumwunden: „Individualität ist nach Schleiermacher eine religiöse Idee" (380). Schon der erste Satz des Vorworts lautet bezeichnenderweise: „Tiefes Verstehen von Individualität ist religiös" (V). Nun mag beides durchaus zutreffen. Doch wie gelangt Schleiermacher zu seiner Überzeugung? Und bedeutet ‚Individualität' hier noch dasselbe wie ‚Individuation' im Rahmen der Spinozastudien? Rufen nicht die Rede des Autors von einer „religiösen Individualitätshermeneutik" und sein Hinweis auf die „Sinndeutung von Erfahrung" (381) beim heutigen Leser Assoziationen hervor, die mit dem „religiösen Schema" einer „spinozistischen Universumsidee" (ebd.) wenig zu tun haben? Ohne behaupten zu wollen, dass es ganz und gar unmöglich ist, solche Zusammenhänge herzustellen, muss der Rez. zugeben, dass ihm an dieser Stelle alles zu schnell geht. Dieses Bedenken soll aber nicht das Verdienst schmälern, das sich E. um die Erhellung von Schleiermachers Bestimmung der Religion als Anschauung des Universums erworben hat. Durch seine profunde Studie hat E. die Diskussion der Religionstheorie Schleiermachers auf eine neue Ebene gehoben. G. Sans S. J.

Grayling, Anthony C., *Descartes: the life of René Descartes and its place in his times.* London [u. a.]: Free Press 2005. XVI/352 S., ISBN 0-7432-3147-3.

Diese Biographie ist von guter literarischer Qualität und erweist sich in dieser Hinsicht als sehr unterhaltsam. Leben, Philosophie und Umwelt des ersten bedeutenden Philosophen der Neuzeit werden in einer allgemeinverständlichen Sprache detailliert entfaltet. Keine Frage also –, die vorgelegte philosophiegeschichtliche Untersuchung eignet sich sehr gut, um Studierenden den Zugang zu Descartes zu erleichtern. Diese Biographie sollte auf keiner Literaturliste fehlen.

Der Unterhaltungswert verdankt sich aber auch der erkenntnisleitenden Hypothese. Die besagt, dass Descartes ein Spion war – und zwar bei den Protestanten im Auftrag der Jesuiten im Interesse der Habsburger und damit für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation (9–11). Grayling (= G.) geht sehr umsichtig mit dieser Mutmaßung um. So verkommt die Untersuchung nicht zu einem kläglichen Ringen um den Bestsellerstatus oder um den Auftritt in Schlagzeilen. G. betont den Hypothesencharakter. Er hebt hervor, dass seine Mutmaßung alles andere als zwingend ist, führt aber auch vor, welche Erklärungskraft ihr innewohnt. Zunächst plausibilisiert er die Hypothese mit zwei Argumenten: (a) Viele Intellektuelle und Kleriker haben zur Zeit Descartes' für den Geheimdienst gearbeitet (10). (b) Das wiederum belegen Fälle wie der von Christopher Marlow oder auch der von Peter Paul Rubens, der Spion für die Habsburger in den spanischen Niederlanden war (10). Die Erklärungskraft der Hypothese wird an verschiedenen Stellen der Untersuchung vorgeführt: (i) Wir berühren da zunächst den Aufruhr, der sich um die Rosenkreuzer-Bewegung entzündet hatte. Die Rosenkreuzer in ihrer Opposition zu den etablierten Lehren der christlichen Theologie hatten schnell den Widerspruch der katholischen Kirche geweckt. Descartes erreicht Paris genau zu dem Zeitpunkt, als der Rosenkreuzer-Schrecken in Paris ausbricht, nachdem er einige Zeit durch Europa gereist sein soll, um mit dieser Bewegung in Kontakt zu gelangen. Dieses

von vielen Biographen hervorgehobene Bemühen um Kontaktaufnahme, so G., kann aber nicht philosophisch motiviert gewesen sein, weil die Philosophie dieser Bewegung und die von Descartes unvereinbar sind. Aber auch seine zeitlebens ungebrochene Loyalität gegenüber den Jesuiten, die zu Recht als die intellektuell orientierten treuesten Hüter der Interessen der katholischen Kirche vorgestellt werden, macht eine Kontaktaufnahme aus weltanschaulichen Gründen mehr als unplausibel (95–100). Was kann Descartes also von den Rosenkreuzern gewollt haben, wenn nicht einfach nur Informationen über ihre Bewegung, die er den Jesuiten weitergeben konnte? (ii) Die Hypothese hilft zudem zu erklären, warum Descartes 1628 ins Exil geht. Dies geschieht in Folge eines Gesprächs, das einer der vertrauten Minister des Königs von Frankreich mit Descartes geführt hat. In diesem Interview könnte der Minister Descartes darauf hingewiesen haben, dass er in Frankreich nicht länger erwünscht war – und zwar wegen seiner jesuitisch delegierten Spionageaktivität für das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Das Gespräch findet zu einem Zeitpunkt statt, da der Einfluss der Jesuiten in Frankreich einzuschränken versucht wurde, und Frankreich diplomatische und militärische Unterstützung für die protestantischen Länder im Dreißigjährigen Krieg dokumentiert (101–102, 130–138, 151). (iii) Die Hypothese erklärt ferner, wie es möglich war, dass der Franzose Descartes im Frühjahr 1623 durch das als Kriegsschauplatz gezeichnete Val Telline – in den Händen der Habsburger – und damit durch Feindgebiet reisen konnte (111). (iv) Außerdem hilft G.s Mutmaßung, die Lücken in Descartes' Tagebuch zu erklären – bedenkliche Lücken, weil sie sich auf Ereignisse beziehen, die verglichen mit anderen dokumentierten Geschehnissen historisch weitaus herausragender und bewegender gewesen sein dürften. (v) Die Hypothese erklärt schließlich auch, warum Descartes in seinem Exil, den Niederlanden, so häufig den Wohnort gewechselt und ihn stets geheim zu halten versucht hat (143).

G. unterteilt seine Biographie im Haupttext in zehn Kap., eingerahmt von einer Danksagung, einem Vorwort, zwei Anhängen, einer Bibliographie mit hilfreichen Verweisen auf einschlägige Literatur (leider auf englischsprachige und französische Literatur beschränkt) und einem wirklich gelungenen Index. Der Haupttext folgt einer chronologischen Ordnungslogik von Geburt bis zum Tod. Dem Leser bleiben aber hier und dort anspruchsvolle Querverweise nicht erspart. Zusammen mit sachlich bedingten Detailanalysen, die sich über Seiten hinweg erstrecken können, ergibt sich so ein Text, der sich trotz des angezeigten Unterhaltungswerts dann doch nicht als Bettlektüre eignet.

Die Hauptschwächen der Biographie sind eindeutig die beiden Anhänge. Der Sinn der Anhänge leuchtet schwer ein. So wird der Leser über 13 Seiten hinweg mit Metareflexionen zum gewählten Genre *Biographie* belastet. Hier finden sich Verweise auf Biographien anderer Autoren zu anderen Philosophen wie Kant, Heidegger, Wittgenstein, Nietzsche, Russell. Dabei erlaubt sich G. einen Patzer nach dem anderen. Nietzsches Schriften ließen sich am besten erklären, wenn man seine unterdrückten masochistisch homosexuellen Neigungen berücksichtigt. Die Biographie zu Safranski sei deswegen einseitig, weil sie eine einzige Untersuchung nicht berücksichtigt, die genau diese Behauptung zu beweisen versucht (was sie meines Erachtens nicht tut). Kant sei zu schlau gewesen, um den Pietismus seiner Eltern zu akzeptieren. Seine Postulate der praktischen Vernunft (Freiheit, Unsterblichkeit, Existenz Gottes) werden dann auch noch als Annahmen der Moralphilosophie eingeführt – was wohl ein gravierender Missgriff im Vokabular ist und die logische Form der Postulate verkennt. Sie seien ohnehin nicht so ganz ernst gemeint von Kant, weil Kant ebenso wie Platon der Überzeugung gewesen sei, dass religiöse Überzeugungen zwar falsch sind, jedoch äußerst nützlich, um die Ungebildeten zu kontrollieren.

Dennoch, man kann G.s Untersuchung jedem nur empfehlen, der sich mit Descartes und dessen Philosophie eingehender beschäftigt. Sie eignet sich auch als Pflichtlektüre für Studierende in Veranstaltungen zur Philosophie der Neuzeit oder auch zur Natur- und Wissenschaftsphilosophie. Man wird aber ohne Frage einige systematische Aspekte kritisch kommentieren müssen, so zum Beispiel die Behauptung, dass die katholische Kirche seit jeher der Naturwissenschaft gegenüber feindlich eingestellt gewesen sei. Das beweise der Fall Galileo Galilei, der Descartes das Fürchten gelehrt und ihn darin behindert habe, frei zu denken und zu publizieren (113, 164). Man wird sich

als Jesuitenzögling hoffentlich nicht verdächtig machen, wenn man darauf hinweist, dass dies ein verzerrtes Bild der Entwicklungen ist. Die katholische Kirche hat sich im Fall Galileis nicht gegen die Naturwissenschaft gestellt, sondern für die aristotelische Naturwissenschaft Partei ergriffen. Dies ist auch einfach zu erklären. Es fehlte schlicht der Begriffsrahmen, um die Behauptungen der sich etablierenden mathematisch-experimentell ausgerichteten Naturwissenschaft mit den theologischen Doktrinen zu vereinbaren. Es war ja gerade erst 400 Jahre her, dass der heilige Thomas in einem enormen Aufwand die Aristotelische Naturwissenschaft mit den Lehren der katholischen Kirche in Einklang zu bringen versucht hat – wie G. durchaus auch sieht (221). Keine Frage, die Mittel, die die katholische Kirche bei der Durchsetzung ihrer Position gegenüber der sich in neuer Form, nicht erstmals (!) etablierenden Naturwissenschaft gewählt hat, können nicht anders als barbarisch angesehen werden. Sie waren eben eher dominikanisch als jesuitisch. So erklärt sich Descartes' Zuversicht, dass seine Schriften dann keine Gefahr für die Theologie darstellen können, wenn seine ehemaligen Lehrer, die Jesuiten, sie akzeptieren würden – eine Zuversicht, die von G. an vielen Stellen hervorgehoben wird.

J. H. Y. Fehige

Csepregi, Gabor, *The Clever Body*. Calgary: University of Calgary Press 2006. 198 S., ISBN-13: 978-1-55238-209-0.

Eine verbreitete Auffassung sieht in den Körpern ganz allgemein träge, ausgedehnte Massen, die dem Willen des Menschen teils einen Widerstand entgegensetzen, teils eine passiv gefügige Materie darstellen. In dieser Linie fasst man dann auch den eigenen, den menschlichen Körper auf: Teils beschwert er den Geist, teils dient er diesem als Instrument zur Durchsetzung seiner Ziele in dieser Welt. Dieser Auffassung erklärt Csepregi, ein kanadischer Philosoph ungarischer Herkunft, den Krieg. Der menschliche Leib ist ihm vielmehr selbst eine Art von Subjekt, mit einer eigenen Dynamik und mit einer ihm immanenten Klugheit.

Sieben Eigenschaften des Leibes sind es, die seine „Subjektivität" belegen. – (1) Wir machen die Erfahrung der *Autonomie*, wenn sich unser Körper von sich aus, ohne bewusste Leitung, Kontrolle und Anstrengung, bewegt: z. B. im Tanz, im Tennis, beim Schifahren. Dann werden wir „getragen" von der Energie, der Aktivität des Körpers, dem eine natürliche Tendenz zur Bewegung eignet. Geschieht die Bewegung aufgrund eines Zieles, ist das weniger deutlich, fällt aber nicht aus. Das Ziel selbst kommt, bevor man es sich zu eigen macht, auf einen zu, was besonders im Kunstschaffen heraustritt. – (2) *Sinnlichkeit* bedeutet, dass wir vor aller Distanznahme unmittelbar betroffen sind von sinnlichen Qualitäten, denen wir ausgesetzt sind. In den daraus resultierenden Stimmungen liegen sowohl ein Affiziertsein wie eine Selbstaffektion. Freilich sind wir in der Empfindung nicht bloß rezeptiv. Aus der Fülle dessen, was andrängt, hören/sehen wir das für uns Wichtige heraus, das, was uns bewegt. Denn Sinnesempfindung tendiert auf ein Sich-Bewegen: Musik z. B. lädt dazu ein, sich im Takt zu bewegen; Gestank treibt in die Flucht usw. Wenn von den Sinnen die Rede ist, muss beachtet werden, dass diese nicht isoliert arbeiten, sondern kooperieren. Außerdem gibt es über die bekannten fünf Sinne hinaus weitere Sinne: einen Sinn für Vibrationen und Wärme/Kälte, ein Gefühl für die inneren Zustände Anderer (am klarsten im Verhältnis von Mutter und Kind), einen Sinn für mitmenschliche „Atmosphären" und den „Stil" einer Person oder auch einer Stadt. Erfasst werden alle diese Dinge primär affektiv, sei es bewusst oder (meistens) unbewusst. – (3) Die *Spontaneität* des Körpers manifestiert sich in Bewegungen, die weder unter dem Druck äußerer Kräfte noch des Willens zustande kommen. Sie können durchaus zielbezogen sein, ohne doch rational gesteuert zu sein. Beispiele sind Segeln, Autofahren, Mannschaftssport, also Tätigkeiten, in denen es darauf ankommt, schnell und richtig der Situation entsprechend zu reagieren, im Wechsel von offensiven und defensiven Strategien, – ohne Umweg über die Reflexion den Körper selbst die richtige Bewegung finden zu lassen. Dass man das kann, dafür ist zwar viel Übung die Voraussetzung, aber wenn man soweit ist, dann gibt es die Möglichkeit des freien Spiels, des Wagnisses, des unvermuteten Gelingens. Improvisation „calls for a sense of being carried along, giving and abandoning oneself to both the momentary fee-

lings and the creative impulses of the body" (63). Funktioniert ähnlich nicht auch, so fragt sich der Verf., das Gewissen: als spontane Empfindlichkeit für die humane Bedeutung einer interpersonalen Situation? Der Sinn für leibliche und sittliche Spontaneität ist miteinander verwandt, beide gleichermaßen bedroht durch eine Hypertrophie von Rationalität. – (4) Menschen haben eine Fähigkeit und Lust zu *Nachahmung*. Kinder imitieren (karikieren) Eltern und Erzieher; wollen im Spiel als dies und das gelten. Langjährige Ehepartner, (auch zugereiste) Mitglieder derselben Kultur gleichen sich im Gesichtsausdruck an. Auch das Reden miteinander hat seine leibliche Seite: immer ergänzt durch die Signale der Tonmelodie, der Mimik, der Gesten, der Körperhaltung, grundsätzlich schon als leibliches Präsentsein füreinander. „As we accomplish hardly perceptible small gestures, we indicate to our partner, most often without thinking, that we are, if not in complete agreement, at least in tune with them" (80). Die internen Haltungen werden z.T. erworben, jedenfalls verstärkt durch entsprechende Verhaltensweisen. Die in Ernst und Spiel und Kult imitierten Verhaltensweisen prägen auch die inneren Einstellungen, aus denen wiederum sich das spontane Handeln speist. – (5) Eine leibliche Urfähigkeit ist der Sinn für den *Rhythmus*. Ein erstaunliches Beispiel ist die Koordination zwischen den Mitgliedern eines Streichquartetts, die nur miteinander spielen können, wenn sie aufeinander hören und einander sehen. Von so einem Spiel gilt: „whoever plays it is, at the same time, being played" (95). Auf Rhythmen reagieren wir unmittelbar sowohl leiblich wie emotional. Rhythmische Bewegung bringt, wenn Kraft und Übung gegeben sind, Zufriedenheit mit sich, durch den Wechsel zwischen Anspannung und Loslassen, und das Pendeln zwischen dem Durchleben einer Raum-Zeit-Struktur und dem Variieren der eigenen Akzentsetzungen. Bemerkenswert ist doch, dass rhythmische Bewegungen wie Sport und Tanz ein Heilmittel gegen bedrückende Gefühle (Ärger, Langeweile, Ängstlichkeit) sind. Denn sie verschaffen das Gefühl, lebendig zu sein. – (6) Unser Leib enthält das *Gedächtnis* früherer Freuden und Schmerzen, aber auch des Gelernten. Es gibt ein leiblich-motorisches „Wissen" ohne die Vermittlung bewusster Repräsentation; kraft seiner laufen und kauen und reden wir; kommt die Reflexion dazwischen, werden wir unsicher und machen Fehler. Eine Verlängerung dieses Verhältnisses ergibt sich durch den Werkzeuggebrauch: Schreiben, Autofahren, Klavierspielen. „Stil" kann schon die Wahrnehmungsweise eines Menschen haben (wie er z.B. für Farben und andere sinnliche Qualitäten empfindlich ist), dann erst recht die Ausdrucksweise, aufgrund der Habitualisierung seiner Reaktionen. Zum Habitus gehört einerseits das Standardisierte, aber doch auch die Möglichkeit der kreativen Variation. Automatisierte Verhaltensweisen können, wenn erstarrt oder der Situation nicht angemessen, in die Irre gehen. Dennoch entlasten sie i. A. das bewusste Tun und bleiben auch noch bei dessen Ausfall (Müdigkeit, Gehirnschäden) intakt. – (7) Die (Bewegungs-)*Phantasie* gewährleistet die Kontinuität zwischen Leibgedächtnis und Handlungsantizipation, z.B. beim Heranführen eines Trinkglases an den Mund. Unter Hinweis auf M. Palágyis These vom Tastsinn als grundlegendem Sinn formuliert der Verf.: „No tactile sensation without tactile anticipation, no tactile mouvement without virtual (or imagined) mouvement" (129). „In fact, to execute a movement is to imitate the imagined performance" (132). Umgekehrt können bestimmte sinnliche Eindrücke (bes. taktile und olfaktorische) die Türen zur phantasiemäßigen Vergegenwärtigung von früher Durchlebtem öffnen.

Zusammenfassend ergibt sich: Unseren Leib und uns-selbst erleben wir nur dann als Gegensätze, a. wenn der Körper ausnahmsweise einmal nicht verfügbar ist, wie z.B. in der Krankheit, b. wenn die Forderung der Selbstbeherrschung zu groß wird, wie in einer rigorosen Moral oder einer zu harten Arbeitswelt. Dagegen stehen das Ideal und auch die partielle Erfahrung des leiblich-seelischen Einsseins mit sich: im Liebesakt, im Tanz, im künstlerischen und handwerklichen Schaffen, im Spiel, im (zweckfreien) Sport, oder doch zumindest im Atmen. „Though we seldom stop and rejoice about its fitness and usefulness, the available body enounces itself in almost every moment of our active life" (114f.). Entscheidend dabei ist: „the act of surrender": „letting ourselves be overcome by ..." (146). So ergibt sich erfüllte Gegenwart. „We should stop considering the body as an instrument, a machine, or an object of possession that responds to, or resists, external challenges"(150). Hingegen sollte jeder lernen, seinen tragenden Leib als einen Partner

zu betrachten und dessen autonomem und schöpferischem Funktionieren nachzugeben. Das Buch schließt mit einem der wenigen Sätze, die in Ich-Form gehalten sind: „To my mind, imparting this art to our children is one of the chief tasks of all education" (151).

Csepregis Buch ist natürlich am Schreibtisch entstanden. Es sammelt eine große Fülle anthropologischer Erkenntnisse, nicht zuletzt deutschsprachiger Autoren, die heute in Deutschland fast vergessen sind. Die Erfahrungen, die es vermittelt, aber sind auf dem Sportplatz, im Schwimmstadion und im Musiksaal gemacht worden, vor allem aus der Verantwortung für jüngere Menschen heraus, zuerst des Mannschaftskapitäns und dann des Hochschullehrers. Von daher kommen der optimistische Grundton und die Freude am Entdecken und Vermitteln, die dieses Buch durchströmen. In dieser Begeisterung wird dem Leib vielleicht manchmal ein bisschen zu viel zugeschrieben. Ist die „Fähigkeit, sich in ganz andere Situationen zu versetzen", wirklich noch leiblich (136)? Ähnlich: „The body confronts a defensive or offensive task not only with its already acquired skills, but also with the consciousness of what is desirable, possible and permitted" (122). Wie auch immer: Das Lob der nüchternen Weisheit des Leibes musste gesungen werden, gegen die rationalistische Verfangenheit des gegenwärtigen Denkens. Dabei ist ein wunderbares, facettenreiches Buch herausgekommen. G. Haeffner S. J.

Löffler, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006. 192 S., ISBN 3-534-15471-1.

Diese „Einführung in die Religionsphilosophie" (= Rph) geht in fünf Schritten vor:

1) Nach einer Skizze, betreffend den Aufbau des Buches, zeigt der Autor 2) dass es wegen der Fülle und Widersprüchlichkeit der Phänomene keine allgemeingültige Definition von ‚Religion' geben kann. Essentialistische, aber auch funktionalistische Konzepte scheitern. Man könne allenfalls von ‚Familienähnlichkeit' sprechen. Der Autor beschränkt sich weitgehend auf das Christen- und Judentum. Auch gebe es keine der Rph eigentümliche Methode, selbst dann, wenn die Definitionsfrage geklärt wäre. Nach Abgrenzungen seiner Wissenschaft gegenüber der Religionssoziologie, Religionspsychologie und Theologie stellt er ein Spektrum möglicher Rphen dar: A) Rph als Analyse und Artikulation religiöser Befindlichkeit, B) Rph als Frage nach dem Wesen der Religion, C) Rph als Analyse der religiösen Sprache, D) Rph als Verhältnisklärung zwischen religiösen und anderen Erklärungen, E) Rph als Verteidigung der (Un-)Vernünftigkeit der Religion. Der Autor konzentriert sich in dieser Abhandlung auf E, aber auch auf C und D, d. h. auf die kognitiven Aspekte der Religion (ohne die anderen Aspekte leugnen zu wollen).

Als Kerneigenschaften Gottes werden Außerweltlichkeit, notwendige Existenz, Personalität, Allmacht, Allwissen, Omnipräsenz usw. angesehen, nicht aber spezielle Eigenschaften wie Dreifaltigkeit, Inkarnation usw.

3) In einem weiteren Schritt behandelt er das Kernproblem der Rph, nämlich die Frage nach der Vernünftigkeit (später dann der Unvernünftigkeit) religiöser Überzeugungen. Hier spielen die so genannten ‚Gottesbeweise' eine wichtige Rolle. Der Autor behandelt nacheinander den ontologischen, kosmologischen, teleologischen Gottesbeweis, Urknalltheorien, die Argumente aus dem Finetuning, dem Wunder, empirische Kumulativargumente, die ‚Reformierte Erkenntnistheorie', Argumente aus der Moral, aus Bedürfnissen und Idealen sowie ‚Pascals Wette'.

Dieses dritte Kap. ist äußerst reichhaltig, indem es alles Wichtige in Geschichte und Gegenwart zusammenfasst und fein gegeneinander abwägt. Es würde zu viel Raum einnehmen, hier all die ausgefeilten Argumente pro und contra in Bezug auf die relevanten Autoren nachzuzeichnen (Anselm, Thomas, Descartes, Leibniz, Kant, Gödel, Plantinga, Swinburne, Pannenberg, Rahner); jedenfalls darf man dieses Kap. jedem empfehlen, der einen kurz gefassten, klug durchdachten Abriss dessen sucht, was man unter ‚Gottesbeweis' verstehen könnte.

Der Autor kommt zu dem Schluss, dass von diesen ‚Gottesbeweisen' der vielversprechendste der Schluss aus der Kontingenz auf ein notwendiges Wesen ist, indem man ein metaphysisches Kausalprinzip und das Prinzip des auszuschließenden unendlichen Regresses heranziehe, welche sich rechtfertigen liessen.

4) In einem vierten Schritt werden die Argumente der Religionskritiker gegen die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen diskutiert. Die Argumente werden im Sinn absteigender Grundsätzlichkeit dargestellt: a) Argumente zugunsten des nichtkognitiven Charakters religiöser Überzeugungen, b) zugunsten der Falschheit solcher Überzeugungen, c) zugunsten ihrer Unwissenschaftlichkeit, d) zugunsten der These, dass solche Überzeugungen auf gestörte Erkenntnisverhältnisse zurückgehen, d) zugunsten der Schädlichkeit dieser Überzeugungen.

Ganz allgemein zeigt sich, dass den pro-Argumenten aus Teil 3) zumeist spiegelbildlich ein contra-Argument dieses Teiles 4) gegenübergestellt werden kann.

Das gewichtigste Argument ist das aus den Übeln in der Welt. Der Autor weist die bekannten Theodizee-Argumente zurück. Das Problem des Übels ist philosophisch unlösbar und bleibt als Stachel zurück. Auch in Bezug auf dieses vierte Kap. kann es sich hier nicht darum handeln, die detaillierten Überlegungen zu den diversen Religionskritikern zu wiederholen (Carnap, Russell, Nietzsche, Feuerbach, Marx, Freud, Findlay, Dawkins, Dennett). Es kann nur gesagt werden, dass auch dieses Kap. sehr reichhaltig und argumentativ gut durchstrukturiert ist.

5) Ein abschließendes Kap. fußt auf Überlegungen von Löfflers Lehrer Otto Muck, die dieser, viel zu wenig beachtet, über die Struktur und Funktion von Weltanschauungen entwickelt hat. Tatsächlich ist es ja nicht so, dass auch ‚Naturalisten' einfach nur die Ergebnisse der Naturwissenschaft referieren, sondern sie müssen empirisch nicht einholbare Grundannahmen ontologischer und normativer Art machen. Man kann nun die Religion als Weltanschauung mit solchen Weltanschauungen vergleichen und durchaus nach einem ‚Besser' oder ‚Schlechter' qualifizieren, nach Kriterien wie ‚Konsistenz', ‚Einheitlichkeit', ‚Offenheit', ‚Erfahrungsbezug'. Wenn sich eine theistische Weltanschauung mit einem affirmativen Verhältnis zu unserer Lebenswelt (beschreibbar durch eine ‚aristotelische Ontologie') verbindet, dann lässt sich zeigen, dass eine solche Weltanschauung den konkurrierenden naturalistischen deutlich überlegen ist. Religion erweist sich als vernünftig.

Diese ungebührlich verkürzte Darstellung kann aber die Reichhaltigkeit der behandelten Themen nicht entfernt zur Geltung bringen. Das Buch empfiehlt sich außerdem durch eine klare, unprätentiöse Sprache und eine jederzeit durch- und umsichtige Argumentation, wird also dem Anspruch der Reihe, eine ‚Einführung' zu sein, durchaus gerecht mit jedoch einer Einschränkung, die am Schluss gemacht werden soll. Zunächst einige Worte zu einigen Details, die man wohl auch anders sehen könnte oder zu solchen, die man vermisst:

Zwar wird Kant in dieser Arbeit öfter erwähnt, niemals aber seine „Kritik der Urteilskraft". Das hat zur Konsequenz, dass Löfflers Art, das Teleologieproblem zu behandeln, einige Aspekte vermissen lässt. Dies gilt in zweifacher Hinsicht, in Bezug auf die Physik und auf die Biologie:

In Bezug auf die Physik ist Kant der Meinung, dass der Physiker die Einfachheit seiner Theorien als regulative Idee im Blick haben sollte, um empirisch fruchtbar zu sein. Dieses gnoseologische Prinzip gilt auch in der modernen Wissenschaftstheorie als ein nicht empirisches Prinzip, und es wurde von vielen praktizierenden Physikern, wie Planck, Einstein und Heisenberg, sogar als *ontologisches* Prinzip gedeutet, woraus diese Autoren direkt theistische Konsequenzen zogen. Andere, wie von Weizsäcker, machten daraus eine Art von ‚physikalischem Gottesbeweis'. In dieselbe Richtung gehen Konzepte wie das ‚holographische Weltbild' von David Bohm, ganz zu schweigen von der New Age-Physik. Es wäre sinnvoll gewesen, diese Art von Religiosität darzustellen, denn Löffler macht ja zu Recht auf die Dualität von affirmativen und religionskritischen Argumenten aufmerksam. Während er die religionskritischen Argumente aus der Naturwissenschaft behandelt, fehlen aber diese affirmativen Instanzen.

In Bezug auf die Biologie ist Kant der Meinung, dass Zwecke zur Gegenstandskonstitution von Lebewesen unabdingbar sind. Die Frage nach Finalität im Bereich des Lebendigen wurde daher von Autoren wie Robert Spaemann oder Eva Maria Engels als ungelöst hingestellt (entgegen dem Mainstream, der Teleologie = Teleonomie setzt). Insbesondere Georg Töpfer hat den kantischen Gedankengang jüngst erneut stark gemacht. Diese Überlegungen sollten in eine Religionsphilosophie aufgenommen werden,

wenngleich die kritischen Einwände des Autors bezüglich des teleologischen Gottesbeweises dadurch nicht verändert werden müssten.

Ohne Zweifel ist Kants praktisches Argument aus der zu fordernden Übereinstimmung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit außerordentlich schwach. Es gibt aber auch die Auffassung, dass der kategorische, also absolute Charakter von Sollensforderungen von sich aus auf ein Absolutes verweist. Tatsächlich haben Autoren wie Ernst Tugendhat diesen kategorischen Charakter abgelehnt, um den damit verbundenen metaphysischen Preis nicht zahlen zu müssen.

127 diskutiert der Autor die Frage, ob nicht Gott durch den Indeterminismus von Quantenvorgängen in der Welt tätig werden könne, ohne die Naturgesetze aufzuheben. Dies sei aber nicht möglich, weil es in unserem Mesokosmos keine solchen Wirkungen gebe. Tatsächlich ist dies nicht richtig. Die nichtlineare Physik (Chaos- und Selbstorganisationstheorie) kennt viele Fälle, wo sich Quantenfluktuationen wegen dieser Nichtlinearität bis in den Mesokosmos hoch verstärken.

138 beschreibt Löffler drei Modelle der Beziehbarkeit von Religion auf Wissenschaft, nämlich a) vollständige Trennung, b) Aufhebbarkeit in einer Supertheorie, c) Differenz bei partieller Überlappung. Jan Barbour hat dagegen ein differenzierteres Modell von vier Möglichkeiten vorgestellt, das in der Diskussion zu Recht allgemein akzeptiert wurde. Tatsächlich finden die wesentlichen Autoren des Science Religion-Dialogs (wie außer Jan Barbour auch noch John Polkinghorne oder Arthur Peacocke) in diesem Buch weiter keine Berücksichtigung. Bei Polkinghorne findet sich eine komplette natürliche Theologie auf Basis der Voraussetzungen der Physik, wie insbesondere dem oben genannten kantischen Argument aus der anzustrebenden Einheit der Theorien. Andererseits diskutieren Barbour und Polkinghorne ausführlich ‚metaphysische Großerzählungen' wie die von Peirce und Whitehead, die in diesem Buch praktisch ausfallen. Damit ist ein sehr wichtiger letzter Punkt berührt:

Löffler kommt stark von der Analytischen Philosophie her. Es ist bekannt, dass diese Richtung neben ihren unstreitigen Verdiensten auch ihre blinden Flecken hat. In diesem Fall ist das gravierend.

Es fallen in diesem Buch zumindest zwei wichtige Instanzen aus: einmal die gesamte pragmatische Tradition seit James und Dewey. Man sucht vergeblich nach Namen wie Hans Joas, Matthias Jung oder sogar Ingolf Dalferth (den berühmtesten Religionsphilosophen im protestantischen Bereich).

Als Zweites fällt der Bezug auf die ‚metaphysischen Großerzählungen' aus. Gewöhnlich werden diese heute tiefer gehängt, aber ignorieren sollte man sie dennoch nicht. Dass ein Autor wie Peirce gar nicht erwähnt wird, ist schmerzhaft, nicht zu reden von seinen heutigen Interpreten wie Hermann Deuser oder Geshe Linde. Vollständig fällt auch Hegel aus und alle neueren Versuche, seine Religionsphilosophie ohne die Unterstellung eines ‚absoluten Geistes' fruchtbar zu machen, also etwa die Arbeiten von Autoren wie Falk Wagner, Jörg Dierken, Thomas M. Schmidt, Günter Kruck usw.

Offenbar ist der Gegensatz zwischen angelsächsischer und kontinentaleuropäischer Philosophie bis heute noch nicht überwunden. Aber wenngleich Analytische Philosophen Tendenz haben, sich in gewisse Plausibilitäten einzuschließen, so muss doch gefordert werden, dass ein systematisch-philosophischer Ansatz *alle* relevanten Versuche mitumfassen sollte.

Abzüglich dieser durch die philosophische Großwetterlage bedingten Einschränkung kann dieses Buch aber wegen seiner unstreitigen Qualitäten als Einführung empfohlen werden.

H.-D. Mutschler

Van Inwagen, Peter, *The Problem of Evil.* The Gifford Lectures Delivered in the University of St. Andrews in 2003. Oxford: Clarendon Press 2006. XIV/183 S., ISBN 0-19-924560-6.

Unter der Überschrift ‚Das Problem des Übels' – so das Anliegen dieser überarbeiteten Vorlesungen, die nicht vor Fachphilosophen, sondern vor einem weiteren Publikum gehalten wurden – würden mehrere Probleme in einen Topf geworfen, die zwar in einer engen Beziehung zueinander stehen, aber dennoch wichtige Unterschiede aufweisen.

Philosophen verstünden unter dem Problem des Übels die Frage an den Theisten: Wie kannst du angesichts des Übels in der Welt weiterhin an Gott glauben? Dass es hier um verschiedene Probleme geht, wird bereits daran deutlich, dass diese Frage sich angesichts des Erdbebens von Lissabon und des Holocaust in einem unterschiedlichen Sinn stellt. – Van Inwagen (v.I.) unterscheidet zwischen Theodizee *(theodicy)* und Verteidigung *(defense)*. Der Unterschied liegt nicht im Inhalt, sondern im Zweck. Eine Theodizee will das Argument aus dem Übel zwingend widerlegen; sie erhebt einen Wahrheitsanspruch; sie beweist, dass die Existenz des Übels und die Existenz Gottes miteinander vereinbar sind. Das Ziel, das eine Verteidigung verfolgt, ist bescheidener. Der Apologet erhebt nicht den Anspruch, die Wahrheit über Gott und das Übel zu wissen; wie der Verteidiger vor Gericht Zweifel an der Schuld des Angeklagten wecken will, so geht es ihm darum, die Gültigkeit des Arguments aus dem Übel in Frage zu stellen. Die vorliegenden Vorlesungen sind keine Theodizee, sondern eine Verteidigung. – Eine inhaltliche Unterscheidung ist die zwischen dem globalen *(global)* und dem lokalen *(local)* Argument aus dem Übel. Das globale Argument geht aus von der Gesamtheit der tatsächlichen Übel. Ausgangspunkt der lokalen Argumente ist dagegen ein einzelnes grauenhaftes Ereignis. Lokale Argumente haben die Form: ‚Wenn es einen Gott gäbe, dann wäre *das* nicht geschehen'. Die Antwort auf das globale Argument ist nicht notwendig eine Antwort auf die lokalen Argumente; jede dieser Formen muss eigens behandelt werden.

Das globale Argument lautet: Wenn Gott existiert, ist er allwissend, und er kennt folglich die Übel; weil er moralisch vollkommen ist, will er notwendig, dass es diese Übel nicht gibt; weil er allmächtig ist, kann er alles bewirken, was er will und was nicht in sich unmöglich ist; dass es das Übel nicht gibt, ist aber nicht in sich unmöglich. Wenn es also ein allwissendes, moralisch vollkommenes und allmächtiges Wesen gibt, kann es keine Übel geben; nun gibt es aber Übel; also gibt es kein solches Wesen. Der Theist antwortet, dass die Nichtexistenz Gottes aus diesen Prämissen logisch nicht folgt, denn Gott kann Gründe haben, weshalb er das Übel zulässt. Im Unterschied zu einer Theodizee, die behauptet, die Gründe, die Gott tatsächlich hat, zu kennen, begnügt eine Verteidigung sich damit zu zeigen, dass Gott solche Gründe haben *kann*; dazu muss sie plausibel machen, dass Gott nur dadurch, dass er Übel zuließ, ein größeres Gut verwirklichen konnte. V. I. vertritt die auf Augustinus zurückgehende Verteidigung durch den freien Willen *(free will-defense)*. Danach ist eine Schöpfung, in der es vernünftige Wesen gibt, besser als eine Schöpfung, in der es sie nicht gibt. Vernünftige Wesen haben aber einen freien Willen, der zwischen Gut und Böse wählen kann. Ein freier Wille, den Gott so beeinflussen könnte, dass er nur das Gute wählt, ist jedoch in sich unmöglich. Aber in dieser Form beantwortet der *free will-defense* nicht die Frage nach den Übeln, die nicht eine Folge des menschlichen Handelns sind. Augustinus erklärt sie durch die Folgen, welche der in Gen 3 geschilderte Abfall von Gott für die gesamte Schöpfung hat; v.I. übernimmt diese Erklärung, indem er die Geschichte von Gen 3 so modifiziert, dass sie mit der Evolutionstheorie vereinbar ist. Der *free will-defense* beantwortet nicht die Frage des Ijob nach der Gerechtigkeit Gottes; er gibt keine Erklärung dafür, weshalb dieses bestimmte Übel dieser bestimmten Person zustößt. „What there is, is an explanation of why evils happen to people without any reason" (89).

Auf diese Widerlegung des globalen Arguments antwortet der Atheist mit dem lokalen Argument. Es arbeitet mit dem Begriff des Grauenhaften (horror). Beispiele sind: Ein voll besetzter Schulbus wird durch einen Erdrutsch erdrückt; das Leben einer Frau wird von Tag zu Tag mehr durch Chorea Huntington zerstört; ein Baby kommt ohne Arme und Beine zur Welt (95). Es geht, so das lokale Argument, nicht nur um die Menge des Übels in der Welt. Es ist denkbar, dass die Summe vieler kleinerer Übel größer ist als das Übel weniger grauenhafter Ereignisse. Gott hätte eine Welt schaffen können, in der es keine grauenhaften Ereignisse gibt, ohne dass dadurch ein großes Gut verhindert oder ein noch schlimmeres grauenhaftes Ereignis zugelassen worden wäre. Der Theist, so fordert das lokale Argument, müsse also auch „die hohen lokalen Konzentrationen des Übels" (96) berücksichtigen. Warum verhindert Gott die *horrors* nicht durch ein Wunder? V. I. bringt das Beispiel von Dorothee, die an Angina pectoris leidet und deshalb abnehmen und aufhören müsste zu rauchen; statt dessen könnte der Arzt ihr jedoch ein Medikament geben, das ihre Beschwerden mindert, ohne ihren Gesamtzustand zu ver-

bessern. Die *horrors* sind, so die Antwort auf das *local argument*, die Folge der in Gen 3 geschilderten Trennung des Menschen von Gott. Sie lassen die Menschen erfahren, dass etwas mit der Welt, in der sie leben, nicht in Ordnung ist. Würde Gott alle *horrors* beseitigen, so würde er seinen Plan vereiteln, die Menschen wieder mit sich zu verbinden. Indem Gott einige *horrors* zulässt, handelt er wie Dorothees Arzt, der ihr das bestimmte Medikament nicht gibt, um sie zu motivieren, mit dem Rauchen aufzuhören und abzunehmen.

Aber auch damit sind noch nicht alle Argumente aus dem Übel beantwortet. Lange bevor es Menschen auf dieser Welt gab und lange bevor die Geschichte von Gen 3 sich ereignen konnte, gab es Tiere, die gelitten haben. Ihr Leiden steht also in keinem Zusammenhang mit dem Handeln der Menschen; hier kann der Theist also nicht mit einer Form des *free will defense* antworten. Im Mittelpunkt dieser Auseinandersetzung steht die Frage: Haben wir Gründe anzunehmen, dass ein allmächtiges Wesen eine Welt schaffen könnte, in der die höheren Lebewesen ohne Schmerzen, d. h. in einem hedonistischen Utopia, leben? Nur wenn diese Frage bejaht werden kann, ist das nicht von Menschen verursachte Leiden von Tieren ein Einwand gegen die Existenz Gottes. Der Versuch, eine solche Welt zu entwerfen, führt zu dem Ergebnis: Eine solche Welt wäre eine „massively irregular world" (114), d. h. eine Welt, in der einige Naturgesetze nicht gelten würden. Wir haben daher keinen Grund anzunehmen, dass ein allwissendes und allmächtiges Wesen eine Welt, in der Tiere nicht leiden, schaffen könnte, ohne damit zugleich eine „enorm ungeregelte Welt" zu schaffen. Damit stehen wir vor der Frage: Was ist besser: eine enorm ungeregelte Welt oder eine Welt, in der Tiere leiden? V. I. schlägt zwei Antworten vor. (a) Nach allem, was wir wissen, ist eine enorm ungeregelte Welt das größere Übel. (b) Wir sind nicht imstande, beides miteinander zu vergleichen; wir verfügen über keine Intuitionen, die es uns erlauben würden, in diesen „kosmischen Angelegenheiten" (122) ein Werturteil zu fällen, das Vertrauen verdiente.

Durch ihre Unterscheidungen sind die Vorlesungen ein wichtiger Beitrag zur Diskussion über das Argument aus dem Übel. Sie beanspruchen dabei keine inhaltliche Vollständigkeit; so kommt, worauf v.I. eigens hinweist (89), die Frage des Ijob, wie das Leiden der Unschuldigen mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinbaren ist, nicht zur Sprache. Die zahlreichen Einschübe in Klammern machen die Lektüre nicht leichter; sie gehen offensichtlich auf die (unter dieser formalen Rücksicht nicht ganz gelungene) Überarbeitung des Vorlesungstextes zurück. Das Buch will, wie immer wieder betont wird, keine Theodizee, sondern eine Verteidigung sein; es arbeitet deshalb nicht mit zwingenden, sondern mit plausiblen Gründen und mit vielen Beispielen. Verschiedentlich klingt ein im guten Sinn skeptischer Unterton an; der Verteidiger braucht die Unschuld des Angeklagten nicht zu beweisen; er kann einen Schuldspruch bereits dadurch verhindern, dass er begründete Zweifel an der Argumentation des Anklägers vorträgt. In der Religionsphilosophie haben also auch skeptische Argumente ihre Bedeutung.

F. Ricken S. J.

Lederer, David, *Madness, Religion and the State in Early Modern Europe:* A Bavarian Beacon. New York: Cambridge University Press 2006. XIX /361 S., ISBN-13: 978-0-521-85347-7.

Wenn eine Monographie Verrücktheit und Religion im frühneuzeitlichen Bayern untersucht, weckt das sofort das Interesse des Kirchenhistorikers. Man assoziiert freudig mit dem Thema Martin del Rios „*Christus Psychiatricus*", wird dann aber aufgrund der zahlreichen fragwürdigen Studien doch etwas reserviert. Doch zu Unrecht bei dem vorliegenden Werk von David Lederer (= L.), Professor an der National University of Ireland in Maynooth. Mit fundierter Quellenkenntnis geht Verf. daran, das Phänomen Verrücktheit im Kontext der in der Frühen Neuzeit üblichen *spirituellen Physik*, die verschiedene geistliche Rituale entwickelt hatte, um von Geisteskrankheiten (sog. „Gemütskrankheiten") zu heilen, zu beleuchten. Dabei beschränkt sich der Verf. auf das Gebiet Altbayerns, um in einem einheitlichen Raum die Versorgung mental Erkrankter detailliert zu studieren.

Dabei wird in einem ersten Kap. (1–48) das Forschungsfeld ausgeleuchtet und aufgezeigt, wie die liberale Geschichtsschreibung die moderne Psychiatrie aus einer wissenschaftlichen Revolution gleichsam *ex nihilo* entstehen lässt, ohne auch nur einen Hinweis auf die Vielfalt der in der Frühen Neuzeit vorhandenen psychiatrischen Behandlungsmethoden zu geben. Dass die spirituelle Physik *(spiritual physic)* vor politischer Inanspruchnahme nicht gefeit war, liegt auf der Hand. Sie war aber durchaus differenziert und hat nicht einfach jeden Erkrankten als besessen bezeichnet, sondern erkannte sehr wohl die Möglichkeit innerweltlicher Ursachen für Geisteskrankheiten. Diese Art der Behandlung erwächst aus einer Renaissance der *de anima*-Lehre des Aristoteles und der Kasuisitik. Moral und spirituelle/mentale Gesundheit sind in der Frühen Neuzeit aufs engste verquickt. Das auf den ersten Blick so inkonsistente System der spirituellen Physik bietet „in Wahrheit eine interne Logik einer eigenen Kategorie – oder zumindest eine solche wie wir sie von der modernen Psychiatrie und ihren untereinander konkurrierenden Schulen erwarten" (11). Der Priester ist daher nicht nur Sakramentenspender, sondern auch Heiler und zuständig für die mentale Gesundheit seiner Pfarrangehörigen. Allerdings sind auch Laien zu finden, die ohne offiziellen Auftrag zu heilen versuchten und später mit der Obrigkeit in Schwierigkeiten gerieten. Letztere verstand es nämlich, die spirituelle Physik für ihre Zwecke einzusetzen, etwa durch den Zwang zur Osterbeichte. Die Wahrnehmung der Behandlungsweisen innerhalb dieser „Physik" vermittelt dem Historiker einen Einblick in die Übersetzung religiöser Kosmologie und medizinischer Ideologie in die Mentalität der „gemeinen" Bevölkerung (11). Anstatt aber die im 17. Jhdt. zunehmende Kritik kirchlicher Amtsträger, die zuvor in der spirituellen Physik eine wirksame Waffe gegen Aberglauben und Häresie erblickt hatten, auf den sich verbreitenden Cartesianismus zurückzuführen, meint L., dass die Ursache für diese Distanzierung aufgrund der Politisierung von Wallfahrtswesen und Exorzismus durch die staatliche Gewalt erfolgt ist, welche man nicht gewillt war mitzutragen.

L.s Untersuchung analysiert speziell bayerische Wallfahrten zu Gnadenorten (Kap. 2–4, 49–198), denen eine spezielle Heilungskraft von Gemütskrankheiten und mentalen Symptomen sowie Besessenheit zugeordnet wurde, wie etwa St. Anastasia in Benediktbeuern. An die 2000 Fälle hat L. aus *Mirakelbüchern* und anderen Quellen ausgewertet. Dabei wird deutlich, dass der Staat die ursprünglich unterstützten Wallfahrten nur schwer politisch nutzbar machen oder kontrollieren konnte. Daher wurden sie zunehmend reduziert und die Gläubigen von ihnen abgehalten. Denn ihre Dynamik war für die geschlossene Gesellschaftsordnung ein „Schlupfloch", um der Sozialdisziplin wenigstens für eine kurze Zeit zu entrinnen.

Nachdem der Bedarf an Exorzismen von etwa 1560 bis 1650 dramatisch angestiegen war, begannen die Theologen Adam Tanner SJ und Bernhard Frey SJ, sich gegen die Hexenverfolgung und die weitverbreiteten Exorzismen zu engagieren. Frey argumentierte dabei für eine eigene Kategorie der „Geistesgestörtheit", die es erlaubte, Besessene und Hexen nicht länger als Gefahr für die Religion anzusehen, sondern – salopp gesagt – als Fälle für die Psychiatrie (Kap. 5, 197–241). Das sechste Kap. (242–282) widmet sich hauptsächlich der Behandlung des Suizids. Fälle davon traten in Altbayern vor allem in Jahren von Ernteausfällen häufig auf. Die seit dem Dreißigjährigen Krieg und seinen hohen Selbstmordzahlen toleranter gewordene Einstellung gegenüber suizidalen Personen, v. a. ihr Begräbnis auf dem kirchlichen Friedhof, rief aber den Protest der Bevölkerung hervor. Das Kirchenvolk musste an die neuen Leitlinien erst gewöhnt werden. Suizid wurde eher als Geistesstörung denn als „spirituelle Verzweiflung" angesehen. Es dauerte aber bis zum Einsetzen der katholischen Aufklärung im 18. Jhdt., ehe der Selbstmord von den staatlichen Behörden säkular gesehen und behandelt wurde (Kap. 6).

L. stellt souverän das System der spirituellen Physik dar, wie es sich im 16. und 17. Jhdt. präsentierte. Dieses war darin erfolgreich, die Gläubigen von der spirituellen Natur ihrer mentalen Krankheiten zu überzeugen und zugleich Strukturen für ihre Heilung aufzuzeigen. Trotz der Kritik der staatlichen Autoritäten kommt dieses System nur langsam ins Schwanken, da es von der Öffentlichkeit – wie etwa die Verweigerung der Begräbnisse bei Suiziden zeigt – weiterhin unterstützt wurde. Die flüssig geschriebene und ausgewogen urteilende Studie ist nur zu empfehlen. U. L. Lehner

Kołakowski, Leszek, *Was fragen uns die großen Philosophen?* Aus dem Polnischen von *Nina Kozlowski*, mit einem Nachwort von *Gesine Schwan*. Leipzig: Reclam Verlag Leipzig 2006. 239 S., ISBN-10: 3-379-00852-4, ISBN-13: 978-3-379-00852-5.

In der zweiten Fassung der Textsammlung „Das abenteuerliche Herz" findet sich im Prosastück „Die Phosphorfliege" eine Szene, in welcher der Autor unfreiwilliger Mithörer einer Unterhaltung wurde: „... und weißt du, was *ich* glaube? Was wir hier leben, ist nur geträumt; wir erleben aber nach dem Tode dasselbe in Wirklichkeit." „Zwei Knaben", so schreibt Ernst Jünger, „waren in ein metaphysisches Gespräch vertieft, wie es Kinder gar nicht selten führen, wenn keine Erwachsenen in der Nähe sind."

Mit dieser Textpassage könnte man den ersten Eindruck nach der Lektüre des Buches „Was fragen uns die großen Philosophen?" zusammenfassen. In 30 Porträts beleuchtet der polnische Philosoph Leszek Kołakowski (= K.) das Denken bedeutender philosophischer Größen. Es gelingt ihm dabei in überzeugender Weise, aus den dargestellten Gedankengängen gleichsam als Ausblick und Anleitung zum Weiterdenken wesentliche Fragen herauszudestillieren.

Der bekömmlichen Lesbarkeit dieser Philosophendarstellung kommt zum einen Ks. langjährige Praxis als Professor zugute – seit 1970 lehrt er am All Soul College in Oxford –, zum anderen schlägt sich Ks. intellektuelle Neigung nieder, die seit Jahrzehnten zwischen den Bereichen Philosophie und Theologie oszilliert. K. hatte einst in seiner polnischen Heimat als Hoffnungsträger eines undogmatischen marxistischen Erneuerungsdenkens gegolten. In Warschau war er seit 1958 als Professor für Philosophiegeschichte tätig, bis er nach massiven Maßregelungen 1968 Polen verlassen hatte. Etliche seiner Werke wie „Der Mensch ohne Alternative", „Der Priester und der Narr. Das theologische Erbe in der heutigen Philosophie" oder „Die Gegenwärtigkeit des Mythos" bildeten im mittel-, aber auch westeuropäischen Raum Meilensteine auf dem Wege, ein modernes humanistisch-philosophisches Denken jenseits von säkularen Heilslehren und metaphysischem Obskurantismus zu entwickeln. Entsprechend unorthodox waren seine Wortmeldungen im christlich-marxistischen Dialog der späten 1960er-Jahre, indem er die Christen ermahnte, das Böse in der Welt ernstzunehmen und er andererseits den Atheisten ihr prometheisches Selbstbewusstsein ankreidete.

Ks. Leidenschaft für fragendes Denken und denkendes Fragen zeigt sich ungebrochen in seinen Darstellungen. Seine ausgewählten Persönlichkeiten werden mit kleinen Abweichungen in chronologischer Reihenfolge vorgestellt. Mit Sokrates beginnt K. seine Aufzählung, um über Platon, Aristoteles, Descartes, Hobbes, Kierkegaard, Husserl und Heidegger zur heutigen Zeit zu gelangen. Weniger populäre Denker, die vorgestellt werden, sind Epiktet aus Hierapolis, Sextus Empiricus, Blaise Pascal oder David Hume. Mit Karl Jaspers endet Ks. chronologische Aufzählung.

Mit dem „Seienden" bei Parmenides aus Elea über „das Eine", der Entdeckung des Singulars bei Heraklit aus Ephesos bis zum Subjekt-Denken bei Aristoteles widmet K. bewusst den griechischen Anfängen Aufmerksamkeit, um die unerwartete Aktualität dieser Denker zu präsentieren. Mit Augustinus, Anselm von Canterbury, Meister Eckhart, Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham greift K. auf Persönlichkeiten im Grenzbereich von Theologie und Philosophie zurück. An dieser Stelle fällt auf, dass Denker der byzantinischen theologischen Tradition wie etwa Gregor von Nazianz oder Gregor Palamas fehlen. Dass K. vor dem Hintergrund seines eigenen philosophisch-theologischen Interesses den „linguistic turn" des späten zwanzigsten Jhdts. rezipierte, zeigt sich zum Beispiel in einer seiner weiterführenden Fragen im Porträt des französischen Philosophen Henri Bergson: „Wenn der analytische Verstand und die Wissenschaft die Wirklichkeit verunstalten müssen, um wirksam und nützlich zu sein, der intuitive Einblick aber große Schwierigkeiten hat, den Widerstand der Sprache zu brechen, muss dann der Mystiker, um in verständlicher Weise über Gott zu sprechen, ihn auch verunstalten?"

Bemerkenswerterweise schließt K. seine Philosophenporträts mit Plotin ab. K. äußert sich hierüber in einem kurzen Vorspann dahingehend, dass er seinen Kursus womöglich mit Ludwig Wittgenstein hätte abschließen sollen, es ihm aber bis heute nicht gelungen ist, dessen Gedankenwelt zu begreifen: „... dies ist mein eigenes geistiges Gebrechen,

nicht aber das von Wittgenstein." Bezeichnend für Ks. denkerische Entwicklung ist auch, dass weder Karl Marx noch ein marxistischer Philosoph berücksichtigt wurden.

Ausdrücklich betont K. in seiner kurzen Einleitung „Worum geht es mir in diesen kleinen Vorlesungen?", dass es sich dabei weder um geronnene Einführungen noch gar um abschließende Zusammenfassungen handelt: „Studenten, die auf der Grundlage dieser kleinen Abhandlungen eine Prüfung ablegen möchten, werden sich enttäuscht sehen: die Prüfung werden sie nicht bestehen." An dieser Stelle muss dem Autor trotz allen Respekts widersprochen werden. So wenig freilich seine Vorlesungen umfassende Denkentwicklungen erschöpfend darzustellen vermögen, so aufregend und inspirierend erweisen sich die von K. herausgearbeiteten Fragen. V. Strebel

Williams, Thomas D., *Who is my Neighbor*? Personalism and the Foundations of Human Rights. Washington D. C.: The Catholic University of America Press 2005. 342 S., ISBN 0-8132-1391-6.

Das Vorwort hat Mary Ann Glendon verfasst, welche durch ihr Buch über Eleanor Roosevelts Engagement für die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" von 1948 bekannt geworden ist („A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights", New York 2001). Glendon greift die Bemerkung von Papst Johannes Paul II. auf, die er am 9. Januar 1989 vor dem Diplomatischen Korps in Rom tat, dass die Menschenrechte nicht oder nicht ausreichend tief genug grundgelegt seien und ihnen die angemessene anthropologische und ethische Begründung abgehe. Williams (= W.) versucht dieses „unfinished business" nachzuholen und eine Begründung zu liefern. Er wurde seines Erachtens fündig: im Personalismus Emmanuel Mouniers (1905–1950).

Bereits in der *Einleitung* (XIII-XVI) gibt W. zu verstehen, dass er das inflationäre Sprechen von den Menschenrechten in Kirche und im Codex Iuris Canonici von 1983, in Enzykliken und Katholischer Soziallehre missbilligt (XIII). Legen denn Menschenrechtscharten etc. nicht, so W.s Frage, ein utilitaristisch eingefärbtes Menschenbild zugrunde, so, wie es auch die Vertragstheorien tun (XV)? Sie fallen also offensichtlich unter W.s Verdikt.

Im *ersten Teil* (3–47), „Rights in the Crosshairs", geht es um die Definition des Rechts, sodann der Menschenrechte und drittens darum, wie es die Kirche mit den Menschenrechten hielt. „Recht" ist für W. vierstellig: 1) Das Recht hat einen Träger; das Recht-Haben ist eine „facultas", ein Vermögen, das wahrzunehmen keine Pflicht, sondern eine Erlaubnis darstellt. 2) Ein Recht geht immer auf ein Etwas. 3) Ein Recht richtet sich immer an und gegen jemanden. 4) Zwischen Träger und Anspruchsgegner besteht eine moralische oder positiv gesetzliche Beziehung. „Rechte beschreiben eine wechselseitige zwischenpersönliche Beziehung" („Rights Describe a Reciprocal Interpersonal Relationship" [7]). Sicherlich sind Rechte Beziehungen zwischen Mensch und Mensch und nicht zwischen Mensch und einer Sache oder einem Gut. Und selbstverständlich zwingt ein subjektives Herrschaftsrecht, wie das Recht auf dieses Stück Erde als Privateigentum, alle übrigen Menschen, dieses Recht zu respektieren. Und doch drücken mir Ausdrücke wie „reciprocical" und „interpersonal" eine dichtere und anspruchsvollere Beziehung zwischen Personen aus, als wie sie die zwischen Rechtsträgern sein muss und darf, jedenfalls in einer ausdifferenzierten Gesellschaft, in welcher wir leben, wo Recht auch eine Struktur zwischen sich völlig unbekannt bleibenden Menschen ist. Darf, muss man diese Beziehung also verdichten? – W. will genau dies, sucht er doch auch in der Rechtsbeziehung den Nächsten.

W. gibt sodann dem Menschenrechtsbegriff Konturen (14–30). Er klärt kritisch verschiedene Rechtsdefinitionen (J. Bentham, J. Austin, J. de Finance SJ, J. Courtney Murray, M. A. Glendon u. a.). Wenn W. über das Verhältnis der Kirche zu den Menschenrechten spricht (31–47), so strebt er nicht Vollständigkeit in der geschichtlichen Auflistung an, liefert aber immer wieder interessante Hinweise, wie beispielsweise auf die von ihm als menschenrechtsfreundlich bezeichnete Bulle „Immensa Pastorum" Benedikts XIV. von 1741 (33). W. hätte auch auf Papst Pauls III. Bulle zugunsten der Indios von 1537 zurückgreifen können. Interessant der Hinweis, dass selbst ein so zorniger

Gegner der Menschenrechte wie Gregor XVI., dem die Menschenrechte als Ausfluss des revolutionären gottlosen Liberalismus erschienen, es nicht zu vermeiden vermochte, einen in Richtung Individualrechte weisenden Rechtsdiskurs zu führen (34). Weshalb übergeht W. schweigend das Engagement Papst Pius' XII. in Sachen Menschenrechte (nebensächlicher Hinweis auf 39)? War ihm dieser Papst zu menschenrechtsfreundlich, was man dann aber mit Pius' XII. Radiobotschaften in den vierziger Jahren belegen müsste? W. geht von Pius XI. unvermittelt auf die Enzyklika „Pacem in Terris" von Johannes XXIII. über (37). Die – noch – enge Beziehung dieses kirchlichen Diskurses bis zum Vatikanum II mit dem Naturrecht findet W. jeweils besonders erwähnenswert. „Gaudium et spes" Nr. 41 verhehle nicht, dass das säkulare Menschenrechtsdenken in der Gefahr stehe, das subjektive Recht einer als bindungslos willkürlich verstandenen Freiheit anzuvertrauen. Wenn W. auf die Äußerungen Johannes Pauls II. zu den Menschenrechten zu sprechen kommt, hebt er – neben dessen naturrechtlichen Akzenten (44) – im Besonderen jene Züge des päpstlichen Diskurses hervor, welche sich vom Personalismus beeinflusst zeigen (41, 45) und das Recht auf Leben sowie die eigene politische Gestaltung gegen eine Kultur des Todes und der Gleichmacherei betonen (43, 44). Man hätte gern mehr darüber erfahren, ob und wenn ja, wie der Menschenrechtsdiskurs dieses Papstes wirklich den naturrechtlichen verdrängt, abgelöst, oder zu seiner Vollendung geführt hat. Oder: Ist es der kirchlichen Verkündigung gelungen, den Menschenrechtsdiskurs in einen naturrechtlichen zu integrieren? (46f.)

Im *zweiten Teil* (49–104), „The Case against Rights", werden drei Anklagen gegen die dem Liberalismus entstammenden Menschenrechte erhoben. Allen drei Anklagen sind prominente Ankläger zugeteilt: Es komme diesen subjektiven Rechten erstens gar keine Existenz zu, sie seien bloße Worterfindungen (Alasdair McIntyre) (53–64), sie seien zweitens (65–81) unabtrennbar vom Hobbesianismus und dem „Liberal contractiarianism" (Joan Lockwood O'Donovan [Oxford]), und sie seien drittens eine ungehörige, unnötige Neuheit; gemeint also ist, sie seien überflüssig und irreführend und hätten den Pflichtdiskurs vernachlässigt; es reiche, auf das Altbekannte, sprich: das Naturrecht, zurückzugreifen (Ernest L. Fortin) (46; 82–104). W. findet durchaus Anerkennens- und Bedenkenswertes in Position 2 und 3 (nicht in Position 1), weist jedoch auch diese beiden als unrichtig zurück. Zu Position 2 merkt W. kritisch an: Der Diskurs über subjektive Rechte beginne nicht erst mit Hobbes oder dem Liberalismus, sondern finde im katholischen Raum schon bei F. de Vitoria u.a., also schon vor Hobbes, statt (79); dem subjektiven Recht komme ein Sitz im Leben und somit auch im naturrechtlichen Diskurs zu (74); schließlich lasse sich ein „Recht auf Leben" formulieren, ohne den „Besitzindividualismus" mit zu bejahen (77). Die dritte Position, für welche W. starke Sympathien hegt, wird von W. darin kritisiert, dass sie künstlich Gräben ziehe, zwischen Recht und Pflicht (100) oder auch zwischen einem Diskurs über Gerechtigkeit und dem über Rechte (95) etc.

Der *dritte Teil* (105–216), „A New solution to an Old Problem: Thomistic Personalism", knüpft an die dritte Anklage an. W. baut nun auf, nachdem er zerstört hat, wie er selbst sagt (105). Er stellt den Personalismus vor (108–124) und entwickelt dann einen „Thomistischen Personalismus" (125–145). W. nennt und charakterisiert kurz die „Personalisten": außer Emmanuel Mounier (113) auch Gabriel Marcel, Denis de Rougemont, Jacques Maritain (114), welcher den Personalismus in den USA bekannt machte und half, die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte" von 1948 auszuarbeiten (114); sodann Max Scheler, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein, Roman Ingarden, Karol Wojtyła (115). Ab 117 arbeitet W. heraus, wie er selbst Personalismus versteht. Im Kern gehe der Personalismus von einer scharfen Trennung von Personen und allem, was nicht Person ist, aus (118); nur die Person habe eine Würde, und falsch wäre es auch zu sagen, dass ihr bloß ein Wert zukomme (mit Spaemann: 118, Anm. 26). Personalismus akzentuiere sowohl die Subjektivität der Person als auch ihre, von ihr unabtrennbare soziale Natur, ihre Beziehungswelt (118). Der Begriff der „Person" erfährt eine eingehende Klärung in Auseinandersetzung mit Peter Singer („Rethinking Life and Death", 1994) (120–124). Selbst bei John Rawls will W. die gefährliche Unterscheidung von ‚Eigenschaft' und ‚Ausübung der Eigenschaft' entdeckt haben (131f.): Demnach wäre wie bei Singer „Person" nur jenes Wesen, welches die Fähigkeit, vernünftig zu argumentie-

ren, entfaltet hätte und ausüben würde. Wer diese Fähigkeit nicht entwickelte und nicht ausübte, wäre weder Person noch fiele er unter den hohen Menschenrechtsschutz! Die der Person unabdingbar, unverzichtbar zugehörige, ja sie ausmachenden sozialen Beziehungen (139–145) dürften nicht zu einer uneinholbaren Haltung des „Seid umschlungen, Millionen" verkümmern, sondern müssten in ihrer Gesamtheit aus den Prinzipien der Autarkie und Selbstgenügsamkeit heraus gelebt und gestaltet werden (139). Beide Prinzipien gehören wesentlich zum Menschen. Diese soziale Natur wird vollends zur Wesensgestalt des Menschen, wo man Menschen als wesentlich „Menschen für andere" ansieht (so Wojtyła: 140); trotzdem darf man eben deswegen nicht das Bemühen um den je intensiveren Selbstbesitz vernachlässigen (142). W. ist um Balance bemüht.

Der *vierte Teil* (217–300), „Human rights and Classical Ethics", wendet den Blick zurück; er betrachtet von der vertretenen Menschenrechtsdoktrin aus die klassische Naturrechtslehre, die Lehre von der „Natürlichen Gerechtigkeit" und ordnet sie einander zu. Das Ergebnis des Vergleichs, das W. uns präsentiert, lautet: Der thomistische Personalismus harmoniert hervorragend mit der klassischen Naturrechtstheorie (217).

Mit dem *fünften* und *letzten Teil* (302–320), „Toward an Ethics of Solidarity", antwortet W. auf die Titelfrage: „Wer ist mein Nächster?" Der Nächste und sein Anspruch an mich sind der Ausgangspunkt, um Konturen der Solidarität in einer sich globalisierenden Welt zu entwickeln. Eine ausgewählte Bibliographie und ein Sach- wie Personenindex schließen den Bd. ab.

Dieser Versuch lässt *erstens* feststellen: W. geht es um „Gleichstellungen": Die klassische Naturrechtslehre ist ihm der Maßstab, ihm entspreche der Personalismus, dem wiederum die, allerdings dafür zurechtgeschnittene, Menschenrechtsdoktrin. Damit können Rechtsträger und Rechtsgegner als jeweils für sich Nächste bezeichnet werden. Träger des subjektiven Rechts ist dann nicht das atomistisch gedachte liberale Individuum, so wie es für viele dem herkömmlichen Menschenrechtsdiskurs zugrunde liegt, sondern das sozial ausgerichtete, sich in wechselseitigen Anerkennungs- und Solidaritätsverhältnissen entfaltende Individuum. Somit geht es W. entgegen dem Titel vorrangig und letztendlich um eine Kritik an der geltenden Menschenrechtsdoktrin und nicht um deren Begründung. Daraus folgt auch, dass eine solche Begründung der jetzigen Menschenrechtsdoktrin, wie Johannes Paul II. sie einforderte, weiterhin aussteht, jedoch für diese Tradition m. E. auch weder vom Personalismus noch von der klassischen Naturrechtstradition geleistet zu werden vermag. W. hätte auch – bescheidener – herausstellen können, dass der „Mensch" des Personalismus mit den Menschenrechten insofern zurechtkomme, als diese für ihn ja nur Erlaubnisse darstellen, wie die eingangs erarbeitete Rechtsdefinition besagt. Er könnte dementsprechend auf die volle „Ausbeutung" der Menschenrechte ganz oder teilweise verzichten. W. geht es aber nicht um den sittlichen Umgang mit den geltenden Menschenrechten, sondern um deren radikale Umformulierung, ohne jedoch im Detail sich dieser Aufgabe zu unterziehen.

Ein *Zweites:* W. will einer zeitgenössischen Strömung entgegentreten, welche christliches Gedankengut für unvereinbar mit der Menschenrechtsdoktrin und den Menschenrechten hält. Hier liegen die Stärken dieses Buches. Doch auch hier wäre mehr zu leisten gewesen. Hätte W. sich dieser Aufgabe angenommen, hätte er a) den antinominalistischen Charakter der Menschenrechte bemerkt, indem sie von einer allen Menschen erkennbaren und ihnen allen gemeinsamen Menschennatur ausgehen. b) Es hätte sich der immanente und gelegentlich ausdrücklich gemachte Pflichtencharakter der Menschenrechte feststellen lassen. c) Allerdings wäre auch eine schärfere und richtigere Abgrenzung der Menschenrechte vom klassischen Naturrecht möglich gewesen, da nämlich Menschenrechte auf subjektives Recht, das klassische Naturrecht hingegen auf Pflichten setzen etc. Dieser Unterschied ist doch erheblich. d) Für das Naturrechtsdenken stehen die in Charten, Konventionen etc. gesetzten Menschenrechte im Rang von *leges humanae*. Deren Sollen besorgt das Naturrecht, deren Lücken hilft das Naturrecht schließen.

Ein *Drittes:* Wer wie W. für ein anderes Menschenrechtsverständnis plädiert, hätte zugleich konkreter werden müssen. Wie stark schützen hehre Worte vom „Nächsten" und seiner Unverfügbarkeit den wirklichen Nächsten? In einer Zeit mit Guantánamo, Abu Ghreib, einem US-Luftsicherheitsgesetz, demzufolge ein höchstwahrscheinlich von Ter-

roristen gekapertes Flugzeug mit Crew und Passagieren abgeschossen werden darf, um höheren Menschenschaden am Boden zu verhindern? W. äußert sich zu alledem nicht.

N. Brieskorn S. J.

2. Biblische und Historische Theologie

Söding, Thomas, *Jesus und die Kirche*. Was sagt das Neue Testament? Freiburg im Breisgau: Herder 2007. 318 S., ISBN 978-3-451-29099-2.

Das Neue Testament ist das Buch, das nicht nur von Jesus von Nazareth, sondern ebenso auch von den Anfängen der Kirche handelt. In welchem Maße diese beiden Themen in Wahrheit nur eines sind, lässt diese neutestamentliche Darlegung erkennen. Der Dogmatiker wird dieses Buch mit Dankbarkeit zur Kenntnis nehmen. Er kann in ihm eine ausführliche Entfaltung und Bestätigung des Abschnitts 5 der Konstitution „Lumen gentium" des II. Vatikanischen Konzils sehen. Dort ist von dem irdischen Ursprung der Kirche im Leben und Wirken Jesu von Nazareth die Rede. Die Akzente, die in diesem konziliaren Text gesetzt sind, entsprechen weitgehend denen, die auch das vorliegende Buch kennzeichnen. Die Kirche, wie sie hier als die im Neuen Testament gemeinte und angelegte hervortritt, ist – in dogmatischer Sprache gesagt – die katholische, weil apostolische Kirche, Glaubens- und Nachfolgegemeinschaft, eucharistische Versammlung, die sich von ihrem Herrn Jesus gerufen weiß und ihm bis zum Ende der Zeiten gehört. Es wird aufschlussreich sein, im Rahmen des ökumenischen, zumal katholisch-evangelischen Gesprächs zu beobachten, wie evangelischerseits auf dieses Buch reagiert wird. Es ist aus einem achtsamen Hören auf die „Schrift allein" hervorgegangen und dabei auf einen solchen „Christus allein" gestoßen, der ganz und gar dadurch bestimmt ist, dass er Menschen gerufen hat, damit sie bei ihm und mit ihm seien: die Kirche im Ursprung.

Die zahlreichen Einzelexegesen neutestamentlicher Texte sind Bausteine für ein differenziertes Gesamtbild, zu dessen Schwerpunkten zum einen die Herleitung der ekklesiologischen Aussagen aus Jesu Botschaft von der Herrschaft Gottes und zum anderen die Herausstellung des Miteinanders der Sammlung Israels und der Einladung der Völker gehören. „Gottes Volk im Horizont des Reiches Gottes" ist durch Jesu Wort und Werk die Kirche aus Juden und Heiden. Dieses Volk lebt in der Nachfolge Jesu, weist aber auch konkrete Strukturen auf. Die Berufung von Jüngern durch den irdischen Jesus bildet deren Ausgangspunkt. Was sich im Leben und Wirken des irdischen Jesus schon ereignet und ergeben hatte, findet seine Weiterführung, ja Vollendung in Jesu Kreuzessterben und Auferweckung. In Jesu Gang zum Kreuz öffneten sich unwiderruflich die Türen, durch die die Heiden eintreten konnten, um sich der Kirche als dem Volk aus den Völkern anzuschließen. Als dies im Osterereignis offenbar wurde, konnte die Mission unter den Heiden beginnen. Das Hinzutreten der Heiden zu Gottes erwähltem Volk Israel ist die Erfüllung von Verheißungen und Hoffnungen, aus denen Israel immer schon gelebt hatte.

Der Verf. hat seine Überlegungen in sechs Kap. entfaltet. Im 1. Kap., das ganz einfach mit dem Wort „Problem" überschrieben ist, erinnert er an die verschiedenen und zahlreichen Fragen, die die neuzeitliche Theologie im Blick auf das Thema „die Kirche" im Neuen Testament diskutiert hat und erneut beantwortet werden sollen. Im 2. Kap. greift der Verf. die allgemein akzeptierte Auffassung auf, derzufolge die Ankündigung der nahen Gottesherrschaft das zentrale Thema der Verkündigung Jesu gewesen ist. Und er zeigt, wie sich die Herrschaft Gottes in einem Volk, dem Volk Gottes, einen wirksamen Ausdruck verschafft. Das 3. Kap. gilt der Frage, ob und wie der irdische Jesus einerseits für die Sammlung Israels gewirkt hat und andererseits auch schon die Völker, repräsentiert in einzelnen, die aus den Heiden kamen, im Blick hatte. Das neue Gottesvolk oder, wie der Verf. bisweilen ebenfalls formuliert, die „Familie Gottes", erhält dadurch eine bestimmte Gliederung, dass aus ihm bzw. ihr die Jünger und dann auch Petrus herausgerufen werden. Diese Gliederung hebt nicht auf, dass alle, die zu Gottes neuem Volk gehören, in einem tiefen Sinn gleich(-berechtigt) sind. Dies alles wird ausführlich im

4. Kap. erörtert. Im 5. Kap. geht der Verf. auf die Bedeutung des Kreuzes und der Auferstehung Jesu für die Konstitution der Kirche ein. Hier hätte er wohl einige Linien, die in seinen Gedankengängen angelegt sind, noch stärker ausführen können. Dabei kann man daran denken, dass sich Gottes neues Volk definitiv als das „messianische Volk" konstituiert, da sich der leidende und am Kreuz sterbende Jesus im versöhnenden und verwandelnden Tragen und Ertragen des ihm geltenden sündigen Widerstandes seitens des Volkes, das zu sammeln er gekommen war, als sein Messias erwies und bewährte. Als das erwählte Volk Israel auf diese Weise „seinen" (gekreuzigten) Messias bekam, war es ein für allemal zum messianischen Volk Gottes geworden, dem sich nun die Völker zuwenden und anschließen konnten. Das 6. und letzte Kap. lässt die Konturen erkennen, die der auf Jesus gegründeten Kirche bleibend eigen sind.

Dieses Buch verdient alle Aufmerksamkeit, lässt es doch erkennen, wie eine biblische Begründung der Kirche Jesu Christi im Rahmen einer heutigen Theologie aussehen könnte und müsste. Es zeigt, wie die Einzelexegesen vieler biblischer Perikopen sich plausibel in ein breites Gesamtbild biblischer Theologie einfügen. Die Sprache, in der der Verf. seine Überlegungen darbietet, ist einfach gehalten, freilich nicht ganz frei von modischen Einsprengseln. W. Löser S. J.

Cyprien de Carthage [Cyprianus, Thascius Caecilius], *L'unité de l'église* (De ecclesiae catholicae unitate <franz.>). Texte critique du CCL 3 *(M. Bevenot)*. Introduction: *Paolo Siniscalco* et *Paul Mattei*, traduction: *Michel Poirier*, apparats, notes, appendices et index: *Paul Mattei* (Sources Chrétiennes; 500). Paris: Les Editions du Cerf 2006. 334 S., ISBN 2-204-08132-9.

Als Henri de Lubac und Jean Daniélou auf dem Hügel von Fourvière in Lyon unter den schwierigen Bedingungen der deutschen Besatzung 1942/43 die ersten Bde. der Sources Chrétiennes für den Druck vorbereiteten, haben sie sicher nicht im Traume daran gedacht, dass ihr Unternehmen einmal eine solche Erfolgsgeschichte werden würde: nach 15 Jahren (1957): 50 Bde., 1965: 100, 1973: 200, 1982: 300, 1994: 400 und 2006: 500 Bde! Der Jubiläumsbd. konnte kein x-beliebiger, sondern musste ein besonderer Text sein. Cyprians *De ecclesiae catholicae unitate* ist ein solcher besonderer Text. Welche Botschaft dieses Schreiben eines Bischofs aus der Mitte des 3. Jhdts. für die Kirche unserer Tage enthält, sagt das Vorwort eines heute amtierenden Bischofs, der selbst ein bekannter Patrologe ist (Claude Dagens, Bischof von Angoulême): „Le *De ecclesiae catholicae unitate* est d'abord un cri d'alarme et un appel passioné à l'unité de l'Église ..."

Zur Erschließung des relativ kurzen Textes – nur runde 40 Seiten lang – dient eine gründliche und ausführliche Einleitung (9–249) mit folgenden Abschnitten: 1) Der zeitgeschichtliche Kontext: Informationen über den damaligen Zustand des Römischen Reiches, die Christenverfolgung durch Kaiser Decius und die Situation der afrikanischen Kirche um 250. 2) Die näheren Umstände der Schrift und ihre Ziele: Nicht nur in der afrikanischen, sondern auch in der römischen Kirche gibt es, auch bedingt durch Verfolgung, Spaltungen und Schismen. Daher als Grundthema der Schrift der eindringliche Appell, die Einheit zu wahren bzw. zu ihr zurückzukehren. Adressaten sind außer den Gläubigen allgemein speziell die Anführer der Spaltung, zunächst in Afrika, dann aber wohl auch in Rom (Novatian!). 3) Die literarischen Aspekte des Textes: sein Stil und die Hauptthemen. Für die nähere Interpretation gerade auch der ekklesiologisch relevanten Aussagen im 4. und 5. Kap. ist die Feststellung wichtig, dass es sich nicht, wie man in der Vergangenheit bisweilen unterstellte, um einen theologischen Traktat handelt, sondern (am ehesten) um eine *epistula exhortatoria*, worauf übrigens auch das verwendete Vokabular hinweist. Im Übrigen kommt in der *rudis simplicitas* des Stils perfekt die Persönlichkeit des Autors zum Ausdruck. Zu den souverän von Cyprian verwendeten schriftstellerischen Mitteln gehören die zahlreichen, zum Teil der Natur, zum Teil der Hl. Schrift entnommenen Bilder, Metaphern, Vergleiche. 4) Spezifisch theologische Aspekte: Einheit der Kirche und Hl. Schrift, Cyprians Ekklesiologie, die Ortskirchen, die Synoden und die Kollegialität, die Beziehungen zwischen der Kirche von Karthago und Rom. 5) Unter der Überschrift „die doppelte Redaktion" geht es um einen relativ kurzen Passus im 4. und 5. Kap., über den seit dem

16. Jhdt., seit der Behauptung des Humanisten Latino Latini, mit dem Satz *Primatus Petro datur* sei eine Randglosse in den Text eingedrungen, ohne Unterlass diskutiert wird, mit der Folge, dass der Rest des Textes kaum noch die gebührende Beachtung findet. Das außerordentliche Interesse für diesen Passus ist dabei durchaus verständlich, geht es hier, oder sagen wir besser: scheint es hier doch um die Frage zu gehen, ob Cyprian überhaupt und, wenn ja, in welchem Umfang er den römischen Primat anerkennt. Die Autoren der Einleitung bringen einen Überblick über die Unzahl der hier vorgelegten Hypothesen und schließen sich letztlich der Meinung des englischen Jesuiten M. Bevenot an, die heute auch von der Mehrzahl der Forscher geteilt wird. Nach ihr sind beide Texte, sowohl der sog. „Textus receptus" als auch der sog. „Primacy Text", d. h. die den römischen Primat (anscheinend!) begünstigende Version, ursprünglich, d. h., sie gehen auf Cyprian selbst zurück. Ferner: Der „Textus receptus" stelle eine Korrektur des „Primacy Textes" dar, die der Bischof von Karthago selbst vorgenommen habe, als er gemerkt habe, dass diese Formulierung in Rom anders verstanden wurde, als sie von ihm gemeint gewesen sei. 6) Schließlich bringen die Herausgeber eine Rechtfertigung, warum sie ihrer Ausgabe Bevenots Text ohne Abweichung (außer gelegentlich bei der Zeichensetzung) zugrunde legen. – Was die Struktur des Textes angeht, so rechnen die Herausgeber entsprechend ihrer Annahme, dass er eine *epistula exhortatoria* darstellt, zwar nicht mit einer sehr strengen Gliederung, glauben aber dennoch die in Reden üblichen fünf Abschnitte unterscheiden zu können: 1. „Exordium" bzw. „narratio" (1–3), 2. „confirmatio": die Kirche und ihre Einheit (4–9), 3. „refutatio" (10–22), 4. „amplificatio": Ermahnung (23–26) und 5. „Epilog" (27). Der Text selber ist von ausführlichen und für das Verständnis äußerst hilfreichen Anmerkungen begleitet. Zusätzliche Hilfsmittel enthalten die drei sich an den Text anschließenden Appendices: 1. Textkritische Anmerkungen, 2. „Zusätzlich Anmerkungen über einige Termini und Schlüsselbegriffe der cyprianischen Ekklesiologie" wie *unitas, cathedra, primatus* usw., 3. eine Testimoniensammlung von Pacianus von Barcelona bis zu dem antigregorianischen Anonymus aus dem 11. Jhdt. Alles in allem handelt es sich also um eine wahre Jubiläumsgabe.

Hingewiesen sei indes auf einige Schönheitsfehler: 102 steht statt *primatus: primatur*, 202/8 statt *fideles: deles*. 271 hätte eine vertiefte Diskussion von *ecclesia principalis* (ep. 59, 14, 1) vielleicht doch vor der allzu apodiktischen Behauptung, Cyprian sage gar nichts über die Rolle der römischen Kirche (Klappentext), bewahrt, und zu einem vorsichtigeren *non liquet* angeregt. Die Autoren erwecken bisweilen den Eindruck, dass mit dem Ausschluss eines Primatsverständnisses im juridischen Sinne bei Cyprian jede Form von Anerkennung eines römischen ‚Primates' ausgeschlossen sei. Davon kann jedoch sicher nicht die Rede sein. Hier stellt sich natürlich auch die Frage, ob es einen rein chronologisch zu verstehenden *primatus* überhaupt gibt. Impliziert die ‚primogéniture' nicht immer oder doch oft gewisse Privilegien, siehe die alttestamentlichen Beispiele? M.a.W. die keine mittleren Positionen zulassende Alternative: Primat im juridischen Sinn ja oder nein, wird dem tatsächlichen gerade auch in Cyprian bezeugten Verhältnis zwischen Rom und Karthago nicht gerecht. Bei der Testimoniensammlung hätte man sich eine Fortführung über den mittelalterlichen Anonymus hinaus ins späte Mittelalter und vor allem in die Zeit der Reformation und Gegenreformation gewünscht. Hier übte der Text doch gerade eine deutliche Wirkgeschichte aus. Doch man kann bei einem Text wie dem vorliegenden eine nahezu unendliche Wunschliste aufstellen, man sollte sich statt dessen über das Gebotene freuen und dafür dankbar sein! H.-J. Sieben S. J.

Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Herausgegeben von *Johannes Arnold, Rainer Berndt SJ, Ralf M. W. Stammberger.* Festgabe für Hermann-Josef Sieben SJ. Paderborn: Schöningh 2004. 1166 S., ISBN 3-506-70423-0.

Als P. Hermann-Josef Sieben SJ im Januar 2004 sein 7. Lebensjahrzehnt vollendete, wurde ihm dieses Buch als eine umfangreiche und bedeutsame Festgabe überreicht. In ihr kam die uneingeschränkte Hochachtung und aufrichtige Dankbarkeit, die viele Schüler und Kollegen dem Forscher und Lehrer und Verfasser ungezählter Bücher, Auf-

sätze, Besprechungen gegenüber empfunden haben und weiter empfinden, zum Ausdruck. Wer an Hermann-Josef Sieben denkt, der viele Jahre hindurch als Professor an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt tätig war und 25 Jahre das Amt des Hauptschriftleiters für diese Zeitschrift gewissenhaft verwaltete, der weiß, dass er unermüdlich als Theologie- und Kirchengeschichtler tätig war. Ein besonders gründlich bearbeitetes Feld war das der Konziliengeschichte. Dem vorliegenden Bd. ist ein Verzeichnis der Schriften H.-J. Siebens beigegeben, das einen Eindruck von der Fruchtbarkeit seines wissenschaftlichen Wirkens vermitteln kann.

Diesem Jubilar ist die vorliegende Sammlung von nicht weniger als 47 wissenschaftlichen Aufsätzen gewidmet. Die Verf. sind bekannte und bewährte Theologie- und Kirchenhistoriker vorwiegend aus Deutschland, aber auch aus anderen Ländern (Philippe Depreux, Gillian R. Evans, Dominique Poirel, Marcia L. Colish, Luce Giard). Sie gehören in der Mehrzahl der katholischen Kirche an, aber auch evangelische Wissenschaftler sind unter den Autoren (Jörg Ulrich, Wolfgang A. Bienert, Wolf-Dieter Hauschild u. a.). Eine beträchtliche Zahl an Autoren sind Ordensbrüder des Jesuiten Pater Sieben SJ (Norbert Lohfink, Werner Löser, Bernard Sesboüé, Michel Fédou Gabino Uribarri, Luis F. Ladaria, Joop van Banning, Santiago Madrigal Terrazas, Diego Molina, Michael Sievernich, Friedo Ricken, Lothar Lies, Klaus Schatz), die anderen sind Fachkollegen aus den verschiedensten Universitäten und Fakultäten (Reinhard M. Hübner, Christoph Hartmann, Thomas Böhm, Theresia Hainthaler, Beate Regina Suchla, Andreas Hoffmann, Ernst Dassmann, Josef Lössl, Wilhelm Geerlings, Karl Suso Frank OFM, Michaela Puzicka OSB, Michael Fiedrowicz, Benedicta Ward SLG, Hilary Anne-Marie Mooney, Christian Lohmer, Rainer Ilgner, Henryk Anzulewicz, Matthias Laarmann, Thomas Prügl, Bardo Weiß, Karlheinz Diez, Heribert Müller, Alfons Knoll, Christoph Benke, Walter Brandmüller).

In ihren Beiträgen geben die Verf. Einblick in ihr eigenes Forschen, das oftmals Berührungspunkte mit den Arbeiten P. Siebens aufweist. Nicht selten führen sie Anregungen weiter, die sie von ihm erhalten haben. Alle Aufsätze gehören thematisch in die Bereiche hinein, für die P. Sieben selbst repräsentativ war und ist. Einen deutlichen Schwerpunkt bilden die Forschungen zur Theologie der Kirchenväter und zur Geschichte der Konzilien. Damit ist ein breites Spektrum an Einzelmotiven eröffnet. Sie werden durch ihre jeweilige Bezogenheit auf das Thema Kirche zusammengehalten.

Die in diesem Bd. gesammelten Aufsätze lassen sich zwanglos und locker zu drei großen Gruppen zusammenfassen. In der ersten Gruppe finden sich Texte, in denen ihre Verf. das Profil bedeutender Theologen der Kirchengeschichte aufleben lassen, wobei sie ergänzend ihren jeweiligen Beitrag zu ekklesiologischen Fragen herausarbeiten (Apostolische Väter, Irenäus, Origenes, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, Dionysius Areopagita, Tertullian, Cyprian, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus, Johannes Cassian, Benedikt, Gregor der Große, Beda Venerabilis). Der ekklesiologische Ertrag ist in der Regel begrenzt, was nicht zuletzt darin begründet ist, dass die Ekklesiologie im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte noch kein systematischer Traktat der Theologie war und kirchenthematische Erörterungen vorwiegend in den Bereich der geistlichen Auslegung entsprechender Bibeltexte eingefügt waren. Zur zweiten Gruppe der im vorliegenden Bd. gesammelten Texte gehören Aufsätze, in denen auf mittelalterliche oder neuzeitliche Theologen – letztere sämtlich aus der Gesellschaft Jesu – verwiesen wird. Sie kommen darin überein, dass sie sich in ihrem Argumentieren auf die Autorität von Kirchenvätern beriefen. Keiner der alten Kirchenväter wird in ihren Werken häufiger herangezogen als Augustinus, sei es de facto, sei es in ausdrücklicher Weise. Die Verf. erinnern an die bedeutendsten Gestalten der mittelalterlichen Theologie – Alkuin, Johannes Scotus Eriugena, Petrus Damiani, Wilhelm von St. Thierry, Abaelard, Bernhard von Clairvaux, Hugo von Sankt Viktor, Petrus Lombardus, Albertus Magnus, Bonaventura, Thomas von Aquin, die frühen deutschen Mystikerinnen, Johannes Gerson, Johannes von Segovia, Thomas von Courcelles. Sie alle haben mit ihren Hinweisen auf Belege, die sie bei den Kirchenvätern gefunden haben, operiert. In späteren Jahrhunderten haben auch Jesuitentheologen auf das Väterargument zurückgegriffen: Claude le Jay, Francisco Suárez, Robert Bellarmin, Petrus Halloix. Aus diesen Aufsätzen, die in exem-

plarischer Weise das Arbeiten der genannten Theologen beleuchten, geht hervor, dass die Aufmerksamkeit auf die Einsichten und Anliegen der großen Kirchenväter des ersten Jahrtausends für die Fortentwicklung der christlichen Theologie im zweiten Jahrtausend von erheblicher Prägekraft war. Und die systematisch entfaltete Theologie, wie sie uns heutigen Theologen begegnet, trägt dieses Erbe – offen oder verborgen – nach wie vor in sich.

Die dritte Gruppe der im vorliegenden Buch gesammelten Aufsätze gilt den Werken einiger Theologen, die zu ihrer Zeit in ekklesiologisch relevante, in der Regel, aber nicht immer konziliare Bemühungen eingegriffen haben. Hier ist vor allem an den Beitrag von P. Wilhelm Wilmers SJ zum I. Vatikanum und an Carl Josef von Hefele, der die Geschichte des I. Vatikanums festgehalten hat, zu denken. Aber auch das ekklesiologische Denken des Johannes von Segovia, das im 15. Jhdt. für die Ausbildung einer systematischen Ekklesiologie von ausschlaggebender Bedeutung gewesen ist, gehört hierher.

Es ist hier nicht möglich, die einzelnen Aufsätze des vorliegenden Bds. gebührend zu würdigen. Sie sind allesamt Beiträge zum wissenschaftlichen Gespräch der Theologie- und Kirchenhistoriker und werden ihr entsprechendes Echo finden. Von daher hat sich die bewundernswerte Mühe, mit der die drei Herausgeber den Bd. gestaltet haben, rundum gelohnt.

Es sei noch eine in Frageform gehaltene Nachbemerkung angefügt: Kürzlich ist aus der Feder von Thomas Söding eine Darstellung der Ursprünge der christlichen Kirche im Leben und Wirken Jesu von Nazareth erschienen (Jesus und die Kirche, Freiburg im Breisgau 2007). Sie lässt in überzeugender Weise erkennen, dass die Kirche durch Jesus von Nazareth als Gottes neues Volk aus Juden und Heiden begründet wurde. Wenn dies die Kirche im Ursprung gewesen ist, – wie lässt sich das in den Beiträgen des vorliegenden Buches zutage tretende ekklesiologische Denken als aktualisierende Interpretation des neutestamentlichen Ausgangsbefunds erweisen? W. Löser S. J.

Jakab, Attila, *Ecclesia alexandrina.* Evolution sociale et institutionelle du christianisme alexandrin. 2e édition corrigée (IIe et IIIe siècles) (Christianismes anciens; 1). Bern [u. a.]: Peter Lang 2004. XIV/374 S., ISBN 3-03910-097-1.

„Die empfindlichste Lücke in unserem Wissen von der ältesten Kirchengeschichte ist unsere vollständige Unkenntnis der Geschichte des Christentums in Alexandrien und Ägypten bis zum Jahre c. 180": so Adolf Harnack in seinem Werk *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902, 448. In der 2. Auflage (Leipzig 1906, Bd. 2, 132) modifiziert er: „fast vollständige Unkenntnis". Wie die hier zu besprechende Monographie – ohne Rückgriff auf Harnacks Ausführungen – deutlich macht, liegen die Ursprünge der Kirche von Alexandria noch immer weitgehend im Dunkeln. Umso verdienstvoller ist der Versuch, vorhandene Quellen und Sekundärliteratur für die Zeit vom Ende des 1. Jhdts. bis zum Todesjahr des Bischofs Dionysius (264 n. Chr.) möglichst umfassend zu sichten und neu zu bewerten.

Der vorliegende Bd. – der erste einer von Alexandre Faivre und dem Autor Attila Jakab (= J.) selbst herausgegebenen Reihe, die sich der Geschichte des frühen Christentums speziell in sozial- und institutionsgeschichtlicher Hinsicht widmet – beruht auf einer Straßburger Thèse de doctorat, die 1998 unter dem Titel „Chrétiens d'Alexandrie. Richesse et pauvreté aux premiers temps du christianisme (1er-3e siècles). Essai d' histoire sociale" eingereicht und 1999 in zwei Bdn. (insgesamt 1036 Seiten, davon 417 Bibliographie!) publiziert wurde. Gekürzt und für größere Leserkreise bearbeitet erschien die Studie erstmals 2001, in zweiter, korrigierter Auflage 2004.

Die Untersuchung gliedert sich in elf Kap. In der einführenden Vorstellung des antiken Alexandria (Kap. I, 5–34: „Alexandrie la Grande") referiert J. Forschungsergebnisse zu Gründung, Gestalt, Name, Topographie und Bevölkerungsgruppen dieser „intellektuellen und kulturellen Hauptstadt der hellenistischen Welt" (1). Anschließend werden Spuren der Entstehung einer christlichen Gemeinde im zuvor beschriebenen Milieu aufgezeigt (Kap. II, 35–61: „Emergence d'une communauté chrétienne"). Im nächsten Kap. geht J. den Strömungen nach, die in dieser Gemeinde koexistierten (63–89: „Une communauté plurielle"). Viel Raum nimmt die Behandlung des seit Jahrzehnten diskutierten

Problems einer ‚Schule' von Alexandria und ihrer ‚Lehrer' ein (Kap. IV bis VII, 91–106: „L'‚école' d'Alexandrie"; 107–115: „Le premier ‚maître': Pantène"; 117–139: „Clément, le pédagogue des riches chrétien[ne]s d'Alexandrie"; 141–173: „Origène, un maître chrétien de renom"). In Kap. VIII und IX sammelt und analysiert J. schriftliche Zeugnisse – vor allem von Eusebius, Clemens und Origenes –, die die innere Organisation der Kirche von Alexandria um 190–264 n. Chr. betreffen, insbesondere die Konsolidierung des Bischofsamtes (175–214: „De la communauté chrétienne à une église institutionelle"; 215–255: „L'‚Eglise' d'Alexandrie"). Aus dem *Paidagogos* des Clemens von Alexandria werden Hinweise auf zahlreiche Facetten des Alltagslebens wohlhabender Christen seiner Stadt ‚extrahiert' (Kap. X, 257–292: „La ‚vie' des riches chrétien[ne]s à Alexandrie"). Im elften und letzten Kap. trägt J. Informationen zur konkreten religiösen und gottesdienstlichen Praxis der alexandrinischen Christen im 2. und 3. Jhdt. zusammen (293–307: „La vie ecclésiastique des chrétiens d'Alexandrie"). Nach einem resümierenden „Epilog" (309–315) und einer Auswahlbibliographie (317–322: Quellen; 323–330: Studien) bilden Indices (331–368) zu Schriftstellen, sonstigen Quellen, Personen der Antike bzw. Neuzeit, modernen Autoren, griechischen und lateinischen Termini sowie eine Zeittafel (369–373) zu den wichtigsten Ereignissen a) in Alexandria, b) im Christentum, c) im historischen und religiösen Umfeld, die die Jahre 331 v. Chr. (Gründung der Stadt durch Alexander d. Großen) bis 268 n. Chr. (Synode von Antiochia) umfasst, den Abschluss des Bds.

Aus der Fülle der angebotenen Informationen und Deutungen können nur einige exemplarisch herausgegriffen werden. Ein besonderes Augenmerk J.s gilt zunächst den Juden von Alexandria, die bis zu einem Drittel der Bevölkerung ausgemacht haben können (23). Ihre soziale Lage war einerseits bestimmt von Privilegien (noch in augusteischer Zeit z. B. innere Autonomie der Gemeinde und weitgehende religiöse Freiheit; 28), andererseits von zunehmender Abstufung ihres Status (so nach der Zerstörung des Jerusalemer Tempels durch die Erhebung des *fiscus iudaicus*, der in Alexandria die Juden aller Schichten traf). Maßnahmen, die zu ihrem faktischen Ausschluss aus der Bürgerschaft führten, förderten gleichzeitig die Ausbildung einer eigenen ethnischen Identität. Nach der Niederschlagung der Revolte von 115–117 n. Chr. seien sie faktisch aus dem Stadtbild verschwunden (33 f.).

Der Mangel an Informationen über ein alexandrinisches Christentum vor 180 n. Chr. erklärt sich nach J. nicht dadurch, dass ein gnostischer Ursprung bewusst verschwiegen werden sollte (39 u. 58–61; gegen W. Bauer). Zu einfach sei auch die Erklärung, die Christen seien innerhalb der jüdischen Gemeinde noch nicht als eigene Größe wahrnehmbar gewesen (40). Eher sei anzunehmen, dass Alexandria in apostolischer Zeit kein Ziel expliziter Missionsreisen war (36–38, 42, 44 f.; zur ‚Markus-Tradition' 45–49) – möglicherweise mitbedingt durch die angespannte politische Lage (s. das Verbot jüdischer Immigration durch den Brief des Claudius an die Alexandriner 41 n. Chr.; 37, 43–45). Auch später sei weniger mit gezielter Mission als mit „infiltration" zu rechnen, und zwar – angesichts kultureller Beziehungen – wahrscheinlich aus Palästina (49–52). Die ersten Christen Alexandrias stammten vermutlich aus hellenistisch orientierten Kreisen innerhalb der jüdischen Gemeinde (53 f.).

Unter den alexandrinischen Christen der 2. Hälfte des 2. Jhdts. macht J. keine unterschiedlichen Gruppierungen mit je eigener Organisation aus (65, 68), wohl aber eine gnostische und eine nicht-gnostische Strömung. Für erstere stehen die einzigen namentlich bekannten Christen, für die ein Aufenthalt in Alexandria in dieser Phase historisch einigermaßen gesichert ist: die beiden wichtigsten Leiter gnostischer Schulen Basilides (69–71) und Valentinus (74–76). Durch die *Sentenzen des Sextus* sowie Zeugnisse bei Irenäus und Justinus sieht J. die zweite Strömung belegt (83–86). Ihre Vertreter, Anhänger einer stark spiritualisierten Religiosität, seien nicht selten wohlhabend und gebildet gewesen (86–89). Als Indizien für eine zunächst friedliche Koexistenz der Christen unterschiedlicher Richtungen führt J. an (66, Anm. 17), dass Origenes nach Eusebius' Aussage zeitweise mit dem häretischen Lehrer Paulus – allerdings ohne Gebetsgemeinschaft – unter einem Dach wohnte oder dass Clemens von Alexandria in Stromateis, VII, 102,2 auch „die Leute von den Sekten" als Adressaten seiner Abhandlung betrachtet. (Genau genommen äußert Clemens den Wunsch, auch die „Häretiker" möchten sich durch

seine Ausführungen belehren lassen.) Dass die nicht-christliche Umwelt je zwischen den verschiedenen „Empfindungsweisen" *(sensibilités)* innerhalb des Christentums unterschieden hätte, hält J. zumindest im Blick auf das 2. Jhdt. für „sehr wenig wahrscheinlich" (66). Nicht weiter diskutiert wird hier die zweimal (68, Anm. 28; 73, Anm. 75) erwähnte Passage aus dem im 2. oder 3. Jhdt. entstandenen *Alethes Logos* des Mittelplatonikers Celsus, in der dieser christliche Sekten aufzählt und gegen innerchristliche Streitigkeiten polemisiert (Fragmente V, 61–64). Wenn einige der Schriften aus Nag Hammadi alexandrinischen Ursprungs sind, bezeugen sie nach J. weniger einen gnostischen als einen philosophischen Charakter des Christentums von Alexandria um 200 n. Chr. (82).

Für den Begriff der ‚Schule von Alexandria' schlägt J. ein komplexes und evolutives Erklärungsmodell vor: Man solle darunter a) den „Ideenstrom" alexandrinischer Theologie, b) die privaten Schulen unter Lehrern wie Pantaenus oder Clemens von Alexandria und c) die spätere ‚offizielle' Schule unter einem vom Bischof eingesetzten Leiter wie Origenes, Heraclas und Dionysius verstehen (96f.). Im Blick auf Clemens von Alexandria analysiert J. einerseits dessen maßvolle und flexible Haltung gegenüber Hörern und Hörerinnen (!) aus höheren Schichten (123–129), andererseits seinen Konflikt mit den später so genannten *simpliciores*, der sich an seiner stark intellektuellen Vorgehensweise entzündet hatte (133–139). Im Kap. über Origenes werden außer dessen Leben, seiner Lehrtätigkeit und der Auseinandersetzung mit Bischof Demetrius auch soziale Umstrukturierungen der christlichen Gemeinde von Alexandria behandelt (v.a. 161f.). Nun lassen sich neben *honestiores* auch verstärkt *humiliores* nachweisen – etwa anhand der unterschiedlichen Arten und Umstände von Todesurteilen während der Christenverfolgung unter Präfekt Aquila ca. 206/7 n. Chr. (153–156; vgl. 237f. zu Martyrien unter Decius 249/250 n. Chr.).

Für die Anfangsphase der christlichen Gemeinde von Alexandria vermutet J. eher kollegiale Leitungs-Strukturen mit einem ‚Ehrenvorsitz' des Episkopos (178f., 183f.), seit Bischof Demetrius († ca. 233 n. Chr.) dann eine zunehmende Institutionalisierung (S. 202, 206, 215), ‚Sazerdotalisierung' (206; vgl. 185 und 210f.) und die Ausprägung des Monepiskopats. Indizien für eine Entwicklung von Amts- und Gemeindestrukturen spürt J. auch in sprachlichen Veränderungen und selbst in allegorischen Aussagen auf: Bischof Dionysius spricht im Blick auf die Übertragung des Amtes an seinen Vorgänger Heraclas (ca. 233–248 n. Chr.) noch von einer *katástasis* („Einsetzung"), im Blick auf die eigene von einer *cheirotonía* („Handauflegung" – hinzuzufügen wäre: „und Erwählung") (227). Origenes deutet die Laien-Abgrenzung im Jerusalemer Tempel als Grenze zwischen denen, die ein kirchliches Amt bekleiden, und den übrigen Gliedern der Kirche. Frühere Autoren wie Heracleon und ähnlich Clemens von Alexandria sahen darin noch die Grenze zwischen Christen und Nichtchristen (187f. und 195). Deutlich ist der wachsende Einfluss des Bischofs. War Demetrius nach J. der eigentliche historisch bezeugte „organisateur-fondateur" der Kirche von Alexandria (222), so Dionysius der erste ‚Patriarch' mit anerkannter Vorrangstellung vor den ägyptischen Nachbarbischöfen (254: in der ‚sabellianischen Kontroverse' wendet sich Bischof Dionysius von Rom direkt an ihn). Als erster Bischof von Alexandria versucht er, zugunsten der Universalisierung und Vereinheitlichung von Lehre und Institution der verschiedenen Kirchen auch überregional Einfluss zu nehmen (242). Speziell untersucht wird die Lage des Dionysius und seiner Gemeinde angesichts der Verfolgungen unter Decius (z.B. 233 zu Kontakt-Möglichkeiten trotz Exil des Bischofs, organisierter Hilfe für Betroffene, Zusammenhalt der Gemeinde durch Presbyter und Diakone), unter Valerian (z.B. 247: bischöfliche Evangelisierung am Ort der Verbannung in Libyen, Ausbleiben von Martyrien in Alexandria) sowie in den jeweils folgenden Zeiten (240f.: zu den ‚lapsi'; 249 und 252: zum Recht der Christen auf Besitz und eigene Orte für den Gottesdienst unter Gallienus).

Das Alltagsleben der Christen in Alexandria bis zum Jahr 300 lässt sich anhand der erhaltenen schriftlichen Quellen nicht umfassend rekonstruieren (258). Hinweise auf exquisite Speisen (263–265) und Weine (266), Schmuck (280) oder Parfums (272f.) sowie Empfehlungen für den Umgang mit Sklaven (289f.) und mit Gütern (290–292) in Clemens' *Paidagogos* (II und III) beziehen sich speziell auf das Milieu der Reichen und Kultivierten, deren gewohnte Lebensweise der Autor nicht radikal zu verändern, sondern

durch maßvolle Empfehlungen an das Evangelium anzupassen sucht. Das kirchliche Leben in seinen gottesdienstlichen Vollzügen ist ebenfalls nur in Ansätzen erkennbar: Weiß man aus den *Johannes-Akten*, von Clemens, Origenes und Dionysius, dass in Alexandria im 2. oder spätestens 3. Jhdt. Taufe, Eucharistie und speziell das Paschafest gefeiert, Fastenzeiten und Sündenvergebung praktiziert wurden, so verraten die Quellen sehr wenig über die konkreten Abläufe (293–307).

Weiterführend ist J.s kritische Auseinandersetzung mit unbewiesenen Thesen (z.B. zur Person des Pantaenus, 107–115) und immer weiter tradierten ‚Selbstverständlichkeiten' (wie die Annahme einer Entstehung von Celsus' *Alethes Logos* in Alexandria: „elle n'a pas de chances de se confirmer", 191). An einzelnen Stellen könnte man fragen, ob J. selbst sich zu früh festgelegt hat: Muss der Gegensatz zwischen Bischof Demetrius und Origenes in erster Linie auf gegensätzlichen Konzeptionen der christlichen Gemeinschaft beruht haben („institutioneller Pragmatismus" gegenüber einer eher „geistlichen Vision", so 218, vgl. 222)?

Für die vorliegende zweite Edition wurde der Text stilistisch überarbeitet und orthographisch verbessert, der Inhalt an sehr wenigen Stellen und meist nur in Nuancen verändert. Die erheblichsten Abwandlungen: Statt von der *idée* des Presbyterium nach Clemens von Alexandria, *Strom.*, VI, 106f., ist nun von seiner *conception* die Rede (184). In der ersten Auflage (203f.) hieß es, „der Bischof, der Presbyter und der Diakon" seien bei Origenes, „abgesehen von *(à part)* der Würde und dem Ehrenplatz, den sie in der Kirche innehaben, noch nicht das christliche Synonym *(synonyme)* des Hohenpriesters, der Priester und der Leviten" bei den Juden. In der Neufassung (203) sind sie „trotz" *(malgré)* Würde und Ehrenplatz noch nicht die jeweilige christliche „Entsprechung" *(correspondants)* zu den jüdischen Amtsträgern. Hieß es ursprünglich vom zukünftigen christlichen Klerus, dass er bestimmte „Anforderungen und Zulassungsbedingungen erheben" werde, „um sich zu schützen" (209: „le futur ‚klêros' qui imposera des exigences et des conditions d'admission, afin de se protéger"), so wird im überarbeiteten Text nur noch festgestellt, dass man dem Klerus bestimmte Anforderungen und Zulassungsbedingungen auferlegen werde („le futur ‚klêros' auquel on imposera des exigences et des conditions d'admission").

Neuere Forschungsergebnisse sind nicht mehr eingearbeitet worden (s.z.B. Origeniana octava: Origen and the Alexandrian tradition; papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27–31 August 2001, ed. L. Perrone, Leuven [u.a.] 2003, darin auch von J. selbst – auf der Basis seiner Thèse – der Beitrag „Alexandrie et sa communauté chrétienne à l' epoque d'Origène", 93–104). Wünschenswert gewesen wären Antworten auf Anfragen der Rez. der ersten Auflage, konkret nach der Beweisbarkeit z.B. des angenommenen „Verschwindens" (34: „disparition") der Juden aus Alexandria 117 n. Chr. (W. Wischmeyer: ThLZ 128 [2003] 776), der Krise der Gesellschaft zur Zeit Clemens' von Alexandria, die J. zunächst (287) für möglich hält, später (305) voraussetzt (vgl. J.-M. Prieur: RHPhR 82 [2002] 344), oder der Anwesenheit von Frauen in Clemens' Unterricht (Prieur, 343). Grundsätzlich bleibt die Frage, inwieweit sich das alltägliche Leben einer Bevölkerungsgruppe anhand von theologischen bzw. paränetischen Texten rekonstruieren lässt, die außer realitätsnahen Beispielen auch literarische Topoi enthalten können (vgl. A. van den Hoek: Adamantius 9 [2003] 428).

Die Literaturangaben wurden erweitert um die neue Edition des *Kerygma Petri* von M. Cambe in CCSA 15, Turnhout 2003 (56, Anm. 93) und A. Faivre, Les premiers laïcs, Strasbourg 1999 (324). Zusätzliche nicht-französischsprachige Literatur wurde – trotz schon erfolgter Kritik (Wischmeyer, 775f.) – nicht berücksichtigt. Mancher Beitrag hätte nicht unwesentliche Ergänzungen geboten, so z.B. zur jüdischen Gemeinde (24–34) C. Haas, Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict, Baltimore 1997, 91–127; zur Stellung Alexandrias innerhalb der Pentarchie (47–49) F. Gahbauer, Die Pentarchietheorie: ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt am Main 1993, passim; zum Charakter der ‚Schule' von Alexandria (91–106) C. Scholten, Die alexandrinische Katechetenschule, in: JAC 38 (1995) 16–37; zu Origenes als Zeugen der Entstehung einer „kirchlichen Institution" (188–214) bereits H. J. Vogt, Das Kirchenverständnis des Origenes, Köln-Wien 1974, v.a. 3–80 („Die Hierarchie") und 81–117 („Die Gläubigen").

Auch wenn möglicherweise der Umfang des Bds. in der korrigierten Fassung nicht verändert werden sollte, ist nicht ganz nachvollziehbar, warum die Chance einer ‚Aktualisierung' kaum genutzt wurde – zumal sich der Seitenumbruch bereits verschoben hat. Dessen ungeachtet bietet J. eine detailreiche und die weitere Forschung anregende Übersicht und Diskussion literarischer Spuren eines Bereichs der frühesten Kirchengeschichte, der noch immer schwer fassbar ist. J. Arnold

Grillmeier, Alois, *Fragmente zur Christologie.* Studien zum altkirchlichen Christusbild, herausgeben von *Theresia Hainthaler.* Freiburg im Breisgau [u. a.]: Herder 1997. XII/484 S., ISBN 3-451-26411-0.

The name ‚Grillmeier' has become almost synonymous with his great work on the Christology of the early centuries of the Church, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, which grew from an article originally published in the three-volume commemorative work he edited with H. Bacht, published on the 1500th anniversary of the Council of Chalcedon, into a series of large volumes, still incomplete on his death in 1998. Despite the size and scope of this his major work, Alois Grillmeier published a great deal else. Some of this – articles and lectures – was collected together in a volume, *Mit ihm und in ihm*, published in 1975, and a further selection is to be found in the volume under review, published to commemorate the sixtieth anniversary of his ordination to the priesthood – just a year before his death. Most of the pieces collected here are, as the title suggests, ‚fragments' of the research that went into the great monument to his scholarship. The most important of these is an important article on the term κυριακὸς ἄνθρωπος applied to Christ. With characteristic care and learning, Grillmeier traces the different contexts in which the term is used, demonstrating how widespread its use in fact is, not in the least confined to ‚Antiochene' Christologies, and the different ways in which the adjective κυριακὸς has come to be attached to the substantive: as a way of representing the genitive τοῦ κυρίου, and as a way of expressing a Christology of glorification, both a biblical Christology of exaltation and a way of understanding the implications for Christ's human nature of the hypostatic union. Another detailed paper concerns the different linguistic models that both might be called ‚God-man': the θεός-ἄνθρωπος model and the θεός-ἀνήρ model. Yet another paper concerns Leontios of Byzantium and his use of Porphyry and Nemesios of Emesa, which, though ‚durchgesehen', makes no reference to Andrew Smith's critical edition of the *Symmikta Zetemata* nor to Morani's indispensable edition of Nemesios, which had already appeared when the original article was published. There are a number of articles that relate to the question of Origenism: an article on Mark the Monk's attack on Origenist Christology in his *opus* 11, and on Shenoute and Dioskoros' encounter with what is presumed to be fifth-century Origenism. Grillmeier's analysis of what an Origenist Christology might entail was characteristically careful, but there still seem to me many problems about what Evagrios' Christology might amount to, especially if one is sceptical about reading back into his thought the condemned propositions of 553. Nor is it clear to me that Shenoute's ‚Jesus prayer' is obviously anti-Origenist: Origen's own position is not stable, as Grillmeier notes, and Evagrios' understanding of pure prayer seems to me just as likely to be a foundation for such a prayer as the ‚Jesus prayer', as something to which the practice of the Jesus prayer was opposed. (There is also need for more explicit clarity over what one means by the ‚Jesus prayer', which is, nonetheless, a prayer *to* Jesus, despite the contrast Grillmeier draws.) Alongside this engagement with Egyptian Christology, there is a paper on the place of baptism in the theology of the Syrian Philoxenos of Mabbug. A very interesting paper on Manichaean denial of communion from the Eucharistic chalice adds further detail to Grillmeier's original and convincing discussion of Pope Leo's understanding of the Manichaean threat, and there is a brief note on Eutyches' possible visit to Jerusalem and encounter with Hesychios there. In addition to these Christological studies, there are what are called ‚Christological perspectives'. These are mostly short notes concerned with particular points: whether the human is revealed or concealed in Christ, which is tantalizingly brief and very suggestive; reflections on the issue of the ‚Hellenization' of the Gospel, exploring this issue briefly as background to the first Council of Nicaea; re-

flections on the development of the Niceno-Constantinopolitan creed; and on the Western understanding of Chalcedon in what appears to be a contribution to the conversations, still continuing, between the Oriental Orthodox and Roman Catholic Churches, in which Grillmeier makes more than I think we can of Chalcedon's contribution to the notion of *hypostasis*. Grillmeier was, however, more than an academic theologian. One of these ‚Christological perspectives' is a thoughtful and convincing response to Hans Küng's *Christ sein*, not simply as a matter of historical scholarship, but rather as a matter of present-day proclamation of the Christian Gospel. It is, however, in the final section that, it seems to me, we encounter the true heart of Cardinal Grillmeier's theology. For all his learning, for all his careful philological scholarship, it was not by chance that Grillmeier devoted his life to clarifying the Church's confession of Christ, for this lay at the heart of his own life. His study of the seven ages of the spiritual life in Augustine is an example of the best kind of spirituality, not in any way sentimental, but deeply concerned with understanding, both for his own sake and for those who turned to him, not just as a scholar but as a priest, the way in which God draws us to himself through the stages of human creaturely life. This is even more true of the final discussion of the ‚theology of the heart', *theologia cordis*, where one of the most learned theologians of his generation wears his learning so lightly that we are scarcely conscious of it and introduces his readers to the place where *cor ad cor loquitur*, to quote the motto of his fellow-cardinal – where ‚heart speaks to heart': the heart of God to the human heart, the heart of Christ broken for us, the heart of the Mother of God who ‚pondered all these things', the heart in which, illumined by grace, we discover our solidarity with the whole of humanity. It is surely this theology of the heart that endures to eternity and is now the occupation of the great teacher who has gone before us. The volume has been edited by Theresia Hainthaler, who adds a detailed bibliography of Cardinal Grillmeier's work.

A. Louth

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.

Die Monografie von Arne Moritz (= M.) behandelt eine Thematik, die trotz ihrer zentralen Bedeutung im Werk des Cusanus in der Forschung wenig Interesse gefunden hat. M. weist auf die einzige Monografie zu diesem Thema, einer Dissertation aus dem Jahre 1896, sowie einige Aufsätze und zwei Lexikonartikel hin. Dem Autor drängt sich die Frage auf: Welche Bestimmungen und Verhältnisse sind bei denjenigen Gegenständen bedeutsam, die durch den Gebrauch der Terminologie *complicatio-explicatio* eine Rolle spielen. Seine Antwort ist die These vom radikalen Holismus des Cusanus.

Nach einleitenden Hinweisen zum Gebrauch kommentiert der Verf. im Kap. „Kommentare" den unterschiedlichen Gebrauch der Terminologie von *complicatio* und *explicatio* in drei verschiedenen Texten. Anhand von „De docta ignorantia" wird zunächst die ontologische Seite des Begriffspaares behandelt. In einem Brief an Rodrigo Sanchez de Arevalo vom 20. Januar 1442 geht es dann um den Konflikt Papst – Konzil. Dabei bewegen sich die ekklesiologischen Argumente parallel zu der ersten Kommentierung in „De docta ignorantia". Die bei Nikolaus übliche Terminologie von *complicatio* und *explicatio* gilt nicht nur im Verhältnis von Kirche zu Christus, sondern auch im Verhältnis der sichtbaren Kirche zu deren Haupt Petrus und seinen Nachfolgern. In der Kommentierung von „Idiota de mente" geht es um die von Nikolaus unter Verwendung der Terminologie von *complicatio* und *explicatio* entworfenen Theorie des Geistes *(mens)*. Zusammenfassend lässt sich sagen: Der Kusaner versteht unter *explicatio* ein von einer *complicatio* verursachtes abhängiges Sein *(ab-esse)*. Dabei fügt die *explicatio* der ursächlichen *complicatio* nichts hinzu. D. h.: Die *explicatio* hat gegenüber der *complicatio* ein eingeschränktes Sein, ein *esse contractum*. *Explicatio* und *complicatio* sind jedoch nicht gegensätzlich, sondern sind zwei Modi ein und desselben Seins im Sinne der *coincidentia oppositorum*. Diese begriffliche Bedeutung verwendet Nikolaus von Kues ontologisch, ekklesiologisch-politisch und epistemologisch.

Im Kap. „Zuspitzungen" wird der Holismus im Allgemeinen sowie der so genannte radikale Holismus von *complicatio* und *explicatio* behandelt. Dabei wird die Frage nach den grundsätzlichen Bestimmungen von Gegenständlichkeiten gestellt, die sich durch den Gebrauch der Terminologie von *complicatio-explicatio* ergibt. Im Anschluss daran wird das Verhältnis von Komplikationen und Explikationen hinsichtlich ihrer positiven und negativen Bestimmungen dargestellt. Ergebnis ist ein Teil-Ganzes-Verhältnis von „Seinsereignissen". Hier liegt die besondere Bedeutung der Arbeit: die Anwendung holistischer Theorien auf die Interpretation von Texten des Cusanus.

Im Kap. „Erweiterungen" geht es vor allem um die Unterscheidung zwischen radikalem und moderatem Holismus. Der Verf. versucht eine philosophiegeschichtliche Einordnung in die aristotelische Physik, die Transzendentaltheorie bei Joh. Duns Scotus und Meister Eckhart sowie in den Neuplatonismus. Schließlich folgt ein Abstecher in den Forschungsstand der Terminologie *complicato–explicatio*. M. vertritt die Auffassung, dass für den cusanischen Holismus der Neuplatonismus eher von geringer Bedeutung gewesen sei, obwohl wir anhand von Exzerpten aus lateinischen Proklos-Werken zuverlässig folgern können, dass Nikolaus von Kues diese gründlich studiert hat. M. misst dem antiken Neuplatonismus allenfalls mittelbaren Einfluss auf Cusanus zu. Dabei denkt der Autor vor allem an die Neufassung der Koinzidenzlehre seit „De coniecturis".

Das abschließende Kap. „Spiegelungen" behandelt die wissenschaftstheoretische Seite des Begriffspaares sowie die Epistemologie des Cusanus. Hierbei werden die Konsequenzen der cusanischen Christologie für einen radikalen epistemischen Holismus besonders dargestellt. Die Erkenntnisse von „De docta ignorantia", „De beryllo", „De non aliud" und „De filiatione Dei" für die Thematik werden sehr anschaulich behandelt. Die Bezüge zur spekulativen Tradition sind dem Verf. insofern wichtig, als er Nikolaus von Kues weniger in der boëthianischen-aristotelischen Begriffswelt von *speculatio* sieht, sondern im Sinne von Augustinus' *speculatio* als diejenige Form der Theologie betrachtet, die ihren Namen von *speculum* (Spiegel) ableitet und insofern Paulus folgt, als durch die geschaffene Welt der Schöpfer *per speculum* erkannt werden kann.

M. arbeitet fünf Charakteristika holistischer Theorie heraus: negative Formulierung der holistischen Position und Verwerfung anderer Theorien (1), Priorität des Ganzen, das mehr ist als die Summe seiner Teile (2), das holistische Ganze bestimmt seine Teile bzw. seine Eigenschaften (3), Holismus und ontologische Abhängigkeitsverhältnisse, sei es zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, sei es zwischen den Teilen untereinander (4). Das fünfte Charakteristikum lehnt sich an die formale Ontologie der „Gegenstände überhaupt" (Edmund Husserl) an und besagt, dass der Begriff des Moments, der durch eine atomistische Tradition geprägt war, zugunsten einer holistischen Ausdrucksweise revidiert werden muss. Den Unterschied zwischen radikalem und moderatem Holismus präzisiert der Autor anhand der Diskussion der zurückliegenden Jahrzehnte sowie im Spannungsfeld Komplikation–Explikation. Dabei werden auch die Konflikte mit dem Widerspruchsprinzip behandelt.

Natürlich kann man geteilter Auffassung über die Anwendung holistischer Theorien auf Nikolaus von Kues und seine Texten sein, die sowohl philosophische als auch theologische und kirchenpolitische Sachverhalte betreffen. Bemerkenswert ist allerdings, dass der Verf. bei der Anwendung holistische Vorstellungen auf die Texte des Cusanus sich innerhalb des ganzheitlichen Denkens des Mittelalters befindet.

Die Monografie von M. ist sprachlich und inhaltlich anspruchsvoll. Die Aufnahme in die Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft lässt eine gebührende Verbreitung des Buches erhoffen.

H. Beuter

Frost, Stefanie, *Nikolaus von Kues und Meister Eckhart*. Rezeption im Spiegel der Marginalien zum „Opus tripartitum" Meister Eckharts (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. Neue Folge; Band 69). Münster: Aschendorff 2006. XXX/296 S., ISBN 3-402-04030-1.

Die Arbeit stellt eine Dissertation, die am 04.05.2005 durch die Evangelisch-Theologische Fakultät Göttingen angenommen ist, dar.

Für das Mittelalter gibt es kaum eine andere Rezeption eines großen Philosophen und Theologen durch einen anderen, die so interessant, aber auch kompliziert ist, wie diejenige Meister Eckharts (= E.) durch Nikolaus von Kues (= K.). Dieser lässt nämlich eine eigene Handschrift (= C.) der wichtigsten lateinischen Werken von E. anfertigen, die er mit vielen Marginalien versieht. In einer Reihe von Predigten nimmt K. Texte von E. zum Teil mit Namensnennung auf. Darüber hinaus wird er von Johannes Wenck wegen seiner Benutzung von E., eines von der Kirche als häretisch verurteilten Theologen, angegriffen. Dies veranlasst ihn im Jahre 1449 zu einer eigenen Verteidigungsschrift „Apologia doctae ignorantiae". Natürlich hat die Beziehung K.s zu E. die Forschung seit dem 19. Jhdt. interessiert, was Frost (= F.) in einem Forschungsbericht darlegt (1–13). Meist endet das Interesse der Forscher aber mit globalen Urteilen der Differenzen oder Gemeinsamkeiten von E. und K.

Worin unterscheidet sich diese Studie von vorausgehenden Arbeiten? Zunächst distanziert sich F. von einer gewissen Strömung in der Literaturwissenschaft, wenn sie schreibt: „Diese Arbeit setzt voraus, dass den Texten ein rational-logisch nachvollziehbarer Gedankengang inhärent ist, der nicht der Kontingenz eines beliebigen Lesers zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort unterliegt" (12). Deswegen will F. nicht mit naheliegenden Erwartungen an die Marginalien herangehen. Denn aus diesen kann man nicht feststellen, „welcher Gedanke Cusanus neu kennenlernte" (13). Auch die Erwartung, durch die Marginalien erheben zu können, was K. an E. interessiert hat, kann nicht erfüllt werden (16f.). Diese wohlbegründeten und durch die Arbeit bestätigten Feststellungen lassen fragen, welche Intention F. dann in ihrer Untersuchung hat. Wenn man ihre Bemerkungen von dem weglässt, was sie nicht will, bleibt als Grundintention ihr Bemühen, im Kontext des Gesamtwerkes beider Theologen die „Frage nach der Rezeption zu stellen" (16). Man kann nur froh sein, dass sich F. nicht immer an ihre eigenen Maximen hält. Im Laufe der Arbeit stellt sie sich nämlich doch immer wieder die Frage, was denn K. an dieser oder jener Stelle so interessiert, dass er sie vermerkt.

Nach der Einleitung (Kap. A) und der Untersuchung zu Codex Cusanus 21 (Kap. B, in welchem F. sich mit den Untersuchungen von L. Sturlese eigenständig auseinandersetzt und sich in der Beurteilung von Handschrift CT von diesem unterscheidet) kommt sie in Kap. C zum gewichtigsten Teil der Arbeit. Genau wird jede einzelne Marginalie von K. aus dem Kontext von E. analysiert. In Kap. D werden die Stellen aus dem Werk Ks. behandelt, in denen sich K. explizit auf E. beruft.

Das Kap. E. fasst die Ergebnisse zusammen: Nachdem F. das aufgezählt hat, was sich nicht aus den Marginalien ablesen lässt, stellt sie fest: „Insofern kann man anhand der Randbemerkungen nicht auf direktem Weg positiv Aufschluss über die Meister Eckhart-Rezeption des Cusanus gewinnen" (221). Dennoch ist auffallend, dass K. meist diejenigen Stellen mit einer Marginalie versieht, welche die Verbindung des Bereichs Gott und Welt und dazu erhellende „Exempla" enthalten (222). Dabei ruht Ks. Blick länger auf der Welt und den Einzeldingen als der von E. Es bleibt bei der sehr allgemeinen, abschließenden Bemerkung, K. habe Stellen aus E. mit Marginalien deswegen versehen, „um mit dem daraus resultierenden Erkenntnisgewinn der Wahrheit immer näher zu kommen" (223).

Das Werk endet (Kap. F) mit dem Druck aller Marginalien, auch wenn diese schon an den entsprechenden Stellen zerstreut im Apparat der kritischen Ausgabe der lateinischen Werke Meister Eckharts vermerkt worden sind.

F. kennt sich in der Primär- und ausufernden Sekundärliteratur sehr gut aus. Weitgehend wird man ihren Einzelurteilen, die auf Grund einer akribischen Textanalyse gewonnen sind, zustimmen können. Auch das Urteil über die Marginalien, „dass es Cusanus bei der Lektüre nicht um Eckhart, sondern um die Sache selbst geht" (157), wird man gern akzeptieren. Nach dem Angriff von Johannes Wenck muss K. aber diese Zurückhaltung aufgeben. In der „Apologia doctae ignorantiae" und einigen Predigten bezieht er auch Stellung zu E. In der Forschung ist die Wertung dieser Stellungnahme umstritten und reicht von „Verrat" (Flasch) bis zu „Verteidigung" (Haubst). F. urteilt, dass die Wertung Ks. durch „Diplomatie" geprägt ist, das heißt, K. stellt ihn so dar, dass vor allem kein Pantheismusverdacht auf den Meister fällt (217f.). Obwohl dies nicht explizit gesagt wird, verteidigt also K. modifizierend E. Unter dem Stichwort „Diplomatie"

könnte man verstehen, dass es bei K. dabei ausschließlich um Verteidigung seiner eigenen Person vor dem Häresieverdacht geht. Zu wenig scheint mir F. mit der Möglichkeit zu rechnen, K. beabsichtige auch, dem für ihn wichtige Gedankengut Es. in seiner Kirche ein Heimatrecht zu sichern.

Vom Formalen macht die Arbeit einen guten Eindruck. Klare Disposition und nur wenige Druckfehler zeugen von der Sorgfalt der Arbeit.

Vom Leser wird vor allem im Hauptteil (Kap. C: Beschreibung der Marginalien) höchste Aufmerksamkeit verlangt. Alle Marginalien werden der Reihe nach untersucht. Dabei stellt die erste Ebene ein Schriftwort dar, das E. erklärt, wobei er zu Kommentierung wieder andere Theologen und Philosophen heranzieht. Eine weitere Ebene ist die Kommentierung von E. durch K. Dann bleibt noch die Schicht, auf der F. all dies in gedrängter Form berichtet und selbst kommentiert. Bei nachlassender Aufmerksamkeit kann es dem Leser passieren, dass er nicht mehr weiß, auf welcher Ebene er sich gerade befindet. Außer der Tatsache, dass das Schriftwort fett gedruckt ist, erhält er in diesem Teil auch keine Hilfe durch ein verschiedenartiges Schriftbild (im Teil D befinden sich dagegen hilfreiche Schaubilder 198; 208).

Für Cusanusspezialisten ist die Arbeit sehr interessant und hilfreich. Andere Leser können leicht das Interesse verlieren, weil die mageren Ergebnisse, sieht man von vielen guten Einzelbeobachtungen ab, kaum in einem Verhältnis zur aufgewandten Mühe stehen.

B. Weiss

Fedalto, Giorgio, *La chiesa latina in Oriente*. Vol. 2: Hierarchia Latina Orientis (Studi religiosi; 3,2). 2. ed., Verona: Casa Editrice Mazziana 2006. 300 S., ISBN 88-85073-77-8.

Der Verf., emeritierter Professor für Kirchengeschichte an der Universität Padua, hat schon ein großes Werk vollbracht durch die Neubearbeitung von M. Le Quiens „Oriens Christianus" (Bd. I-III). Das hier anzuzeigende Buch ist gleichsam ein Parergon zu dem genannten: Es listet die lateinischen Bischöfe (namentlich bekannte und anonyme) aus den Patriarchaten Jerusalem, Antiocheia, Alexandreia und Konstantinopel auf, angefangen vom ersten Kreuzzug (1096) bis zum 15. Jhdt., und zwar in alphabetischer Ordnung der Bistümer nach ihrer lateinischen Bezeichnung. Weggelassen sind die Titularbischöfe „in partibus infidelium vel schismaticorum", wie sie sich nach dem Wegfall der militärischen Stützung durch die Kreuzfahrer herausbildeten. Eine eigene Gruppe bilden die Missionsbischöfe (nach dem Konzil von Trient bzw. nach der Gründung der Kongregation „de propaganda fide" 1622), meist aus dem Dominikaner- oder Franziskanerorden. Einen Sonderfall stellen auch die Gebiete (Inseln) unter venezianischer Oberhoheit bis ins 16., ja sogar 19. Jhdt. dar.

Das Buch ist wertvoll wegen der klaren Angabe der Quellen (in der zweiten Auflage noch wesentlich vermehrt) und der sicheren Orientierung im Umfeld der gesicherten oder offenen Daten der Kirchengeschichte. Drei Register zu Namen, Orten und Residenzen innerhalb der östlichen Patriarchate beschließen den Bd., dessen Inhalt auch in französischer, deutscher und englischer Sprache zusammengefasst wird (302).

G. Podskalsky S. J.

Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology, vol. 1 (2004). Herausgegeben von der *Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik (IGTM)*. Münster: Aschendorff 2005. 224 S., ISBN 3-402-00840-8.

Die im Jahre 2002 gegründete Internationale Gesellschaft für Theologische Mediävistik e. V. (IGTM) mit dem Sitz in Frankfurt am Main, deren Ziel laut Satzung „Förderung von Forschung und Lehre im Bereich der theologischen Mediävistik" ist, gibt seit 2004 ihr eigenes Jahrbuch *Archa Verbi* heraus. In ihm sollen sich Forschungsergebnisse eines Jahres aus den verschiedenen theologischen Disziplinen widerspiegeln und aktuelle Berichte aus den Jahresversammlungen der IGTM und anderen wissenschaftlichen Veranstaltungen, die für die theologische Mediävistik relevant sind, sowie Besprechungen neuer Publikationen aus dem Bereich der theologischen Mittelalterforschung enthalten

sein. Dementsprechend ist der Inhalt des ersten Bandes von *Archa Verbi* in vier Abteilungen gegliedert: (1) Beiträge *(Dissertationes)*, (2) Referate aus der Jahresversammlung der IGTM 2003 *(Relationes conventus annualis 2003)*, (3) Tagungsberichte und Mitteilungen *(Nuntii)* sowie (4) Buchbesprechungen *(Recensiones)*.

Der Leser von *Archa Verbi* erfährt aus dem Vorwort des Vorsitzenden der IGTM, *Rainer Berndt*, Näheres über Aufgaben und Ziele des gemeinnützigen Vereins und seines Jahrbuchs (*Liminaire*, 5–6): in der Hauptsache die Förderung einer umfassenden wissenschaftlichen Erforschung der Geschichte des Christentums im Mittelalter unter Berücksichtigung seiner verschiedenen Ausprägungsformen und deren unterschiedlichen Voraussetzungen. Das Jahrbuch will den Raum für die Publikation dieser Forschungsergebnisse bereitstellen und zu weiteren Forschungen anregen. Weitere Informationen über die IGTM, ihre Vorgeschichte und Gründung, über die satzungsgemäßen Ziele, Arbeitsfelder und Forschungsvorhaben, über Voraussetzungen für die Mitgliedschaft im Verein sowie über seinen Vorstand und den Sitz der Geschäftsstelle sind am Ende des Jahrbuchs (225 f.) zusammengefasst.

Den Hauptteil des Jahrbuchs bilden sechs verschiedene Aufsätze der ersten Abteilung und daran anschließend zwei Vorträge aus der Jahrestagung der IGTM 2003, die in einer eigenständigen Abteilung erfasst sind. Allen acht Beiträgen ist zwar äußerlich das theologische Profil gemeinsam, aber es fehlt ihnen an thematischer und systematischer sowie chronologischer Geschlossenheit. Es handelt sich um einen bunten Strauß von Aufsätzen, die unverbunden nebeneinander stehen. Dies gilt auch für die beiden Vorträge aus der Jahrestagung. Vorstellbar und wünschenswert wären eine systematische Anordnung der ersten fünf Beiträge und die Situierung des Literaturberichts zu Abaelard unmittelbar vor dem Rezensionsteil. Eine thematisch stärker aufeinander bezogene und sich nach erkennbaren Kriterien orientierende Auswahl und Zusammenstellung der Inhalte könnte das Jahrbuch für das Fachpublikum interessanter und attraktiver machen.

Die Beiträge des ersten Bds. behandeln ein Themenspektrum, das sich zwischen der systematischen und biblischen Theologie und der theologischen Quellenforschung des Mittelalters in einem Zeitraum von Beda Venerabilis bis zu Thomas von Aquin bewegt. Der Unterscheidung und Verhältnisbestimmung von Heilsgeschichte und Eschatologie in Bedas historiographischem Werk *Historia ecclesiatica gentis Anglorum*, Buch V, ist der Aufsatz von *R. Walterspacher* gewidmet. Der Beitrag von *M. Perkams* „The origins of the Trinitarian attributes *potentia, sapientia, benignitas*" zeigt, dass die bisherigen Antworten auf die Frage nach der Herkunft der trinitarischen Attributenlehre, näherhin des Ternars *potentia*, *sapientia*, *benignitas* nicht nur diskussionswürdig, sondern auch korrekturbedürftig sind. Die chronologischen und systematischen Argumente, die Perkams für Abaelard als Schöpfer des Ternars anführt, überzeugen. Man wird dem Autor zustimmen, dass diese Trinitätsformel von Abaelard und nicht von Hugo von St. Viktor, dem sie zuletzt zugeschrieben wurde, stammt. *Th. Prügl* hebt in seinem Beitrag „Die Bibel als Lehrbuch: Zum ‚Plan' der Theologie nach mittelalterlichen Kanon-Auslegungen" hervor, dass der Begriff der Theologie als Wissenschaft, der im 13. Jhdt. v. a. in den einleitenden Quästionen der Sentenzenkommentare in Anlehnung an den Wissenschaftsbegriff des Aristoteles herausgearbeitet wurde, „zu keinem Zeitpunkt dem tatsächlichen Aufgabengebiet von Theologie und ihrer faktischen Umsetzung im scholastischen Schulbetrieb gerecht" wurde (42). Dem so abgeschwächten theologischen Wissenschaftsbegriff setzt der Autor einen starken, von der Heiligen Schrift abgeleiteten Theologiebegriff gegenüber. Nicht die systematische Theologie mit ihrer Prinzipienreflexion und Wissenschaftslehre, sondern vielmehr die Schriftauslegung seien der eigentliche Ort für die „Praxis" und den „Lehrplan" der mittelalterlichen Theologie. An dieser Einschätzung Prügls wird man jedoch starke Zweifel anmelden dürfen. Galt die Heilige Schrift schon immer als die Quelle der Theologie, wird man von ihr wohl kaum das formale Kriterium der Wissenschaftlichkeit und den theologischen Wissenschaftsbegriff ableiten können. Wenn die *Principia Biblica*, die erst im 13. Jhdt. aufkommen, eine Erscheinung der scholastischen Theologie sind, dann stellt sich die Frage, ob sie uns nicht eine schon vollzogene Abgrenzung der biblischen Theologie von der systematischen Theologie vor Augen führen. Ferner wird man fragen, welche Folgen in formaler Hinsicht sich aus dieser Abgrenzung ergeben. Der nächste Aufsatz von *B. Faes de Mottoni*

„La questione *De raptu* nel ms. Assisi, Biblioteca Communale, Fondo antico 186" legt neben einer gründlichen Untersuchung der Quellenlage (insbesondere Wilhelm von Auxerre und Alexander v. Hales) eine kritische Edition dieser anonymen, um die Mitte des 13. Jhdt. wohl in Paris verfassten Quästio vor. Mit „den glossierten Bibeln des Bamberger Doms im 12. und 13. Jahrhundert" beschäftigt sich der Beitrag von *M. Tischler.* Die Handschriften werden in kodikologischer und paläographischer Hinsicht beschrieben und nach Provenienz und Entstehungszeit geordnet. Die Beschreibungen werden durch mehrere Abbildungen ergänzt. Der Autor strebt nach einer flächendeckenden Bestandsaufnahme und Erschließung dieses einschlägigen Hilfsmittels der mittelalterlichen Exegese. Die Ergebnisse dieser Forschungen sollen in eine internationale Datenbank zur *Glossa ordinaria Bibliae* einfließen und in dieser Form recherchierbar sein. Der erste Teil des Jahrbuchs endet mit einem Literaturbericht von *C. J. Mews* zur neuesten Abaelard-Forschung.

Von den zwei Vorträgen der Jahresversammlung der IGTM von 2003 in der zweiten Abteilung des Jahrbuchs fällt der Aufsatz von *V. Leppin* „Biographie und Theologie am Beispiel Wilhelms von Ockham" durch seinen interessanten methodischen Ansatz und das Ergebnis auf. Leppin macht geltend, dass die Theologie den „Entdeckungshorizont" für Ockhams doktrinelle Neuerungen darstellt. Diese Perspektive erlaubt ihm, zentrale Aspekte von Ockhams Denken, wie die Universalienlehre und die *potentia*-Lehre oder das Selbstverständnis des Philosophen als Prophet stärker in ihrem theologischen und kirchlichen Entstehungskontext zu profilieren. Der Aufsatz von *C. Egger* „Basilisken und ägyptische Frösche. Alte und neue Theologie im bayerisch-österreichischen Raum im 12. Jahrhundert" bietet einen materialreichen Überblick über die Fragen, die sich bezüglich der Erforschung von Überlieferung und Rezeption der frühscholastischen Theologie in der genannten Region stellen. Er widmet dabei große Aufmerksamkeit dem Bestand der glossierten Bibeln, einem Thema, mit dem der Leser zuvor schon durch den Beitrag von M. Tischler konfrontiert wurde.

Das Informationsangebot des Jahrbuchs beschränkt sich nicht nur auf die Aktivitäten der IGTM und ihrer Mitglieder, sondern enthält auch diverse Tagungs- und Forschungsberichte sowie Präsentationen mediävistischer Einrichtungen, die sowohl für die Mitglieder des Vereins als auch für alle an der Erforschung des christlichen Mittelalters Interessierten dienlich sein können. Ähnlich breite Leserkreise soll der anspruchsvolle und verhältnismäßig umfangreiche Rezensionsteil ansprechen. Während schon ein flüchtiger Blick in die Buchbesprechungen den Leser mit den neuesten Fachpublikationen auf dem Gebiet der mittelalterlichen Theologie bekannt macht, gibt ihm eine aufmerksame Lektüre einzelner Rezensionen die Möglichkeit, den aktuellen Stand der Forschung und ihre Probleme stets, wenn auch selektiv, genauer zu verfolgen. Die sorgfältige buchdrucktechnische Ausstattung des Jahrbuchs erhöht seinen ästhetischen Reiz und wirkt einladend. Es bleibt zu hoffen, dass die theologische Mittelalterforschung dank der IGTM und ihres Jahrbuchs, dem eine breite Leserschaft zu wünschen ist, kraftvolle Impulse erhält und das Interesse für die Bedeutung dieser Forschung und ihrer Vermittlung in der Lehre weiter zunimmt. H. Jorissen

Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology, vol. 2 (2005). Herausgegeben von der *Internationalen Gesellschaft für Theologische Mediävistik (IGTM).* Münster: Aschendorff 2006. 224 S./Ill., ISBN 3-402-00841-6.

Der zweite Bd. der noch jungen Zeitschrift enthält sechs *Dissertationes*, also ausführlichere Abhandlungen, jeweils mit bibliographischem Anhang. Den Anfang macht ein Beitrag zur Liturgiegeschichte von *Jürgen Bärsch*, *„Liber ordinarius* – Zur Bedeutung eines liturgischen Buchtyps für die Erforschung des Mittelalters". Um die Wende des 11. zum 12. Jhdt. bildet sich das Genus der *Libri ordinarii* heraus, für die es bald eine Vielfalt an Bezeichnungen gibt (22; ‚Observandia' ist in -antia zu ändern). Bärsch umreißt ihre Rolle als deskriptive Quellen, insbesondere für die lokale Liturgiegeschichte, die die „Rekonstruktion der gottesdienstlichen Wirklichkeit" (24) ermöglichen, und skizziert ihre Entwicklung; bis ins 17./18. Jhdt. sind Handbücher überliefert, die die Tradition der mittelalterlichen *Libri ordinarii* fortführen (vgl. den Hinweis 31 mit Anm. 132 auf

einen *Ordo parochialis ecclesiae Offenburgensis* aus der 2. Hälfte des 15. Jhdts). In einem bibliographischen Anhang ergänzt Bärsch die von Aimé-Georges Martimort 1991 (Typologie des sources du moyen âge occidental 56) gemachten Angaben um Editionen von *Libri ordinarii* von Bamberg über Cosenza und Utrecht bis Zurzach. Er stellt eine Fülle unterschiedlichster Informationen zur Verfügung und referiert die gegenwärtigen interdisziplinären Forschungsansätze. Schade nur, dass einschlägige Zitate patristischer und mittelalterlicher Autoren und Quellen meist nicht nach der maßgeblichen Edition angeführt werden, sondern nach dem Fundort in der Sekundärliteratur (einmal gar, 21 Anm. 72, ohne Bandangabe nach Du Cange; zu ergänzen also: vol. VI/VII s.v. *ordinale*; es handelt sich um ein Dokument aus der Diözese Amiens).

Ausgehend von der 1858 veröffentlichten und wenig rezipierten Studie von Heinrich Graetz zum Thema untersucht *Igor Pochoshajew*, „Die westgotischen Gesetze betreffs der Juden: Erneute Durchsicht der Quellen und der Forschung" die Gegebenheiten, die zwischen 589, dem Jahr des Übertritts der Westgoten zum Katholizismus, und 711 die die Juden betreffenden Bestimmungen bedingen konnten. Dabei kristallisiert sich das Problem der unaufrichtigen jüdischen Konvertiten heraus und zeichnet sich deutlich die Konkurrenz des Judentums ab, das sich auf eine hohe gesellschaftliche Stellung stützen konnte. Pochoshajew kann also als Ziel der Gesetzgebung die soziale Trennung zwischen jüdischer und christlicher Bevölkerung herausarbeiten (72), gegenüber anderen Ansätzen der neuesten Forschung, die politische Faktoren wie Vereinheitlichung des Herrschaftsgebiets als ausschlaggebend anführen – ein spannendes Thema, in das auch theologische (Stichwort „theologischer Realismus") und kanonistische Aspekte (Wechselwirkung mit Konzilien) einfließen. Interessant ist die persönliche Rolle, die König Sisebut zu seiner Zeit bei der Regelung der Fragen zugeschrieben werden kann. – Eine wünschenswerte Ergänzung wären Belege für die Konkretisierung der Gesetze. Pochoshajew führt einige wenige indirekte Quellen dafür an, u.a. Briefe Gregors des Großen. Die neuen Erkenntnisse sollten jedenfalls der Interpretation der Quellen zugrunde liegen.

Anneliese Meis beschreibt im ersten, hier veröffentlichten Teil von *„Amplexione caritatis:* Aproximaciones a la superación del dilema de la *rationalitas* en *Liber Divinorum Operum* de Hildegarda de Bingen" die Situation des Menschen als vernunftbegabtes Wesen aus Hildegards Sicht. – *Ulrich Horst*, „Die Geburt Christi als *manifestatio divinitatis* nach Thomas von Aquin", schreibt über einen lange Zeit von den Kommentatoren der *S.th.* vernachlässigten Bereich. Er verfolgt die inhaltliche Entwicklung des Themas und zeigt, wie wichtig die Kenntnis der patristischen Literatur für Thomas ist. – *Josep-Ignasi Saranyana*, „Warum Hegel den hl. Anselm bewunderte. Eine Revision", korrigiert einige Standpunkte in einem 1999 erschienenen Aufsatz aus seiner Feder. – Mit der erweiterten Fassung einer Rezension referiert *Henryk Anzulewicz*, „Die Ethikkonzeption des Albertus Magnus im Licht einer neuen Forschungsarbeit: Zur Studie von Jörn Müller", die Entwicklung insbesondere in *Super ethica* und *Ethica*, setzt sich kritisch mit einigen Punkten bei Müller auseinander und liefert auch bibliographische Nachträge. 25 Werke Alberts sind im Quellenverzeichnis angeführt, die Argumentation stützt sich auf ausführliche Zitate. Die historische und systematische Leistung Alberts, so das Fazit, konnte im rezeptions- und wirkungsgeschichtlichen Kontext deutlich herausgearbeitet werden. – Angesichts der ‚Wiederkehr des Religiösen' in der postmodernen Philosophie wird die Neuentdeckung und Neubewertung von Alberts Denken auf fruchtbaren Boden fallen.

Die drei Anzeigen *(Nuntii)* führen, direkt oder indirekt, die Erfolge und die Notwendigkeit von interdisziplinärer Grundlagenarbeit und Kooperation der Handschriften- und Textforschung vor Augen. *Ulrich Köpf* illustriert dies in seinem „Bericht über die Tagung *Kulturkontakte und Rezeptionsvorgänge in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*" (Weingarten, 28.4.–1.5.2005). *Rainer Berndt* skizziert in seinem Referat „Neue Forschungen zur Glossa der Bibel" ausgehend von der Präsentation der Stockholmer Dissertation von Alexander Andrée, *Gilbertus Universalis: Glossa ordinaria in Lamentationes Ieremie prophete*, jüngste Ergebnisse der Bibelforschung und die Desiderate methodischer und inhaltlicher Natur (z.B. besondere Beachtung für Glossen bei der Handschriftenkatalogisierung) für künftige Studien. *Stephan Ernst* präsentiert mit

„*Integration und Desintegration der Kulturen im europäischen Mittelalter.* Erste Plenartagung des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 in der Humboldt-Universität Berlin" die zwei an diesem Programm beteiligten Projekte aus dem Gebiet der Katholischen Theologie. Das eine, speziell mit der Problematik der iberischen Halbinsel befasst, ist am Frankfurter Hugo von St. Viktor-Institut beheimatet. Am Würzburger Lehrstuhl für Moraltheologie angesiedelt ist ein Forschungsvorhaben über Neuansätze in der Moraltheologie des Mittelalters.

Achtzehn ergiebige *Recensiones* von Werken über Abaelard, Richard von St. Viktor, Petrus Lombardus, Wilhelm von Auxerre, Nicolaus Cusanus, Mystik, Theologie der Dominikaner in Oxford, Thomas-Rezeption u. a. bilden den letzten Teil des Bds.

M. Pörnbacher

Heitz, Claudius, *Volksmission und badischer Katholizismus im 19. Jahrhundert* (Forschungen zur Oberrheinischen Landesgeschichte; L). Freiburg im Breisgau [u. a.]: Alber 2005. 456 S., ISBN 3-495-49950-4.

Die Volksmissionen (= VMen; Sing.: VM), die ab etwa 1850, vor allem von Jesuiten, Redemptoristen und Kapuzinern getragen, machtvoll und massenweise einsetzen, von enthusiastischen Erfolgsberichten begleitet, gehören zu den bedeutenderen Erscheinungen der deutschen Kirchengeschichte des 19. Jhdts.; und sie stehen im Kontext der „Ultramontanisierung" der deutschen Kirche, ja, sie tragen speziell in Baden, wie in dieser Arbeit (die im WS 2003/2004 in Freiburg i.Br. von Heribert Smolinsky betreut als Theologische Dissertation angenommen wurde) deutlich wird, einen extrem polarisierenden Charakter.

Im Vormärz konnten in Baden selbst keine VMen stattfinden. Das heißt freilich nicht, dass die badischen Katholiken solche überhaupt nicht erleben konnten. Es gab seit 1841 die „badischen Missionen", die im Elsass speziell für badische Katholiken stattfanden (70–82). Sie gelten als erster Schritt zur kirchlichen „Ultramontanisierung" des Großherzogtums und wurden dementsprechend von der Mehrheit des badischen Klerus abgelehnt. Diese Ablehnung hat verschiedene Gründe: einmal das Pfarrprinzip des aufgeklärten Katholizismus; dann ihre emotionalisierende und theatralische Form, die mit der sachlichen Nüchternheit und zurückhaltenden Vornehmheit aufgeklärter Pastoral kontrastierte; ferner die mit den VMen verbundene und auf ihnen propagierte bewusste Pflege „vor-aufgeklärter" Andachtsformen; schließlich ihre innerkichlich polarisierende Wirkung, zumal in Verbindung mit dem pauschalen ultramontanen Vorwurf des totalen Versagens des badischen Klerus; schließlich auch die Tatsache, dass sie bei manchen psychisch destabilisierend wirkten, Skrupulantentum und Angst erzeugten (82–97). Auch die Diözesanleitung stand zunächst auf der Seite der aufgeklärten Mehrheit des Klerus (97–99).

Die eigentliche Wende geschah nach der badischen „Mairevolution" von 1849, wobei der Laienführer Franz Josef Buß treibende Kraft war. Regional lassen sich als Zentren ihres Beginns die Ortenau (zwischen Kürzell und Achern) und der südliche Schwarzwald mit der Freiburger Bucht ausmachen, wo auch schon vorher die Teilnahme an den Elsässer Missionen am stärksten war. Gleichzeitig missionierten die Jesuiten in dem eher steinigen Feld der großen Städte mit liberalem Bürgertum und konfessionell gemischter Bevölkerung, wo dann allerdings, speziell in Mannheim (127f.) und noch mehr in Heidelberg (167–174), der Erfolg nach den eigenen Zeugnissen eher kläglich war. Der politische Kontext, in dem die VMen standen, war der gegenrevolutionäre (133–141); dieser begründete ihre Akzeptanz auf staatlicher Seite, bei den badischen Behörden freilich nicht so vorbehaltlos wie bei den preußischen Behörden und den preußischen Vertretern in Baden, weshalb hier das Misstrauen stärker blieb und man über eine vorläufige Tolerierung nicht hinausging. Ihr kirchenpolitisch polarisierender Charakter wurde nicht zuletzt durch ihre Propagierung in ultramontanen Blättern und die damit einhergehende Polemik gegen den „wessenbergianischen" Klerus gefördert (132). Entsprechend umstritten waren sie nach wie vor im badischen Klerus: Ultramontane, meist eher jüngere Geistliche setzten sich für sie ein, der aufgeklärte Klerus gegen sie (144–151). Aber jetzt wurden sie voll unterstützt durch Erzbischof Hermann von Vicari, und zwar

an Domkapitel und Ordinariat vorbei, die mehrheitlich noch gegen Missionen waren (151–156). Die Gründung der Jesuitenniederlassung in Freiburg i.Br. 1850 im Zusammenhang der VMen (157–161) ebenso wie ihre staatliche Unterdrückung 1853 als Teil des beginnenden Oberrheinischen Kirchenstreits (176–182) finden eine ausführliche Darstellung.

Die Vertreibung der Jesuiten aus Freiburg i.Br. 1853 signalisierte damit das vorläufige Ende der VMen in Baden für zwei Jahre. 1855 begannen sie wieder neu, stiegen bis 1859 an, um dann wieder (nach dem gescheiterten Badischen Konkordat und dem Beginn der „Neuen Ära") zurückzugehen bis zu einem Tiefpunkt 1868, letzteres freilich auch gerade deshalb, weil die kirchliche Seite einen ausgesprochen polarisierenden Kontext bei den Missionen scheute (191f., bes. Anm. 409). Generell am förderlichsten für die Missionen waren stabile kirchenpolitische Verhältnisse (192).

Innerkirchlich und speziell im badischen Klerus fanden die Misionen nach 1855 allgemeine Akzeptanz, wird zumindest keine öffentliche Kritik gegen sie mehr laut (194–196). Jedoch stehen sie umso mehr im Kontext konfessioneller Auseinandersetzungen; Widerstände gegen sie kommen aus ideologischen Gründen vom liberalen Bürgertum, aus wirtschaftlichen Motiven nicht selten von Gastwirten oder sonst durch die Mission wirtschaftlich Geschädigten. Die „Drohbotschaft" und „Schocktherapie" der Höllenpredigten und die manchmal allzu detaillierten Belehrungen über das Sextum hörten nicht auf, Steine des Anstoßes zu sein.

1872 kam es in Baden zum staatlichen Verbot aller VMen durch Ordensgeistliche. Es begann jetzt die (bisher nicht erforschte) 22-jährige Phase der Fortführung der VMen durch den Diözesanklerus (228–232). Ab 1894 konnten auch wieder Ordensgeistliche (außer Jesuiten) in Baden VMen halten. Jetzt erwies sich freilich das Freiburger Erzbischöfliche Ordinariat als äußerst vorsichtig gegenüber der Regierung und bemüht, alle Konflikte zu vermeiden (244f.).

In einem Schlusskapitel (252–276) geht der Autor auf die Wirkungen der VMen ein: Wie weit waren diese dauerhaft und nicht nur ein „Strohfeuer"? Historisch fassbar sind die mit den VMen verbundenen Intentionen der Verantwortlichen; wenn man jedoch nach nicht nur kurzfristigen Wirkungen fragt, entstehen große quellenkritische Probleme. Wohl zu Recht neigt der Verf. zu einem historischen Agnostizismus, wenn man nach nicht nur individuellen, sondern globalen und soziologisch fassbaren Auswirkungen fragt, zumal wir vor dem Beginn des 20. Jhdts. auch keine Statistiken der religiösen Praxis haben. Eine Stichprobe an Orten, wo gerade in den ersten Jahren VMen stattfanden, scheint zu zeigen, dass sie auf das Sexualverhalten (d. h. die Verringerung unehelicher und die Vermehrung ehelicher Geburten) keinen Einfluss hatten (260f.) – wie denn hier überhaupt, wie längst bekannt, andere (vor allem sozial-wirtschaftliche) Faktoren viel entscheidender sind. Stärker als auf das Moralverhalten scheint freilich ihre ideologisch-kirchenpolitische Wirkung zu sein, die damals von Freund und Feind als sehr groß eingestuft wurde (264f.). Ein sehr bedenklicher und bedrückender Aspekt sind sicher die Fälle psychischer Zusammenbrüche als Folge der „Schocktherapie" der VMen (269–273). Die Missionare waren sich durchaus dieser Gefahr bewusst; aber ihr Versuch, ihr dadurch zu begegnen, indem sie zu Beginn der Mission psychisch labile Personen vor der Teilnahme warnten (273), war gut gemeint, jedoch sicher untauglich. Auch auf die Bildung des „katholischen Milieus", bei dem den VMen häufig in der Forschung der letzten Jahre eine entscheidende ursächliche Wirkung zugeschrieben wird, lässt sich eine solche kaum nachweisen (276). – Auf einen Aspekt der Wirkung der VMen, der freilich mehr persönlich-spirituell und nicht am Massenverhalten ablesbar ist, geht allerdings der Verf. nur kurz ein: dass häufig Ordensleute, z. B. Redemptoristen, ihre Berufung einer Volksmission zuschreiben (257). Der Rez. kann dies für den eigenen Orden, nicht zuletzt für Brüderberufe, bestätigen, wie aus den Nachrufen hervorgeht.

Im Anhang (296–437) folgt eine Zusammenstellung aller (insgesamt 1276) VMen, die in Baden von 1849 bis 1918 stattfanden. Hier wäre noch zu ergänzen, dass in der letzten Zeit (seit 1894) sicher auch Jesuiten in Baden VMen abhielten, die der Regierung nicht gemeldet wurden und deshalb hier nicht vorkommen. Wie aus der Missions-Statistik der „Historia domus" des Bonifatiushauses in 's-Heerenberg für die Jahre 1910–14 hervor-

geht, wurden auch einzelne SJ-Missionen in Baden gehalten, darunter eine vom 9. bis 24.3.1913 sogar in Mannheim, im Vorjahre in Mannheim-Käfertal.

Die Arbeit ist sicher von großem historischem Wert und dürfte für die VMen neben den Untersuchungen von Gatz (Rheinische VM), Jockwig (VM der Redemptoristen in Bayern), Burkard und Klosterkamp ihre bleibende Bedeutung behalten, zumal sie sowohl die badischen staatlichen Quellen wie die des Erzbischöflichen Archivs Freiburg i.Br. wie auch die Ordensarchive der Jesuiten, Redemptoristen und Kapuziner reichhaltig ausschöpft. Eine kritische Anfrage an einige Thesen geht von folgender Überlegung aus: Naturgemäß finden konfliktive und polarisierende Momente in der schriftlichen Überlieferung viel mehr Niederschlag als ruhige und vergleichsweise konfliktfreie Entwicklungen. Verlässt man sich nur auf diese Quellen, ergibt sich leicht ein verzerrtes Gesamtbild. Dies sei an zwei Beispielen aufgezeigt. Der Autor erwähnt bei den „konfessionellen Auseinandersetzungen" um die VM (außer dem literarisch ausgetragenen und sicher publizistisch viel wichtigeren Streit in Heidelberg) praktisch nur den Fall des mehrheitlich protestantischen Spechbach (204–207) und gesteht selbst zu, dass von keiner anderen VM vergleichbare Berichte über Krawalle und handgreifliche Auseinandersetzungen existieren (207). Ist das dann nicht nur ein Einzelfall, und kann man daraus generell schließen, „daß die Abneigung gegen VMen auf protestantischer Seite nicht allein Sache der Gebildeten und der Stadtbürger war" (ebd.)? – Ein anderer, wohl wichtigerer Aspekt ist das Verstummen der offenen klerikalen Opposition gegen die VMen in Baden nach 1850 und speziell ab 1855. Ist dies nur auf das autoritative Wort von Erzbischof Vicari zurückzuführen (so 156, 208)? Ein öffentlicher Angriff mochte sich verbieten; aber kircheninterne Zeugnisse bleibender Ablehnung wären doch in größerer Fülle zu erwarten, wenn die Opposition nur autoritativ zum Schweigen gebracht wurde. Und sicher ist auch wohl kaum ein engagierter Gegner von einem Tag auf den andern zum Freund der VM geworden; aber es liegt dann doch nahe, anzunehmen, dass durch die konkrete Erfahrung mit VMen (und vielleicht auch dadurch, dass die Missionare manche Fehler der Anfangszeit vermieden) mancher Pfarrer, der sie zunächst nur vom Hörensagen oder durch die Berichte vielleicht überspannter Personen kannte, nachdenklich wurde. Die ultramontanen Berichte, dass auch bisher feindliche bzw. der aufgeklärten Richtung angehörende Pfarrer ihre „Vorurteile" überwanden, sobald sie konkret mit VMen zu tun hatten, dürften dann jedenfalls nicht ohne Fundament in der Realität sein.

Kl. Schatz S. J.

Ultramontanismus – Tendenzen der Forschung. Herausgegeben von *Gisela Fleckenstein* und *Joachim Schmiedl* (Einblicke: Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte; Band 8). Paderborn: Bonifatius 2005. 179 S., ISBN 3-89710-306-0.

Der „Ultramontanismus" (= U.), bis tief ins 20. Jhdt. vor allem als anti-katholisches Schimpfwort oder jedenfalls (wenn von „liberalen Katholiken" verwandt) als Negativbezeichnung gebraucht, hat sich zunächst innerkirchlich als neutrale Bezeichnung einer bestimmten, seit dem 2. Vatikanum in ihrer historischen Relativität erkannten, kirchlichen Richtung in Theologie, Mentalität und Frömmigkeit durchgesetzt. Neue Aspekte hat dann in den letzten Jahrzehnten die Verbindung mit der soziologischen Forschung beleuchtet, vor allem hinsichtlich der Verbindung mit der Formierung des (oder der) „katholischen Milieus" und der Fragestellung nach dem Verhältnis zur „Moderne" (U. als „katholischer Fundamentalismus", als „Anti-Moderne" oder „partielle Modernisierung"?).

In diesem Bändchen werden die Referate auf der Jahrestagung des Arbeitskreises Katholizismus-Forschung der Schwerter Akademie von November 2002 dokumentiert. Es sind im Einzelnen sehr heterogene Beiträge. An die einleitende Umreißung der Problemstellungen durch Fleckenstein und Schmiedl („Ultramontanismus in der Diskussion. Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs", 7–19) schließen sich zwei eher autobiographische Beiträge von Victor Conzemius und Otto Weiß „Ultramontanismus als Lebensforschungsprojekt" an, in welchen diese von ihrer Beschäftigung mit dem Thema und dem Wandel ihrer Interessen und Akzente berichten. Dies geschieht durch-

aus sehr selbstkritisch, insbesondere bei Weiß, dessen Beitrag auf weite Strecken den Charakter einer „Retractatio" seines Aufsatzes von 1978 über den U. annimmt (51–58), den er heute wesentlich differenzierter und pluraler, auch in seinem zeitlichen Wandel, sieht. Tendierte er früher dazu, eine supranaturalistisch ausgerichtete, nach Wundern und Erscheinungen lechzende Frömmigkeit (wie sie sich etwa um die Seherin Louise Beck in Altötting kristallisierte) als typisch „ultramontan" anzusehen, so hebt er nun viel stärker den Unterschied zwischen einem neuscholastischen „rationalistischen" U. einerseits und einem romantischen und zum Außergewöhnlich-Mirakulösen hin tendierenden anderseits hervor und betont dabei den „Paradigmenwechsel" um 1850, der zur Dominanz des ersteren führte (64f.).

Die folgenden Beiträge („Ultramontanismus als europäisches Phänomen") befassen sich mit Einzelaspekten. *Nicole Priesching* untersucht Grundzüge ultramontaner Frömmigkeit am Beispiel der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–68), deren Propagatoren vor allem Laien, nicht zuletzt Josef Görres, waren (77–92). – *Siegfried Weichlein* behandelt „Mission und U. im frühen 19. Jahrhundert" (93–109). Die neue Mission ist dadurch gekennzeichnet, daß sie – nach Wegfall der alten iberischen Patronatsmächte – einerseits nicht mehr unter staatlichem, sondern unter kirchlichem, d. h. römischem Vorzeichen steht, anderseits unter dem Vorzeichen des Laienengagements, welches finanziell die römische Führung trug (98). Neben diesem universalen aber entwickelte sich in Deutschland auch – in Auswandererseelsorge und Diasporamission – ein mehr national geprägtes Missionsmodell. – Der sehr perspektivenreiche Beitrag von *Vincent Viaene* „Katholisches Reveil und ultramontane Pietät in Belgien (1815–1860)" (111–134) sieht den (ultramontanen, freilich zu Beginn vom „liberalen" nicht abgegrenzten) Volkskatholizismus geradezu als „Mit-Schöpfer der Moderne" (112). Modernisierende Elemente waren insbesondere Volksmissionen, aktive Orden, Überhang des weiblichen „Personals", sozial-caritatives Apostolat, Aktivierung der Laien, vor allem in den Vinzenzvereinen. Die Kehrseite war jedoch nicht selten ein Paternalismus, der auch die Spiritualität eines Frédéric Ozanam unterbot (124). Das Soziale stand im Zentrum, freilich im Kontext eines heute befremdlich erscheinenden Sühnegedankens (126). Insgesamt verband sich hier die Ablehnung der Werte und ideologischen Leitvorstellungen von Aufklärung und Französischer Revolution mit einer „strukturellen Modernisierung" in sozialen Bindungen und mentalen Mustern (134). – *Andreays Johannes Kotulla* („Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich", 135–157) zeigt, in welches nationale Spannungsfeld die am Ende des 19. Jhdts. immer mehr anwachsende Lourdes-Frömmigkeit bei den deutschen Katholiken geriet: Sie verstärkte bei den Gegnern den Vorwurf der „nationalen Unzuverlässigkeit", traf deshalb auch bei liberal-bürgerlichen Katholiken eher auf Skepsis, signalisierte Bekenntnis zur Internationalität und konnte doch anderseits ihres spezifisch französischen Charakters nicht entkleidet werden. – Eine spezifische Form nahm der U. in Polen an, den *Viktoria Pollmann* (159–178), hier bis in die Zeit nach der „Wende" ausgreifend, vorstellt. Weil hier (wie sonst wohl nur in Irland) die potentielle Konkurrenz-Ideologie, der Nationalismus, selbst ultramontan war, gab es für den U. zumindest innerkirchlich praktisch keine Konkurrenz. Dennoch konnte von einem polnischen Dichter formuliert werden: „Polen, Dein Untergang kommt aus Rom!" Die legitimistischen Stellungnahmen Roms seit Gregor XVI. zugunsten der Zarenherrschaft und die Verurteilung der polnischen Revolutionen entfremdeten viele polnische Intellektuelle von der Kirche (173) und rissen eine Wunde, die erst in den 20er-Jahren des 20. Jhdts. geheilt werden konnte. Auch hinderten sie nicht, dass der polnische U. in extremer Weise mit einem heilsgeschichtlich überhöhten nationalen Sendungsanspruch verquickt blieb, zumal durch Piotr Semenenko und die Resurrektionisten, denen 1866 das Polnische Kolleg in Rom übertragen wurde. Eine der bedrückenden Seiten dieses Erbes ist der katholische Antijudaismus (174–176), heute noch in „Radio Maria" lebendig.

Der Gesamteindruck ist, dass der U. sich national differenzierter und weniger weltkirchlich einheitlich präsentiert, als man vielfach meint. Vielleicht legt sich daraus die Folgerung nahe, dass man den U., um ihn in seinen gemeinsamen Zügen und auch seinen Differenzierungen zu erfassen, immer im Kontext und Gegenüber zu zwei anderen Bewegungen des 19. Jhdts. sehen muss: dem Verfassungsstaat und dem Nationalismus. Da

der U. auf Freiheit der Kirche vom Staat und gleichzeitig auf politische Aktion abzielte, ergab sich, zumal durch die Erfahrungen von 1830 und 1848, in Belgien, Frankreich und Deutschland, eine nicht nur negative Beziehung zum Verfassungsstaat und damit auch zu bestimmten „liberalen" Forderungen. Vielleicht noch entscheidender war die Beziehung zur eigenen Nation. Auch wenn es nur in Polen und Irland gelang, den Patriotismus zu monopolisieren, bildete der U. fast durchweg (am wenigsten freilich in Italien) einen „eigenen" katholischen Patriotismus aus, z. T. in Opposition gegen einen herrschenden anti-katholischen. Dieses Verhältnis modifizierte seinen Charakter und verlieh ihm je eigene Prägungen, führte auch immer wieder dazu, daß aus dem ultramontanen „Mainstream" non-konformistische Richtungen (Liberaler Katholizismus, Reformkatholizismus, „Modernismus") entstanden. Kl. Schatz S. J.

Gangl, Peter, *Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika ‚Aeterni Patris'* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte; Band 7). Regensburg: Pustet 2006. 212 S., ISBN 3-7917-2032-5.

Wer die jüngere Vorgeschichte der konziliaren und nachkonziliaren katholischen Theologie studiert, achtet gewöhnlich mehr auf die Strömungen, die sich im 19. Jhdt. und in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. allmählich bemerkbar machten und schließlich durchsetzten, als auf die Richtungen, die schließlich überwunden und zur Vergangenheit wurden. Zu ersteren wird man einerseits die Neuaufbrüche zählen, die man gewöhnlich als „nouvelle théologie" bezeichnet, andererseits die Anregungen, die aus dem Bereich der evangelischen Theologie stammten. Was indes als vergangen gelten kann, läuft unter dem zusammenfassenden Etikett „Neuscholastik". Dass diese Epoche der katholischen Theologie bei all ihrer inneren Geschlossenheit doch auch ihre eigene Geschichte, ihre Anfänge, ihre Phasen, ihre Abschlüsse, ihre besonderen Vertreter und Gegner hat, wird gewöhnlich weniger beachtet. Und doch verdient auch sie das Interesse derer, die verstehen wollen, aus welchen Traditionen die heutige Gestalt von Theologie hervorgewachsen ist. Ihrer Erschließung dient die Reihe „Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte", als deren siebter Bd. die vorliegende Arbeit, eine Wiener Dissertation, erschienen ist.

Die Studie vermittelt einen differenzierten Eindruck von der Geschichte der katholischen Theologie im dritten Drittel des 19. Jhdts. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhdts. Einer ihrer Vertreter und Gestalter war der aus Isny im Allgäu stammende Jesuit Franz Ehrle, der 1845 geboren wurde und nach den Jahren der Ordensstudien und der Mitarbeit bei den „Stimmen aus Maria-Laach" von 1880 bis zu seinem Lebensende, 1934, in Rom lebte und wirkte. Lediglich in den Jahren des Ersten Weltkriegs hielt sich Ehrle noch einmal in Feldkirch (Vorarlberg) und in München auf. Ehrle hatte in Rom die bedeutende Aufgabe des Präfekten der Vatikanischen Bibliothek inne (1895–1914). 1922 ernannte Papst Pius XI. Franz Ehrle zum Kardinal. Franz Ehrle war, wenn man von seiner Tätigkeit für die Vatikanische Bibliothek absieht, ein bedeutender Erforscher der scholastischen Theologie des Mittelalters, deren Erträge er dann in der Perspektive einer zeitgemäßen, lebendigen Rezeption der Impulse fruchtbar zu machen versucht hat, die von der 1879 von Papst Leo XIII. veröffentlichten Enzyklika „Aeterni Patris" ausgingen. Es war die Absicht des Papstes, die bleibende Bedeutung des vor allem mit dem Namen des Thomas von Aquin verbundenen scholastischen Denkens für die katholische Theologie neu herauszustellen. Der erste von Franz Ehrle überlieferte Text ist ein im Jahre 1880 in mehreren Fortsetzungen erschienener Kommentar zu dieser Enzyklika „Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie" (StML 18, 1880, 13–28. 292–317. 388–407. 485–498). Der spezifische Akzent, den Ehrles Bemühungen um einen Beitrag zur Neuscholastik trugen, lag darin, die innere Vielfalt und Lebendigkeit des mittelalterlich-scholastischen Erbes, das nun eine neue Beachtung finden sollte, herauszuarbeiten. Über das Studium von mittelalterlichen Handschriften bahnte er sich einen unmittelbaren Zugang zur Welt des Thomas von Aquin und anderer Philosophen und Theologen des Mittelalters. Die Ergänzung des Augustinismus durch den Aristotelismus und damit die Neugestaltung der Theolo-

gie durch das Gespräch mit der Philosophie, die im Mittelalter zu leisten waren, fanden die besondere Aufmerksamkeit Ehrles.

Um Ehrles Werk darstellen und würdigen zu können, hatte der Verf. auch sein kirchengeschichtliches und theologiegeschichtliches Umfeld in den Blick zu nehmen. Und so bietet seine Studie auch eine Fülle von Informationen über den Anlass und den Inhalt der Enzyklika „Aeterni Patris" sowie über die Welt der neuscholastischen Theologie und ihre Vertreter. So liegt mit dieser Studie nun eine wichtige, solide gearbeitete, informationsreiche Darstellung einer ganzen Epoche der neueren Theologiegeschichte vor.

W. Löser S. J.

Mertens, Annette, *Himmlers Klostersturm.* Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte; B 108). Paderborn [u. a.]: Ferdinand Schöningh 2006. 470 S., ISBN 3-506-75621-4.

Unter allen Aspekten der nationalsozialistischen Kirchenverfolgung war bisher der Kampf gegen die Orden am wenigsten bzw. noch gar nicht in einer wissenschaftlichen Monographie erforscht. Dies ist auch durch die sehr disparate (kirchliche) Quellenlage bedingt. Auch diese Arbeit, im SS 2005 an der Universität Leipzig als Dissertation in Geschichte angenommen und von Ulrich von Hehl betreut, kann dieses Thema nicht „flächendeckend" angehen. Wiewohl die Autorin aus den staatlichen und kirchlichen Archiven die allgemeinen Voraussetzungen, Rahmenbedingungen und konkreten Strategien behandelt, geht sie daher nur bei zwei, freilich besonders betroffenen Bistümern ins Detail, nämlich Rottenburg und Köln.

Klöster und Orden standen im Feindbild des NS von Anfang an obenan (46–52), wenngleich die Haltung der Orden zum NS-Staat am Anfang ebenso heterogen wie die der Katholiken insgesamt war (52–55). Der nationalsozialistische „Klostersturm" des Jahres 1941 hatte seine Vorläufer in den Devisen- und Sittlichkeitsprozessen (55–59), dann in der Verdrängung der Ordensleute aus den Schulen und Kindergärten (60–65) und wirtschaftlichen Maßnahmen gegen die Orden (65–69). Freilich besteht kein Zusammenhang zwischen der Verwicklung eines Klosters in Sittlichkeitsprozesse und der Aufhebung eines Klosters (70 f.); und insgesamt handelt es sich bei der NS-Ordenspolitik nicht um eine logische Abfolge von Maßnahmen und Stufen eines umfassenden Konzepts, sondern um jeweils aus der Zeitsituation geborene und voneinander unabhängige Einzelmaßnahmen, die nur ideologisch aus derselben Wurzel stammen (72).

Für die staatlichen Hintergründe bringt die Autorin wertvolle neue Erkenntnisse. Bekannt ist, dass die Kirchenpolitik im 3. Reich, wenngleich in der grundlegenden Kirchenfeindschaft und im Endziel der Vernichtung der christlichen Kirchen einheitlich, in der konkreten Strategie und Taktik uneinheitlich und stärker „polykratisch" war (88–93). Dies galt erst recht seit Kriegsbeginn, da Hitler sich aus kirchenpolitischen Fragen heraushielt und dadurch andere „machen" ließ. Wer waren diese Anderen? Der Einfluss von Reichskirchenminister Kerrl war, auch infolge seiner Krankheit und Amtsmüdigkeit, am Schwinden; er widersetzte sich den Klosteraufhebungen, konnte jedoch nichts mehr ausrichten (100–102, 315). Bisher galt Martin Bormann, rabiater Kirchenhasser, als Hauptverantwortlicher für die Maßnahmen gegen die Klöster. Diese Annahme stützte sich auf sein Rundschreiben an die Gauleiter vom 13.01.1941, das seit Ludwig Volk (1980) als Signal und Startschuss des „Klostersturms" galt. Diese Annahme wird durch die Autorin widerlegt: denn dieses Rundschreiben steht zeitlich nicht am Beginn und beschleunigte auch nicht die Welle; außerdem hatte Bormann keinen unmittelbaren Zugriff auf die Gestapo. Bormann ist ideologischer Antreiber, am konkreten Verlauf jedoch nicht so beteiligt wie bisher angenommen (111, 280–282). Eigentlicher Hauptverantwortlicher ist vielmehr Heinrich Himmler. Aber auch hier wird sich am konkreten Beispiel der beiden Diözesen Köln und Rottenburg zeigen, dass die konkrete Durchführung bei regionalen Instanzen lag und keine einheitliche Strategie erkennbar ist. – Als Ende des Klostersturms gilt vielfach Hitlers „Stopp-Erlass" vom 30.07.1941. Er beendete die Beschlagnahmeserie freilich nicht von einem Tag auf den anderen, da er halbherzig umgesetzt wurde, bremste sie jedoch ab (96–98). „Hitler fürchtete vor allem die

Stimmung in der Bevölkerung. Wenn diese zu seinen Ungunsten zu kippen drohte – wie im Sommer 1941 nach den Predigten Galens – griff er in das Treiben Bormanns und Himmlers ein. Solange aber keine größere öffentliche Aufregung zu befürchten war, ließ er sie gewähren" (99).

In der Diözese Rottenburg und generell in Süd- und Ostdeutschland geschahen die Beschlagnahmungen vorzugsweise durch die Volksdeutsche Mittelstelle, die nach Umsiedlerlagern für die Volksdeutschen aus dem sowjetischen Interessenbereich suchte, und auf Grund des „Reichsleistungsgesetzes" (RLG), was freilich ein Vorwand war, da nachweislich kirchliche Gebäude gezielt ausgewählt wurden (133–139). Es ging von vornherein um Kampf gegen die Kirche. Mit Misstrauen betrachtete die SS dagegen die Wehrmacht, die sie als kirchenfreundlich oder jedenfalls ideologisch „blind" einschätzte (141f.), während umgekehrt, was längst bekannt ist, Orden und kirchliche Stellen die Wehrmacht und die Teilvermietung von Gebäuden an sie als Schutzmittel und „Vorwärtsverteidigung" nutzten (84f.) – so übrigens auch, wie der Rez. hinzufügen möchte, unter den Jesuiten die Hochschule Sankt Georgen und das Münchener Ignatiushaus. Insgesamt wurden in der Diözese Rottenburg 23 Klöster und sonstige kirchliche Einrichtungen beschlagmahmt. Die Maßnahmen nahmen hier durch das rücksichtslose Verhalten von Gaueinsatzführer Drautz einen besonders kirchenfeindlichen Charakter an. Die vertriebenen Ordensleute zogen meist in andere Klöster oder in Pfarrhäuser um oder mussten sich Privatwohnungen suchen; die Zöglinge kamen in andere kirchliche Häuser. Der Bedarf für die umgesiedelten Volksdeutschen erwies sich als Vorwand: Viele Gebäude wurden nie für den vorgegebenen Zweck genutzt oder waren auch von Anfang an nicht ernsthaft dafür vorgesehen (171–175).

In der Erzdiözese Köln, wo 18 Ordenshäuser, ein Exerzitienhaus und das Erzbischöfliche Priesterseminar dem „Klostersturm" zum Opfer fielen, unterschieden sich die Maßnahmen in manchem von denen in Rottenburg. Hier gingen sie nicht von der Volksdeutschen Mittelstelle, sondern von der Gestapo aus; gesetzliche Grundlage war nicht das RLG, sondern das Gesetz „über die Einziehung volks- und staatsfeindlichen Vermögens". Die Beschlagnahmungen geschahen nicht mit dem Ziel einer bestimmten Nutzung der Gebäude und ohne Begründung. Sie waren besonders radikal im Modus (Räumungsfristen zwischen einer halben und drei Stunden); freilich war man seitens der Ordenshäuser meist vorgewarnt und konnte belastendes oder wertvolles Material wegschaffen (207f.). Meist wurden die Bewohner nicht nur aus dem Haus, sondern aus der Stadt oder der ganzen Rheinprovinz ausgewiesen. Dabei handelten die regionalen Gestapo-Stellen ohne ausdrücklichen höheren Befehl, in „vorauseilendem Gehorsam" (237f., 248f.), und dies, obgleich es sich, wie die Verf.in ermittelt, nicht um fanatische Nazis handelte. Es war „in erster Linie das von selbstverständlicher Pflichterfüllung und Gehorsam geprägte Amtsverständnis der Beamten ..., das sie dazu veranlasste, Klöster in vorauseilendem Gehorsam zu beschlagnahmen, ohne dass ein ausdrücklicher Befehl dazu vorlag und auch ohne dass sie persönliche Motive für ihr Verhalten hatten" (247f.). Welche Klöster wurden nach welchen Kriterien ausgewählt? Es waren vorzugsweise Männerklöster und Ausbildungsstätten für den Priesternachwuchs, dann Ordenshäuser, die bekannt waren und im katholischen Leben eine Rolle spielten (249). Aber auch hier ist kein konsequentes und gezieltes Vorgehen erkennbar; Zufall und Willkür der Beamten spielten eine große Rolle (250f.).

Wie viele Ordenshäuser fielen insgesamt im Reich dem Klostersturm zum Opfer? Die von Ludwig Volk 1966 wiedergegebene und seitdem tradierte Zahl von 123 ist zu niedrig gegriffen. Die zuverlässigste Zahl, die sich auf eine Bestandsaufnahme des Ausschusses für Ordensangelegenheiten von August 1942 stützt, ist die von 306 aufgehobenen Einrichtungen (261–266), einschließlich Österreichs, Luxemburgs und der Niederlande, davon 203 durch die Gestapo (vor allem in Westdeutschland) und 103 durch die Volksdeutsche Mittelstelle (vorzugsweise im Süden und Osten).

Wie sahen die Reaktionen von kirchlicher Seite aus? Abgesehen davon, dass die schwerfälligen und nicht auf schnelle Reaktionen abgestellten Kommunikationsstrukturen der Bischofskonferenz gemeinsame Aktionen erschwerten, hatten die Orden für die Bischöfe – anders als für die Nazis, die in ihnen ideologisch die Hauptfeinde sahen – keine oberste Priorität, die vielmehr der Aufrechterhaltung der Seelsorge zukam (336f.).

In einigen Fällen kam es zu öffentlichem Volkswiderstand (310f.), der aber keineswegs gezielt kirchlich mobilisert worden war. Bischöfliche Hirtenbriefe und Predigten, am stärksten die von Galen, protestierten gegen die Klosteraufhebungen (312–323); aber es kam zu keiner starken gemeinsamen Aktion. Der „Ausschuss für Ordensangelegenheiten" suchte die Passivität zu überwinden (323–327), kam jedoch zu spät. Sein Haupterfolg ist jedoch die Rettung der elsässischen Klöster 1943; sonst liegt seine Bedeutung generell in der Förderung entschiedenerer Widerstandshaltung im Episkopat, speziell für den „Dekalog-Hirtenbrief" 1943. Für Nuntius Orsenigo hatten erst recht die Klöster und Orden keine kirchliche Priorität: Er meinte und sprach es wiederholt aus, dass man sich damit abfinden müsse, dass die Kirche in Deutschland ohne sie weiterexistiere, da sie nicht zur „Substanz der Kirche" gehörten (331f.).

Das letzte Kapitel (339–383) befasst sich mit den komplizierten Vorgängen der Wiedererstattung und Entschädigung nach dem Krieg. Die meisten Häuser waren nicht sofort frei, sondern anderweitig, vor allem als Lager für „Displaced Persons", belegt. Gelang immerhin die Rückkehr in die Häuser bis spätestens Anfang der 50er-Jahre, so zogen sich die Wiedergutmachungsverfahren speziell bei den von der Volksdeutschen Mittelstelle beschlagnahmten Einrichtungen wegen der komplizierten Rechtslage bis in die 70er-Jahre hin.

Die sehr verdienstvolle Arbeit hat wirklich Neuland erschlossen. Am wichtigsten erscheint das Ergebnis, dass die Klosteraufhebungen, wenngleich letztlich in der Hand Himmlers, nach keiner klaren und einheitlichen Strategie von oben, sondern durch regionale und lokale Instanzen nach Willkür geschahen und auch in ihrem Modus regional sehr große Unterschiede aufweisen. Eine kleine Korrektur muss freilich angebracht werden. Das Franziskanerkloster Frauenberg in Fulda war nicht, wie die Verf.in (281) schreibt, das erste Kloster im Altreich, das (am 14.02.1940) beschlagnahmt wurde. Fast genau ein Jahr vorher, am 15.02.1939, wurde das Franziskanerkloster Kelkheim in der Diözese Limburg aufgehoben (K. Schatz, Geschichte des Bistums Limburg, 279; übrigens auch von der Verf.in auf 307, Anm. 124, erwähnt); weitere Aufhebungen kirchlicher Häuser schlossen sich in Limburg noch vor Kriegsbeginn an, wie aus dem Buch des Rez., das die Verf.in leider nicht kennt, ersichtlich ist. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Müller, Klaus, *Glauben – Fragen – Denken.* Band I: Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie. Münster: Aschendorff 2006. XVII/349 S., ISBN 978-3-402-00420-3.

„Verführung zum Selberdenken" – wenn Klaus Müller (= M.) die aristotelische Definition von Propädeutik („Vorschule") bzw. Protreptik („Vorstufe") im Vorwort seines Lehrbuches auf diese griffige Formel bringt, dann charakterisiert er damit besser seine Methode, als er dies durch ausführliche Vorbemerkungen hätte tun können: In einer gut eingängigen Sprache gelingt es ihm, kurz und bündig darzutun, *was* „Christliche Philosophie" (epistemologisch, methodisch und inhaltlich) *ist*. In seiner Konzeption und inhaltlichen Ausarbeitung wendet dieses Buch sich damit an *Studierende* der Theologie – genau genommen stellt es ein Lehrbuch für die Bachelor-Prüfung im Fach „Christliche Philosophie" dar. Als solches berücksichtigt es die Normen des Bologna-Prozesses, der in Zukunft die Theologie an den deutschen Hochschulen neu strukturieren wird. Somit sind auch schon die beiden Folgebde. angekündigt, welche die nötige Vertiefung der in dem vorliegenden, knapp 350 Seiten starken Bd. nur andeutungsweise behandelbaren Problemstellungen erbringen sollen.

Wer nun denkt, M. handle die zehn „Basisthemen in der Begegnung von Philosophie und Theologie", die er für das Erlangen eines theologischen Studienabschlusses „unverzichtbar" hält (XVI), auf „konventionelle" Weise ab, sieht sich gleich auf den ersten Seiten der Umsetzung dieses Projekts eines Besseren belehrt. Nach der Feststellung, dass zum Studium der katholischen Theologie nun einmal Philosophie gehört, eröffnet er die

Begründung dieser Tatsache mit der Definition der Letzteren als den „Hausteufel" Ersterer. Für M. ist die Wahl des „[e]twas salopp[en]" Ausdrucks, wie er zugibt, jedoch nur die Oberfläche der systematischen Aussage, die Philosophie als „Durcheinanderwerfer" für die Theologie zu betrachten (1). Dieser Auftakt der systematischen Abhandlung hat paradigmatische Funktion für die Methodik des Verf.s. An keiner Stelle lässt sich jedoch die daraus entstehende Befürchtung bestätigen, M. betreibe „Effekthascherei" – eine solche ließe sich nur aufrechterhalten, wenn damit gleichzeitig ein Abflachen des inhaltlichen bzw. theoretischen Niveaus und des inneren Spannungsbogens der Abhandlung einherginge. Dass dem keineswegs der Fall ist, soll anhand weniger Beispiele gezeigt werden:

Beginnen wir bei der Gesamtkonzeption des Bds. Die ersten beiden Kap. thematisieren unter den Überschriften „Vernunft und Glaube – allererste Annäherung" und „Modelle im Verhältnis von Philosophie und Theologie" (1–23, 25–60) die systematische Stellung, die der Philosophie innerhalb der Theologie zukommt. Diese muss in einem ersten Anlauf natürlich das problematische Verhältnis Glauben–Wissen und als Konsequenz den epistemologischen Status der Theologie wie auch der Philosophie selbst klären. Hierbei wird deutlich, wie M. gekonnt die systematische Frage stets vor dem Hintergrund ihrer philosophisch-theologischen Genese versteht und somit durch eine aktualisierende Interpretation der Texte seinen Lösungsansatz präsentiert. Dabei macht Verf. keinen Hehl daraus, dass es sich bei den Interpretationen um seine Herangehensweise an die Quellen handelt, die natürlich dann in ihren Ergebnissen auch zu Trägern seines systematischen Gesamtansatzes werden. Darüber gibt er in intellektueller Redlichkeit an geeigneter Stelle Rechenschaft (59f.). Als Texte zur Elaboration des Glaube-Vernunft-Verhältnisses wählt M. eine „eher drittrangige" Episode (5), die gleichwohl ob ihrer Anschaulichkeit besondere Erklärungskraft besitzt: einen Ausschnitt aus den Schwierigkeiten Bonifatius' bei der Christianisierung im Bereich des heutigen Bayern. Die beiden anderen Beispiele hingegen sind Klassiker der Theologiegeschichte (Karolingischer Prädestinationsstreit und Eucharistiestreit). Gerade an letzterem Beispiel wird ein weiterer Grundzug der Müllerschen Argumentation deutlich: Er begründet seinen eigenen systematischen Ansatz nicht ausschließlich abstrakt-theologisch, sondern wesentlich auf der Analyse und systematischen Befragung jener Zeugnisse, welche den historischen Grund des Aufkommens der jeweiligen Fragen nahebringen. So kommt er in der Analyse der fundamentalen Passagen Lanfranks und Berengars von Tours zum Eucharistiestreit zu dem bündigen und klaren Ergebnis, es handele sich „[i]m Grunde [...] um einen antiaristotelischen Kampfbegriff an einer theologischen Frontlinie". Damit führt er den Eucharistiestreit auf die Auseinandersetzung „um das Verhältnis von Autorität und autonomer Vernunft" zurück und verleiht diesen historischen Zeugnissen plötzlich eine – zumindest für den Bachelor-Studenten der Theologie – ungeahnte Aktualität (10f.). Ebenso seine Herleitung des epistemischen Status' der Philosophie: Die klassischen Ansätze beim „Staunen" (Platon) und „Zweifeln" (Descartes) werden durch ihre kritische Betrachtung mit Hilfe Spinozas und Nietzsches aktualisiert und durch den sprachphilosophischen Ansatz Wittgensteins ergänzt: Dem Verf. kommt es auf den verbindenden Gedanken dieser drei Zugänge an, der darin bestehe, jeweils auf ein „unhintergehbares Moment" zu stoßen (21). Damit ergibt sich das Resümee dieses ersten Kap.: „Jegliches Wissen, das uns überhaupt zugänglich ist, wurzelt im Allerletzten in einem Grundakt des Vertrauens, dass wir prinzipiell in einem wie auch immer näher zu bestimmenden wissensförmigen Verhältnis zu unserer Welt und zu uns selber stehen" (22).

Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glaube und Wissen wird sodann einer nochmaligen historischen Überprüfung unterzogen, wenn M. im zweiten Kap. die beiden Grundoptionen vorstellt, die sich aus der Übernahme jener Verhältnisbestimmung von Religion und Philosophie seitens des Christentums ergaben, zu welcher das griechische Denken bis zu Sokrates gelangte: die „kritische Tätigkeit ausdrücklich als Gottesdienst" zu begreifen (31). Diese beiden Grundoptionen seien im Bereich der christlichen Theologie die Ambivalenz zwischen Paulus und Johannes, zwischen Tertullian und Justin, zwischen Augustinus und Thomas auf der einen sowie eine Linie, die Denker wie Othloh, Petrus Damiani, Bernhard von Clairvaux, Blaise Pascal, Leo Schestow oder Martin Heidegger verbindet, auf der anderen Seite (32–47). Seine vermittelnde Po-

sition begründet M. auf Justin, Anselm von Canterbury und den frühen Rahner: „Es gibt ein wechselseitiges Prius zwischen Theologie und Philosophie" (52), eine These, die er nach einer ausführlichen Darstellung anhand der Einwände Kants und Nietzsches nochmals kritisch durchprüft (55–58). Dies führt ihn zur endgültigen Fassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie: Gelange Erstgenannte bezüglich der „Existenz von Letztverbindlichem" von sich aus lediglich zu Hypothesen, könne sie gleichwohl die „Sinnhaftigkeit" theologischer Vorgaben rational herausstellen und damit Aussagen über die Möglichkeitsbedingung für die Realisierung des theologischen Anspruchs treffen. Dies bringe eine notwendige „Selbstbescheidung" der Philosophie bezüglich der Frage mit, „[o]b diese Bedingungen erfüllt sind" (58). Diese „Selbstbescheidung" führe dazu, dass die Philosophie einerseits keine theologischen Prämissen mehr ([neo-]scholastisch) zu „beweisen" in der Lage ist, ihr aber gleichzeitig zugetraut werden kann, „das Ganze des Glaubensgeheimnisses philosophisch als möglich und sinnvoll nachzuvollziehen" (59). Verf. ersetzt damit die horizontale Trennlinie zwischen beiden Disziplinen durch die Konzeption eines dialektischen Miteinander.

In den Kap. 3 bis 5 widmet sich Verf. der philosophischen Grundlagenreflexion: „Sein und Schein – Von der Wahrheit und ihren Problemen" (61–94), „Weite und Grenze der Sprache" (95–134), „Kunst des Verstehens" (135–158). Nach der Bereitstellung der klassischen erkenntnistheoretischen Grundlagen in Kap. 3 knüpft M. in seiner Auseinandersetzung mit der Sprachphilosophie und Hermeneutik des 20. Jhdts. an die aktuelle Diskussion an und verbindet damit in gewohnter Weise Information und Interpretation: Durch diese beiden philosophischen Richtungen samt ihrer derzeitigen Verzweigungen und Ausläufer sieht Verf. gewissermaßen das Problemfeld aufgespannt, in der sich die heutige Theologie, will sie aktuell sein, notwendigerweise bewegen muss: Kap. 4 thematisiert als Herausforderung den „Sinnlosigkeitsverdacht" des „Logischen Empirismus" (111–114), was zu einer Neureflexion des klassischen Konzepts der „Analogie" herausfordert (120–130). Diese bewerkstelligt M., indem er es im sprachanalytischen Begriff der „disclosure" spiegelt und dazu bei Aristoteles und dem Kusaner Anleihen nimmt (131–134). Das urchristliche Konzept der Hermeneutik, für das zentral die Namen Origenes und Schleiermacher stehen und das mit der katholischen Gadamerrezeption wieder auf die aktuelle Tagesordnung der Theologie gelangt ist (136–151), problematisiert M., indem er in deren postmoderner Formulierung die Wahrheitsfrage zugunsten einer argumentativen Gleichgültigkeit gegenüber verschiedenen Traditionen ausgehebelt sieht (150), weswegen diese mit der Postmoderne konform gehe, die „Auflösung der für das abendländische Denken ohne Zweifel konstitutiven Idee" mit sich zu bringen, „dass alles, was sinnhaft und vernünftig sein solle, eine letzte gedankliche und auch sprachliche Einheit bilden müsse" (153). In dieser Weise beraube sich aber Gadamer gerade jeder Möglichkeit, einen wirklich gewichtigen Einwand gegen die Postmoderne formulieren zu können (156).

Ethik und Anthropologie sind die Themen der folgenden Titel: „Was sollen wir tun?" (159–180) und „Rätselwesen Mensch" (181–237). Dabei bereitet Verf. unter ersterem Begriff die Grundlagen für das dem gesamten Bd. zweifelsohne seinen Stempel aufdrückende siebte Kap. Eine Gesamtübersicht über die traditionelle Leib-Seele-Diskussion sowie über den aktuellen Stand der „mind-brain"-Debatte (186–199) leiten dann die Behandlung derjenigen Thematik ein, von der sich M. Weg weisende Strategien für die aktuelle Theologie erwartet: der Subjektivität. Nachdem er deren urchristlichen Ursprung (unter den historischen Verankerungen sei ausdrücklich auf Pico della Mirandola verwiesen) aufgezeigt hat (200–215), hebt er eine Dimension der modernen Subjektivität à la Descartes und Bruno ans Licht, die den Subjektivitätskritikern im Gefolge Heideggers und Levinas' (219–221) überraschend scheinen mag: M. erkennt hier keineswegs ein „sich selbst genügende[s], selbstherrlich herrscherliche[s] Subjekt", sondern macht die Dimensionen von „Gebundenheit" und „Rückbezug auf das Unendliche" als „Grunderfahrung unserer Subjektivität" aus (216–218). Entgegen aller „brachial[er]" Versuche im 20. Jhdt., den Subjektgedanken zu eliminieren, breche immer wieder das irreduzible Faktum des Selbstbewusstseins hervor – am argumentativ z. Zt. wirksamsten, laut M., im Beitrag H.-N. Castañedas (221–230). Nach der somit ermöglichten fundierten Levinaskritik (231–237) sucht M. die Subjektivitätsthematik in der Theologie wieder neu zu

begründen. Dazu sieht er sich jedoch theologischen Vorbehalten ausgesetzt, an deren Grund zentral der Name Baruch de Spinoza steht und die seit dem „Pantheismusstreit", dem „Atheismusstreit" und dem „Theismusstreit" an der Wende vom 18. zum 19. Jhdt. die wirkliche Radikalität des Subjektivitätsdenkens aus dem Bereich der katholischen Theologie zu verbannen gewusst haben (Kap. 8: „Hoffnung, die Gründe kennt", 239–256). Nun wird auch die Bedeutung der spezifischen Ausrichtung und der Platzierung des Ethik-Kap. deutlich: Führe die in den drei „Streiten" zum Ausdruck kommende „Krise" der überkommenen Philosophie und Theologie – die sich nicht von ungefähr gerade am Gottesbegriff entzünde – zu einer „Verinnwendigung der Thematik des Religiösen im Sinn ihrer Subjektivierung", womit je die Begriffe „Sittlichkeit" und „Gewissen" ins Zentrum rückten, werde deutlich, wie gerade die Schlagworte „Pantheismus" und „Atheismus" bis heute die überfällige Auseinandersetzung mit dieser neuzeitlichen Herausforderung des Subjektgedankens an die Theologie zu verhindern wüssten (257). M. stellt sich hier der „Gegenprobe" und prüft den im Vorhergehenden durch die Subjektkategorie profilierten Gottesbegriff an der radikalen Religionskritik der Neuzeit: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud, Comte, Weber (Kap. 9: „Zwischen Verdacht und Verteidigung – Panorama moderner Religionskritik", 257–289) – ohne auf die in diesem Bd. immer wiederkehrende Stellungnahme zu den jüngsten Äußerungen Habermas' zu Religion und Christentum zu verzichten (288). Wieder eher „klassischer" von der Thematik her, jedoch ebenfalls unter Berücksichtigung der neuesten Diskussion (Swinburne, Unwin), gestaltet sich das letzte Kap.: „Die philosophische Gottesfrage" (291–338).

Dem Verf. gelingt es auf virtuose Weise, „Pflicht" mit „Kür" zu verbinden bzw. den notwendig abzuhandelnden Lernstoff in aktueller und didaktisch ansprechender Weise darzubieten und dabei gleichzeitig einen auf dem Niveau der derzeitigen philosophisch-fundamentaltheologischen Diskussion liegenden Forschungsbeitrag zu leisten bzw. – radikaler formuliert – etliche, lange Zeit für „Grundaxiome" dieser Disziplin gehaltene Annahmen kritisch zu hinterfragen („Was die Aufklärung und die Romantik umtrieb, harrt nach wie vor angemessener Antwort. Nur dass die Glaubwürdigkeit einer solchen Antwort mittlerweile gegen das Gewicht einer Jahrhunderte langen Verweigerung erkämpft werden muss" [258]). Die Verbindung von „Lehre und Forschung", die gegenwärtig oftmals als mittlerweile unmöglicher Spagat gekennzeichnet wird, erhält durch diesen Bd. ein leuchtendes Exempel ihrer Durchführbarkeit. Für das Bachelor-Studium bringt diese Methode den Vorteil, dass sie die neue Theologengeneration auf die in der nächsten Zeit zu diskutierenden Probleme der „Christlichen Philosophie" vorbereitet. So empfiehlt der Rez. diesen Bd. ausdrücklich als Lehrbuch für das Theologiestudium.

Aber auch den in der Ausbildung der Theologen Tätigen legt der Rez. dieses Buch nahe, und zwar insofern diesem eine luzide Selbstreflexion der eigenen Disziplin entnommen werden kann. Wenn sie die im vorliegenden Bd. angesprochenen Thesen nicht bereits aus anderen Monographien des Verf.s kennen, finden sie hier eine präzise Definition des „Ortes" der „Christlichen Philosophie": „Auf welche genauere Weise kann Religion Rationalität so implizieren, dass einerseits deren kritischer, auch religionskritischer Impetus erhalten bleibt, aber gleichzeitig das spezifisch Religiöse nicht dissoziiert wird?" (288). Mit seiner Monographie, die als solche eine Andeutung der Antwort des Verf. auf diese Frage darstellt, eröffnet er den Spannungsbogen für die beiden Folgebde., auf die an dieser Stelle bereits ausdrücklich verwiesen sein soll. M. Krienke

Bongardt, Michael, *Einführung in die Theologie der Offenbarung* (Einführung Theologie). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 206 S., ISBN 3-534-15996-9.

Knapp zehn Jahre nach der von H. Waldenfels veröffentlichten „Einführung in die Theologie der Offenbarung" ist in derselben Reihe ein neuer Aufriss einer christlichen Offenbarungstheologie von dem katholischen Berliner Systematiker M. Bongardt (= B.) vorgelegt worden. Nach meinem Ermessen handelt es sich hier um das Musterbeispiel eines gelungenen Lehrbuchs in systematischer Theologie, von dem Lernende wie Lehrende viel profitieren können. B. geht von der unbestrittenen Voraussetzung aus, dass

sich mit dem tiefgreifenden Wandel im neuzeitlichen Offenbarungsverständnis (Offenbarung als „Selbstoffenbarung" Gottes) die Theologie heute generell (katholisch wie evangelisch) als „Offenbarungstheologie" versteht; d. h. als Auslegung der verschiedenen inhaltlichen wie erkenntnistheoretischen Aspekte des *einen* Offenbarungsgeschehens, das die ganze Geschichte des Heils von der Schöpfung bis zu ihrer Vollendung umfasst. Von daher legt B. in dieser „Einführung" ein kurzgefasstes Kompendium der systematischen Theologie vor, in dem viele zentrale Themen der Fundamentaltheologie und der Dogmatik auf dem Niveau der gegenwärtigen philosophischen und theologischen Diskussionslage behandelt werden; und dies alles in einer gut verständlichen Sprache und didaktisch meisterhaft aufbereitet.

Schon die Anlage des Buches mit seinen zwei (unterschiedlich langen) Hauptteilen wirkt überzeugend: Zunächst wird das *biblische Fundament* unseres christlichen Glaubens an den sich v. a. in der Geschichte Israels und – sie vollendend – in der Geschichte Jesu von Nazareth selbst offenbarenden Gott vorgestellt: Jedoch nicht in einer lexikonartigen Zusammenstellung verschiedener biblischer „Fundstellen" des Begriffsfeldes „Offenbarung", sondern anhand exemplarischer biblischer Texte, in denen davon die Rede ist, wie Gott sich seinem Volk zu erfahren gibt (z. B. in „schützender Verhüllung", in seinem Namen, durch seine Leitung und seine Weisung, durch Schöpfung und Verheißung, in den verschiedenen Aspekten der neutestamentlichen Christuserfahrung). Bei der Auslegung dieser Texte werden bereits viele systematisch-bibeltheologische Überlegungen mit einbezogen (z. B. die Kennzeichnung der Offenbarung als „Korrespondenzgeschehen" zwischen dem Handeln Gottes und der Antwort des Menschen; oder die unaufhebbare Spannung zwischen „bestimmter", benennbarer Erkenntnis Gottes und seiner sich dem Menschen dennoch entziehenden Wirklichkeit; oder die Betonung der *einen* Bibel als Grund des christlichen Offenbarungsverständnisses u. a.).

Der zweite Teil entfaltet diese biblische Grundlegung mit Hilfe von fünf *systematischen Leitfragen*, die diesen Teil strukturieren:

1. In welcher Beziehung stehen göttliche Offenbarung und menschliche Vernunft zueinander? Einige Stichworte: von der „glaubenden Vernunft" in Patristik und Scholastik zum „vernünftigen Glauben" in der Neuzeit; die angemessene Deutung des Zusammenspiels von Gnade, Glaube und Freiheit, das sich wie ein roter Faden durch das ganze Werk zieht u. a.

2. Inwiefern kann ein bestimmtes Geschehen oder eine bestimmte Erfahrung im Glauben zu Recht als eine „Offenbarung Gottes" erkannt bzw. gedeutet werden? Stichworte: die vielfältige Gestalt der Selbstoffenbarung Gottes (in der Schöpfung, im menschlichen Selbstbewusstsein und in der Geschichte); zum rechten Verständnis der Bedeutung von sog. „Ausnahmeerscheinungen" wie Wundern und Weissagungen; die Frage nach angemessenen philosophischen und theologischen Kriterien der Rede von „Offenbarung"; theologische Antworten auf den Projektionsverdacht u. a.

3. Was ist der zentrale Gehalt des christlichen Glaubens an Gottes Selbstoffenbarung? Stichworte: Christologie „von unten" und „von oben"; offenbarungstheologisches Verständnis von Welt, Mensch, Geschichte, Zukunft; Gnade als geschenkte Freiheit u. a.

4. Wie kann die schon so lange zurückliegende Selbstoffenbarung Gottes in Israel und v. a. in Jesus Christus für die Gegenwart noch von unbedingter Heilsbedeutung sein? Stichworte: reale Vergegenwärtigung dieses Geschehens im Heiligen Geist und in der Kirche; Überlieferung in Schrift und Tradition, in Wort und Sakrament u. a.

5. Wie verhält sich der Offenbarungs- und Wahrheitsanspruch des christlichen Glaubens zu dem in anderen Religionen? Stichworte: universaler Heilswille Gottes und Einzigartigkeit Jesu Christi; das Ungenügen exklusivistischer, inklusivistischer und pluralistischer Optionen; die Möglichkeit einer Erkenntnis des Unbedingten im Bedingten; Kriterien religiöser Wahrheitsansprüche u. a.

Die wenigen hier angeführten Stichworte können nur unzulänglich die Weite des Problemhorizontes andeuten, in dem sich nach B. der christliche Offenbarungsglaube geschichtlich entfaltet hat und auch heute noch bewegt. Beim Abschreiten dieses Horizontes tritt eine didaktische Besonderheit dieses Entwurfs hervor: Die Geschichte der theologischen Reflexion über die Offenbarung in ihren vielgestaltigen Fragen und Antworten wird nicht gesondert für sich in einem diachronen Aufriss referiert, sondern

stets im Zusammenhang mit einer der fünf genannten systematischen Fragestellungen. So lässt sich nicht nur gut erkennen, welche Bedeutung für die Klärung und Weiterführung dieser jeweiligen systematischen Frage bestimmte (kompakt und präzise dargestellte) klassische und moderne, katholische und evangelische Konzeptionen (von Justin bis Pannenberg und Pröpper) haben. Darüber hinaus veranschaulicht dieses Vorgehen auch einen guten Stil heutigen systematisch-theologischen Argumentierens, insofern dieses eben nur im Dialog mit der Geschichte und der Gegenwart zu überzeugenden Antworten kommen kann. Dafür nimmt der Verf. es mit Recht in Kauf, dass eine ganze Reihe besonders wichtiger Theologen mehrfach im Lauf seiner Darlegung vorkommen (z. B. Augustinus, Anselm, Thomas, Luther, Kant, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard, Cassirer, Rahner, Pannenberg u. a.). Der Rez. empfindet dies keineswegs als unnötige Wiederholung, sondern als angemessene Schritte zur Vertiefung des Problembewusstseins und zum besseren Verständnis des voranschreitenden Gedankengangs.

Eine weitere, durchaus wohltuende Eigenart des methodischen Vorangehens des Verf.s zeigt sich darin, dass er die im Kontext der vorgestellten theologischen Konzepte offenbleibenden oder durch sie neu aufgeworfenen Fragen klar benennt, ohne den Anspruch zu erheben, darauf irgendwelche abschließenden Antworten bieten zu können. Insofern kann die „entschiedene Bescheidenheit" (184), die der Verf. am Schluss den Christen als Grundhaltung anderen Religionen gegenüber empfiehlt, durchaus den Stil des gesamten Buches und seiner Argumentation charakterisieren. B. zeigt – im ständigen Rhythmus von Fragen, Antworten und wieder neuen Fragen – durchaus die Richtung möglicher, weiter zu prüfender Antworten auf, die der glaubenden Vernunft heute entsprechen könnten. Hierbei bezieht er auch eindeutig Position und lässt bestimmte, ihn besonders inspirierende Gewährsleute (wie z. B. S. Kierkegaard, E. Cassirer, Th. Pröpper, M. Striet u. a.) zu Wort kommen. Aber er tut dies nicht in Form eines eigenen offenbarungstheologischen Gesamtentwurfs, der ja leicht den Eindruck erwecken könnte, die vielen aufgeworfenen Fragen im Ganzen und definitiv zu beantworten. Viel bescheidener und deswegen auch glaubwürdiger (zumal für den primären Adressatenkreis dieser „Einführung") formuliert er als Ziel der engen Verzahnung von systematischen und theologiegeschichtlichen Darstellungen: „So soll Stück für Stück der Horizont erhellt werden, in dem christliche Theologie sich mit der Frage nach Gott und seiner Offenbarung befasst. In ihm lässt sich erkennen, warum der christliche Glaube in Leben, Tod und Auferweckung Jesu ein Ereignis sieht, das für alle Menschen bedeutsam ist" (9 f.).

Kurzum: ein Lehrbuch, das gleichermaßen zum Glauben wie zum Denken einlädt und das obendrein demonstriert, wie die Verbindung beider auch heute glücken kann.

M. Kehl S. J.

Letzte Haltungen. Hans Urs von Balthasars „Apokalypse der deutschen Seele – neu gelesen. Herausgegeben von *Barbara Hallensleben/Guido Vergauwen* (Studia oecumenica Friburgensia; Band 48). Fribourg: Academic Press 2006. ISBN-10: 3-7278-1576-0; ISBN-13: 978-3-7278-1576-8.

Das dreibändige Erstlingswerk von Balthasars (= B.), die „Apokalypse der deutschen Seele", verdient wie kaum ein anderes Œuvre die Bezeichnung Genie-Streich – im positiven, aber auch im vorsichtig anfragenden Sinn. Es ging aus seiner literaturwissenschaftlichen Dissertation hervor, die er 1928 an der Universität Zürich verteidigte. Er wollte darin „Letzthaltungen" von Dichtern und Denkern freilegen. Als ihm 1987 in Innsbruck der Mozart-Preis verliehen wurde, nannte er seinen Erstling ein Werk, das völlig neu geschrieben werden müsste (20). Trotzdem hat die „Stiftung H. U. v. Balthasar" mit ihrem Präsidenten, dem Mystik- und Eckartforscher Alois M. Haas, diese Studien 1998 zusammen mit drei früheren Arbeiten des Baseler Theologen noch einmal herausgegeben. Bei einem interdisziplinären Symposion in Freiburg (Schweiz) im Jahre 2005, in dem sich sein Geburtstag zum 100. Male jährte, hat man, wie auf vielen ähnlichen Veranstaltungen, versucht, „das Herz seines Denkens zu erfassen" (7). Die dabei vorgetragenen Referate werden im hier vorliegenden Bd. dokumentiert, allerdings mit zwei Ausnahmen: Es fehlen die Beiträge von *G. Soldati* und *J. Schamp*, die *B. Hallensle-*

ben im Vorwort erwähnt. Den Leser erwartet eine faszinierende Vielfalt von Perspektiven und Urteilen. In dieser Rezension werden sie nach ihren verschiedenen Disziplinen geordnet vorgestellt.

Theologie: In seiner Einführung zum Symposion erinnert *G. Vergauwen OP* (Fribourg) daran, dass und warum B.s Jugendwerk theologisch und literaturwissenschaftlich kaum rezipiert wurde. Er zählt etliche Rezensionen auf, die es teils vernichtend schroff, teils lobend begeistert beurteilen, und fragt: „Können Literatur, Philosophie und Theologie gemeinsam zu einer ‚letzten Haltung' anleiten, die die geschichtlich-konkrete Existenz als Ort einer sie transzendierenden Wahrheit erweist?" (21) *W. Löser SJ* (Frankfurt am Main), der am Symposion teilnahm, aber nicht referierte, stellte für die Dokumentation einen grundlegenden Beitrag „Prüfet alles und behaltet das Gute" zur Verfügung, der die „Apokalypse der deutschen Seele" fachgerecht einordnet. Sein Fazit: Sie wäre mehr als eine äußere Zusammenfassung zahlreicher Studien zu den Letzthaltungen bedeutender Dichter und Denker. Sie sei ein „geschichtstheologisches Werk, geschrieben von einem Menschen mit einer großen Hoffnung" (39). *P. Hofmann* (Koblenz) bietet eine heuristische Skizze zur lebenslangen Goethe-Lektüre B.s, die er ausführlich (nicht ohne kritische Anmerkungen) zitiert. Dieser schreibe zwar Goethe als Idealismusverweigerer dankbar ein bleibendes Verdienst zu. Sein letztes Wort zu ihm sei jedoch ein Entschiedenes Nein. „Denn in das Paradies führt er nicht" (100). Für *D. Hattrup* (Paderborn) hat jeder Mensch nur eine Idee. Deshalb fragt er „ganz unbekümmert und ungeschützt": Was hat B. gesehen? (216) Nach lockerer Aufzählung von vier Phasen meint er, darüber könne das Motto stehen: Die Natur zerstört die Natur, aber die Gnade heilt und vollendet sie (238). *R. Vorderholzer* (Trier) sucht sorgfältig nach dem theologischen Apriori im Frühwerk B.s, sowohl methodisch als auch inhaltlich. Der existentielle Charakter seiner Studien werde zu Recht mit der Ordensspiritualität der Jesuiten in Verbindung gebracht. Sein Ziel war „nicht die Deutung der Offenbarung im Licht des Lebens, sondern die Deutung der Welt, der Literatur, der Kunst, der Geschichte im Licht der Offenbarung" (258). Seine Rede von der immanent-trinitarischen Kenosis mache ihn zu einem der originellsten, aber auch umstrittensten Trinitätstheologen der Gegenwart (261). *H.-M. Kromer* (Fribourg) informiert über B.s Auseinandersetzung mit dem evangelischen Theologen Karl Barth, der die katholische *analogia entis* zunächst für eine Erfindung des Antichrists hielt. In ihren Gesprächen gehe es um einen Ausgleich dieser katholisch-protestantischen Differenz. Beide hätten die zeitgenössische Theologie mit Wertvollem bereichert. Die Wahrheit sei symphonisch. „Doch wann, wie und vor allem mit wem werden Barth und Balthasar in eine Symphonie einstimmen?" (279) *F. Mali* (Fribourg) will ausloten, wie gut B. den großen Alexandriner Origenes tatsächlich kannte, der in der Geschichte sowohl genial als auch fatal gewirkt habe. Er komme nur an insgesamt fünf Stellen auf diesen zu sprechen und sei vor allem „am heute noch Gültigen" interessiert. Dessen Überzeugung vom universellen Heilswillen Gottes sei jedoch keine Doktrin, wie B. meine und deshalb zu Recht kritisiere, sondern eine „Übung", eine „species disputandi magis quam definiendi". Zahlreiche Publikationen aber würden zeigen, „dass er Origenes dennoch als einen seiner wichtigsten Lehrer geschätzt hat", gerade auch im Hinblick auf den universalen Heilswillen Gottes (290).

Philosophie: *R. Imbach* (Paris IV) beurteilt B.s Schrift „Von den Aufgaben der Katholischen Philosophie in der Zeit" und illustriert zunächst die Vorgeschichte des Problems: „Entweder ist die Philosophie reine Vernunftwissenschaft, oder sie hört auf, Philosophie zu sein" (124). Das Fehlen einer Auseinandersetzung mit den Kontrahenten der Debatte und den darin diskutierten Thesen sei zweifellos kennzeichnend für die Arbeitsweise unseres Autors. Seiner Behauptung, christliche Philosophen würden „von selber zu Theologen", ist entschieden zu widersprechen. Die Frage sei vielleicht eher, wie Philosophen Christen bleiben können. Zu empfehlen aber sei die hermeneutische Haltung, die B. für dieses Gespräch vorschreibe: Der katholische Denker müsse die Bewegung, die er von anderen fordere (die Abdikation des eigenen absoluten Standpunktes) den anderen als erster vorleben (131). In einem philosophiegeschichtlichen Beitrag zeigt *M. Bondelli* (Bern), was B. über den Weg von Kant zu Hegel gedacht und gesagt hat. Er sei der Auffassung gewesen, dass der deutsche Idealismus überwunden und zu-

gleich bewahrt werden müsse. Die hegelsche Philosophie habe das Mystische der „mystischen Potentialität", den Sprung ins Absolute, so sehr rationalisiert, dass ihm die Zerstörung drohe. Aber B.s Darstellung dieser Potentialität in ihren verschiedenen Stadien fehle die Multiperspektivität (158). *J.-C. Wolf* (Fribourg) schildert die verschiedenen Muster, mit denen Nietzsche rezipiert worden ist. In B.s Rezeption kritisiert er ein weitgehendes Desinteresse an der Chronologie bzw. Periodisierung von Nietzsches Gedanken, ungenügende hermeneutische Erschließung der Texte, problematische Zensuren, Vermischung von Biographie und Werk, Glaubenszwang und Konversionsangst. Hingegen müsse gefragt werden: Ist eine Synthese von Christus und Dionysos eine sinnvolle und eventuell für viele Menschen praktikable Form von Religion? (213)

Germanistik, Slavistik, Musikwissenschaft: Nach Ansicht von *S. Haupt* (Fribourg) wählt B. statt einer historisch referierenden philologischen Forschung die Methode der Introspektion, der Versenkung ins geistig-seelische und spirituelle Innenleben. Diese Tendenz könne man freilich nicht B. allein anlasten, es zeigen sich hier einfach die Grenzen und Gefahren einer einfühlend subjektivistischen Textauslegung, wie sie damals von Germanisten propagiert wurde (systematische Rückbindung aller Textaussagen an die Biographie eines Autors, etwa Novalis). Angesichts solcher Einflüsse sei es fast schon ein Wunder, mit welcher Leichtigkeit und politischer Naivität B. die gefährlichsten ideologischen Klippen umschifft habe (60). Nicht weniger kritisch beurteilt *St. B. Würffel* (Fribourg) die „Rage des Schweizer Apokalyptikers". Die Impulse der Säkularisation im Bereich der Kunst und der Literatur würden von B. rein negativ gewertet. Daher sei es nicht verwunderlich, wenn der Germanist gegenüber diesem dauernden Gestus des Gerichts, von dem große Teile seiner Arbeit verworfen werden, schließlich bei anderen Autoren Trost suche. Er zitiert B. Brecht, den Schweizer Pfarrer und Lyriker K. Marti, den Literaturwissenschaftler P. K. Kurz und schließlich – man staune – Johannes Paul II., für den das Anliegen, dem Menschen Hilfe zu bringen, unvergleichlich wichtiger war als Polemiken und Anklagen (82). *R. Fieguth* (Fribourg) befasst sich intensiv mit B.s Dostoevskij-Kommentar, der in der Slavistik völlig unbekannt blieb. B. sieht die Romanfiguren Dostoevskijs zwar durchaus differenziert, er charakterisiert und zitiert sie aber eben doch sehr weitgehend als Sprachrohre des Dichters in Glaubensdingen. Bei ihrer Annäherung an Gott scheiterten diese Figuren immer an einer letzten Mauer oder Wand, die in Gestalt von Schuldstolz, Glaubensstolz oder Nicht-Glaubensstolz daherkomme. Aus heutiger literaturwissenschaftlicher Sicht müsse man B. jedenfalls ankreiden, dass er für seine Argumentationen (die immer auch auf Nietzsche bezogen sind), Stellen aus dem Gesamtœuvre aussucht und einsetzt, ohne den unterschiedlichen Diskursstatus dieser Zitate genügend zu reflektieren (168). Nach Ansicht von *St. Klöckner* (Essen) deutet B. die Musik allein im Licht des Evangeliums. Er gehe dabei Wege, die einen Musiker erstaunen und faszinieren, aber auch erschrecken und abstoßen können. Beispiele sind die Mozart-Opern Don Giovanni und die Zauberflöte. Durch die Verabsolutierung kleinster musikalischer Details zu in Klang geronnenen Momentaufnahmen der göttlichen Heilsgeschichte drohe eine hoffnungslos überfrachtete Interpretation. Sein Werk bleibe eine Herausforderung, sich weiter mit ihm auseinanderzusetzen. Er war wohl am meisten ein Dichter, und in seinem Wesen wie in seiner Sprache ein höchst romantischer dazu (304).

Religionswissenschaft, Volkskunde: *U. Baatz* (Wien) behandelt die Beziehungen zwischen B. und dem jüdischen Theologen Jakob Taubes, der zwar öfter von Zürich nach Basel fuhr, um B. zu hören, doch die theologischen Grundpositionen der beiden Denker seien zu unterschiedlich, um von einer „Imitation" zu sprechen. B. vertrete eine Denkfigur, die nicht in der Lage sei, die Welt – das heißt die reale politische Gewalt – zu thematisieren. Taubes hingegen schlage vor, die antik-griechische Welt zu verlassen und sich auf die Bibel und ihre Parteinahme für die Marginalisierten und Ausgegrenzten einzulassen (119). *J. Baumer* (Fribourg) spricht ausführlich über den Schweizer Schriftsteller Kuno Raeber und seine Begegnungen mit B., die er zunächst als fruchtbar und dann als bedrohlich erfuhr. Es brauche jedoch kaum eigens betont zu werden, dass es auch viele Menschen gegeben habe (sie dürften in der Mehrzahl sein), die B. lebenslang dankbar verbunden geblieben seien. Konkrete Rückblicke veranschaulichen dessen außerordentliche Wirkungsgeschichte, seine Eigenarten und vielfältigen Initiativen, sein Leben

im Jesuitenorden, dem er bis 1950 angehörte, sowie seine Gründungen und pastoralen Widersprüchlichkeiten. Der Referent will aber keinen Schatten auf B. werfen, sondern ihn – mit Bewunderung für die unerschöpfliche Persönlichkeit – als Menschen zeigen (332). Seine Ausführungen werden eindrucksvoll ergänzt durch das Fragment „Die Welt ist größer" von *H. Helbling* †, das er noch vor seinem Tode für das Symposion vorbereitete, und Notizen von *H. Meier* (Zürich), der B. als Studentenseelsorger in Basel kennen lernte. Als ein dichterisch denkender Theologe, der er zeitlebens gewesen sei, sei er noch kaum entdeckt (352).

Wie dieser Überblick zur Dokumentation zu zeigen versuchte, war das Symposion sozusagen ein „Feuerwerk" vielfarbiger Gedanken, Urteile und Zumutungen. Nach Absicht der Veranstalter sollte es eigentlich „das Herz des Balthasarschen Denkens erfassen". Einigen Referenten ist dies sicher vortrefflich gelungen. Sie konnten zeigen, dass B. die Menschen nicht primär an sich selbst ziehen, sondern auf Gott hin ausrichten wollte. Andere hingegen empfanden ihn vor allem als „Richter". Sie waren anscheinend nicht genügend bereit, seine Aussagen zu retten, und fragten zu wenig nach, wie er sie letztlich verstand. Stattdessen fielen sie selbst in die Haltung des „Richtens", die sie ihm vorwarfen. Insofern sind manche Beiträge des Symposions zweifellos ergänzungsbedürftig oder sagen wir besser: „ergänzungsfähig". Vielleicht hat auch die Konzentration auf die „Apokalypse der deutschen Seele" ihren Blickwinkel zu sehr eingeschränkt. Wer B. tiefer verstehen möchte, muss unbedingt auch seine große Trilogie „Herrlichkeit, Theodramatik, Theologik, Epilog" und viele andere seiner Schriften berücksichtigen. Die Bandbreite der Auszeichnungen und Preise, die er im Laufe seines Lebens erhielt, verdeutlicht, wie schwer es ist, B. und sein Werk zutreffend einzuordnen. Kurz vor seinem Tode (1988) wurde er von Johannes Paul II. noch zum Kardinal ernannt, was viele Menschen sehr erstaunte. Allen darf mit Paulus gesagt werden: „Richtet nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen aufdecken wird. Dann wird jeder sein Lob von Gott erhalten" (1 Kor 4,5). Den Veranstaltern des Symposions aber sei herzlich für die reichhaltigen Anregungen gedankt, auch wenn die Dokumentation einiges zu wünschen übrig lässt (z. B. Register, kleinere Fehler in den Anmerkungen). F. J. Steinmetz S. J.

Peters, Ted, *Anticipating Omega* (Science, Faith, and our ultimate Future). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2006. IX, 221 S., ISBN-10: 3-525-56978-5; ISBN-13: 978-3-525-56978-8.

Wie verhalten sich religiöse Deutungen der Wirklichkeit zum wissenschaftlichen Weltbild? Heute stellen sich Philosophen, Theologen, aber auch Naturwissenschaftler verstärkt diese Frage. Sind Naturwissenschaft und Religion unvermittelbare Gegner, unabhängige Bereiche oder Interaktionspartner? Muss einer der beiden Bereiche zugunsten des anderen zurückgewiesen werden? Ted Peters (= P.) ist gegenwärtig einer der bekanntesten und innovativsten christlichen Theologen, die zu diesen und ähnlichen Fragen arbeiten. Im vorliegenden Buch will er den Grundriss einer christlichen Theologie vorlegen, die mit den Naturwissenschaften im Dialog steht. Aufgrund der großen Breite an Themen, die P. behandelt, bin ich gezwungen, in der Darstellung des Buches sehr selektiv vorzugehen. P. geht auf viele Themen nur knapp ein. Deshalb werde ich mich hauptsächlich auf seinen Hintergrund und seine methodischen Annahmen und deren hilfreiche Folgen konzentrieren. P. führt zunächst Grundzüge einer Theologie ein, die einen Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaften ermöglicht (11–27). Er spricht von einer „retroactive theology", d. h. einer Theologie, in der die Gegenwart von der Zukunft her interpretiert wird: „The transformed reality promised by God is the ground for all other reality that anticipates it. [...] God's omega redefines – actually defines – all that has gone before" (12). Die Gegenwart muss also von der eschatologischen Zukunft her verstanden werden. Gott schafft das Universum zwar am Anfang, aber Gott gibt ihm auch Zukunft (12–14, 24–25). Nur durch die gegebene Zukunft verharrt das Universum nicht in einem unveränderlichen toten Zustand, sondern ist offen für Entwicklung und Neuheit. Gott schafft von der Zukunft her, indem Er die Gegenwart auf diese hin öffnet (13–14). Somit schafft Er das Universum kontinuierlich weiter, auf

Seine Vision der endgültigen Zukunft hin (18–21). Die Erlösung der Wirklichkeit fällt mit der Vollendung der Schöpfung zusammen (25–26). Ausgehend von diesem theologischen Rahmen sucht P. nach einer christlichen Deutung der Wirklichkeit, die mit den Naturwissenschaften kompatibel ist. Er trifft dabei zunächst methodologische Unterscheidungen: Eine Grundannahme christlicher Theologie ist die Transzendenz Gottes. Deshalb muss eine christliche Weltanschauung von der Annahme dieser Transzendenz her alle innerweltlichen Annahmen relativieren (156–157). Alle innerweltlichen Überzeugungen müssen demnach weltanschaulich eingeordnet und auf Gott hin bezogen werden (157–158). Dadurch ergibt sich eine Verbindung zwischen Naturwissenschaft als Teil der innerweltlichen Annahmen und religiöser Weltanschauung als Deutung derselben in einem umfassenderen religiösen Kontext. Zudem muss auch aufgrund des theologischen Anspruchs auf Wahrheit die Kompatibilität von Theologie und Naturwissenschaft angenommen werden (167–169): Wenn der Gott der Offenbarung die Welt geschaffen hat und wenn Naturwissenschaften wahre Erkenntnis über die Welt liefern, dann müssen wir von einer Konsonanz, wenn nicht gar Konvergenz, der beiden Bereiche ausgehen. Damit ist der methodische Rahmen gesteckt, vor dessen Hintergrund der Dialog von Naturwissenschaft und Religion aufgebaut werden kann. P. setzt sich mit verschiedensten möglichen Verhältnisbereichen und -modellen von Naturwissenschaft und Religion auseinander. Trotz der genannten methodologischen Annahmen bleiben durchaus manche Divergenzen zwischen Naturwissenschaft und Religion. P. nennt vor allem die Auferstehung Christi oder die Erlösung des Universums. Beide theologischen Konzeptionen scheinen mit gegenwärtigen wissenschaftlichen Annahmen nicht unmittelbar vereinbar zu sein. Trotzdem setzt sich P. mit vorhandenen Vorschlägen auseinander, die diese Divergenzen konstruktiv zu deuten versuchen (37–44). Daneben gibt es jedoch auch Bereiche, in denen der Dialog von Naturwissenschaft und Religion aufgrund der von P. getroffenen Unterscheidungen weniger problematisch ist. P.' methodische Annahmen helfen ihm zudem, zwischen wissenschaftlichen Fakten und „ideologischen Ausdeutungen" zu unterscheiden. Ich möchte hierfür zwei Themenbereiche als Beispiele anführen: P. behandelt unter anderem die Evolutionstheorie, die gegenwärtig eher als Paradigma für die Unmöglichkeit des Dialogs angeführt wird. P. gibt auch zu, dass die Evolutionsdebatte die größte Herausforderung an eine gegenwärtige Theologie ist (77). Aber er ist der Meinung, dass weniger die wissenschaftlichen Fakten selbst als vielmehr deren ideologische Ausdeutungen einen Angriff auf den Glauben darstellen (82–85). Die Evolutionstheorie als wissenschaftliches Faktum ist nie ohne ideologische Interpretationen aufgetreten. Doch gerade zwischen den Fakten und deren Interpretation muss unterschieden werden (83). P. tut dies auch gleich und weist evolutionäre Ethik (85–7) und Sozialdarwinismus (88–91) als unhaltbar zurück. Anschließend geht er auf verschiedene mögliche Positionen zum Verhältnis von Theologie und Evolutionsbiologie ein (88–101). Die meisten dieser Positionen weist P. als einseitig und unhaltbar zurück. Er kritisiert dabei, dass diese Theorien keinen epistemologischen Unterschied machen zwischen Aussagen über Gott und Aussagen über die Natur (101–102). P. kann hier die getroffene Unterscheidung von wissenschaftlichen Aussagen und religiösem Weltbild anwenden (99–101): „Building on a prearticulate experience of Jesus Christ in faith, the theologian constructs a *world picture* where all things *relate to God* in faith" (101, meine Hervorhebung). In einer solchen Weltanschauung kann der Gläubige wissenschaftliche Fakten integrieren, ohne sich der Transzendenz zu verschließen. In diesem Sinn will P. Ansätze für ein Weltbild liefern, das Glaube und Evolution umfassen kann (101–105). Die Grundannahmen eines solchen Weltbilds sind folgende: Gott schafft nicht nur am Anfang, sondern kontinuierlich von der Zukunft her. Dabei ist Gottes Ziel für die Natur nicht „purpose in nature", sondern „purpose for nature" (103). Die Naturwissenschaften können also kein Ziel *innerhalb* der Natur entdecken, aber von einem religiösen Weltbild her kann man ein solches Ziel *für* die Natur annehmen. Des Weiteren ist Gott die Primärursache der natürlichen Sekundärursachen. Die Entstehung der Arten gehört zum Bereich der Sekundärursachen und damit zum unabhängigen Bereich der Naturwissenschaften (103–104). Vor dem Hintergrund dieser Annahmen sind Religion und Evolution vereinbar. Auch das Themengebiet der menschlichen Seele und Person ist relevant für den Dialog von Naturwissenschaft und Religion

(Kap. 6 und 7). Interessant ist vor allem die Frage nach dem, was die Seele ist und wie sie mit dem Körper zusammenhängt. Auch hier kann P. vor dem Hintergrund seiner Unterscheidungen wieder zwischen den neurobiologischen Fakten und deren ideologischen Interpretationen unterscheiden: „What we see as cognitive science or neurotheology is actually an ideological overlay" (132). Aufgrund von wissenschaftlichen Daten sind bisher keine reduktionistischen Annahmen gerechtfertigt. Andererseits darf der Theologe auch nicht vor neurobiologischen Fakten zurückschrecken (133). P. geht deshalb auf die Vielfalt an Möglichkeiten der Deutung des Verhältnisses von Seele und Körper ein (134–148). Den Substanzdualismus weist P. unter anderem biblisch zurück (142–143): Das ursprüngliche biblische Verständnis war nicht dualistisch, und der Tod wurde als (zunächst) absolut betrachtet. Weiters darf die Seele nicht auf mentale Fähigkeiten reduziert werden, denn der personale Bezug zu Gott muss ebenfalls berücksichtigt werden (144). Auch ist die Seele in Bezug auf die Auferstehung wichtig, die körperlich zu verstehen ist (148–149). P. vertritt deshalb ein komplexeres Verständnis des Menschen, das keine separaten Substanzen annimmt (150–151). Ich gelange zu dem Fazit, dass P. in diesem Buch seine bisher thematisch wohl umfassendste theologische Konzeption darlegt. Alle wichtigen Themenbereiche, an denen er gearbeitet hat, werden hier zu einem Gesamtgefüge verschmolzen. Das schadet an manchen Stellen der Genauigkeit und Verständlichkeit: Gewisse Themenbereiche können von P. nur angeschnitten, nicht aber in der nötigen Breite abgehandelt werden. So wird z. B. das Thema des Darwinismusstreits nur kurz behandelt, da P. (zusammen mit Martinez Hewlett) diesem Thema bereits zwei ganze Bücher gewidmet hat. Andererseits liefert P. aber eine der m. E. umgreifendsten und besten systematischen Bücher zum Dialog des Christentums mit den Naturwissenschaften. Die Stärke des Buches liegt nicht zuletzt im methodologischen Bereich, in dem mit Feinfühligkeit Unterscheidungen getroffen werden, die für den Dialog von Religion und Naturwissenschaft notwendig sind. Als Beispiel hierfür kann auf die Unterscheidung der Erklärungsweisen von Naturwissenschaft und Religion hingewiesen werden, wenngleich auch hier wieder die Knappheit der Ausführung und das Fehlen von Argumentationsschritten kritisiert werden müssen.

Eine deutliche Stärke liegt jedoch in der Themenwahl. P. nimmt ganz gezielt die für den Dialog wichtigen Themen auf und verschließt sich nicht vor schwierigen Fragen. Dadurch läuft er nicht Gefahr, die Herausforderung, die die Naturwissenschaft an den Glauben stellt, zu leicht zu nehmen. Ich komme deshalb zu dem Schluss, dass dieses Buch trotz der genannten Mängel durchaus empfehlenswert ist. Mir sind nur wenige Bücher in diesem Bereich bekannt, die eine solche Fülle an Themen in einen systematischen Zusammenhang bringen können. Sowohl die inhaltlichen als auch die methodischen Überlegungen zeugen von hohem Niveau und sind sehr hilfreich. Deshalb ist dieses Buch jedem Interessierten, der über gewisse Lücken in der Behandlung einiger Themen hinwegzusehen bereit ist, zu empfehlen. M. Stefan

Roddey, Thomas, *Das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen* – Die Erklärung „Nostra aetate" des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeption durch das kirchliche Lehramt (Paderborner Theologische Studien; 45). Paderborn: Ferdinand Schöningh 2005. 495 S., ISBN 3-506-71381-7.

Wie verhält sich der Missionsauftrag der katholischen Kirche zu der Anerkennung einer Heilsbedeutung auch der anderen Religionen? Sind die anderen Religionen nur menschliche Bemühungen, mögen sie auch unter einem Einfluss der Gnade stehen, oder sind auch sie in den Heilsplan Gottes aufgenommen und Werkzeuge seiner Offenbarung?

Die Erklärung „Nostra aetate" über die „habitudo" der Kirche zu den anderen Religionen meint eigentlich noch nicht das wechselseitige „Verhältnis", sondern die einseitige „Haltung" der Kirche zu den Religionen (39); sie wurde vom Konzil im Sinne des „Inklusivismus" bestimmt: Es finden sich auch in den anderen Religionen Elemente der Wahrheit, während die christliche Botschaft die Fülle der Wahrheit enthält. Die Fragestellung der vorliegenden Dissertation ist die nach der Rezeption der Aussagen von „Nostra aetate" weniger im Kirchenvolk als vielmehr durch das kirchliche Lehramt

selbst: Wie sind die Aussagen von „Nostra aetate" im Sinne des Konzils gerade von denen weiterentwickelt worden, die bereits an ihrer Entstehung beteiligt waren, nämlich Papst Paul VI. und dem späteren Papst Johannes Paul II.?

In seinem Ökumenismusdekret hatte das Konzil nicht nur den einzelnen anderen Christen die Möglichkeit des Gerechtfertigtseins durch Gottes Gnade zugesprochen, sondern hatte – was damals einen Durchbruch darstellte – auch von ihren Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gesagt, dass der Heilige Geist sie als Mittel des Heils gebrauche (UR 3,4). Eine ähnliche Entwicklung zeichnet sich nun auch in der nachkonziliaren Rezeption der Aussagen von „Nostra aetate" ab: Nicht nur die einzelnen Anhänger anderer Religionen können das Heil erlangen, sondern auch ihren Religionen selbst kann Heilsbedeutung zukommen. In seiner Enzyklika „Ecclesiam suam" zur Zeit des Konzils (1964) hatte Papst Paul VI. noch ein Verständnis von Dialog oder „colloquium salutis" vorgelegt, das den anderen Religionen eher die Rolle bloßer Zuhörer zuschrieb (84). Aber bereits in seiner Rede vor Vertretern anderer Religionen 1964 in Bombay zitiert Paul VI. Worte aus dem indischen – von ihm als „heilige Bücher" titulierten – vorchristlichen Schrifttum, die die Sehnsucht nach Gott als eine Sehnsucht „voll des Adventsgeistes" ausdrücken und die nach Ansicht dieses Papstes auch heute von jedem Menschen gebetet werden sollten (89). Er sagte: „This is a prayer which belongs also to our time. Today more than ever, it should rise from every human heart." Im Jahre 1972 betont Paul VI. in einer Ansprache an das Sekretariat für die Nichtchristen die wichtige Bedeutung gegenseitiger Kenntnisse über die religiösen Traditionen als Voraussetzung dafür, Liebe, Dialog und ehrliche und brüderliche Zusammenarbeit unter den Menschen zu ermöglichen. Nach seiner Ansicht muss man, um einen Dialog führen zu können, den anderen gründlich verstehen (95). Man möchte hinzufügen, dass der Dialog erfordert, voneinander die Bestätigung der Richtigkeit des gegenseitigen Verständnisses zu suchen. Jedenfalls markiert nach Paul VI. die Anerkennung der religiösen Erfahrung und des Wirkens des Heiligen Geistes in den nichtchristlichen Religionen „einen Meilenstein in der Geschichte des Lebens und der Theologie in der Kirche" (97).

Diese Entwicklung hat Papst Johannes Paul II. fortgeführt. In seiner Enzyklika „Redemptoris missio" erklärte er, dass die „Saatkörner des Wortes" nicht nur in die Herzen der Angehörigen anderer Religionen gesät sind, sondern in die religiösen Traditionen selbst (136; vgl. RM 56). Nach ihm ist „jedes authentische Gebet" vom Heiligen Geist geweckt, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist (149; vgl. RM 29). Er ergreift die Initiative zu einem Friedenstreffen der Religionen 1989 in Assisi, wenn auch noch nicht, „um miteinander zu beten"; sondern nur, „um zusammen zu sein, um zu beten" (169). Bei seinem Besuch in Damaskus hat Johannes Paul II. an der dort verehrten Grabstätte Johannes des Täufers ein Gebet gesprochen; zugleich erhoben auch die dortigen muslimischen Würdenträger ihre Hände zum Gebet (192, Fn.).

Bei einem zweiten Treffen in Assisi nicht nur mit anderen Religionen, sondern auch mit anderen christlichen Konfessionen im Jahr 2002 beteten Christen und andere Religionen jedoch wieder nur in getrennten Räumen. In dem Buch von Johannes Paul II. „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" finden sich einige Aussagen etwa über das Nirvana im Buddhismus, die von Buddhisten eher als Missverständnisse angesehen wurden: Johannes Paul II. meinte, es handele sich um einen Zustand „völliger Indifferenz gegenüber der Welt" (201). Auch der Katechismus der katholischen Kirche ebenso wie das Schreiben der Glaubenskongregation „Dominus Iesus" bleiben nach Auffassung des Autors hinter der sonstigen lehramtlichen Entwicklung eher zurück (210). Die Erklärung „Dominus Iesus" will zwischen dem „theologalen Glauben" der Christen und der „inneren Überzeugung" der Anhänger anderer Religionen unterschieden wissen und sieht letztere nur als Suche nach Gott an, jedoch noch nicht als Zustimmung zu dem sich offenbarenden Gott (214; vgl. DomIes 7). Sie schreibt den anderen Religionen sogar eine „objektiv schwer defizitäre Situation" zu (217; vgl. DomIes 22).

Der Autor hat in dieser Arbeit sehr wichtige nachkonziliare Aussagen des Lehramts zusammengestellt und sorgfältig in ihrer Tragweite und in ihrem Auf und Ab interpretiert. In der gegenwärtigen Entwicklung bleibt wohl immer noch offen, wie sich interreligiöser Dialog und Glaubensverkündigung zueinander verhalten. Bleiben beide not-

wendig voneinander verschieden? Oder könnte es sein, dass sachgemäße Glaubensverkündigung heute in dem Sinne nur noch dialogisch vollzogen werden kann, dass sie zum einen allen Rückfragen und Einwänden offensteht und zum anderen ihrerseits auf die Überzeugungen der anderen ehrfurchtsvoll eingeht und sogar den Glauben selbst in deren eigener Sprache neu auszudrücken lernt? Vielleicht wäre es hilfreich, neben Exklusivismus (Christus gegen die Religionen), Inklusivismus (Christus über den Religionen) und Pluralismus (Christus neben den Religionen) ausdrücklich auch die Möglichkeit eines Interiorismus (Christus in den Religionen) zu bedenken. P. Knauer S. J.

Horster, Detlef, *Jürgen Habermas und der Papst.* Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkularen Staat. Bielefeld: transkript 2006. 128 S., ISBN: 3-89942-411-5.

Was in den Feuilletons der großen deutschen Tageszeitungen ausführlich besprochen wurde und mittlerweile als Schlüsseldebatte der Gegenwart aufgefasst wird, wird von den philosophischen Kollegen kritisch beäugt: das Streitgespräch zwischen dem Diskurstheoretiker Jürgen Habermas mit dem damaligen Präfekten der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, dem heutigen Papst Benedikt XVI. Der Hannoveraner Sozialphilosoph Detlef Horster (= H.) hat nun einen Essay vorgelegt, in dem er nach dem philosophischen Ertrag des Dialogs fragt und die Positionen der Protagonisten (unter Heranziehung weiterer Schriften der beiden Denker) kritisch reflektiert.

Aus verlegerischer Sicht mag der Essay einen gelungenen Titel tragen, doch inhaltlich wird das schmale Buch treffender durch den Untertitel vorgestellt. In neun Kap. entfaltet H. seine Reflexionen zu Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe und gibt den Lesern mit seiner Einleitung einen Leitfaden an die Hand (vgl. 7–11). Der Ausgangspunkt seiner Betrachtungen ist die Diagnose eines gesellschaftlichen Werteverfalls bzw. philosophischen Werterelativismus, die nicht nur in den Schriften von Ratzinger, sondern auch in denen von Habermas zu finden sei. H. entwirft ein wohltuendes Plädoyer gegen das Lamento des diagnostizierten gesellschaftlichen Werteverfalls und führt zur differenzierten Betrachtung der gesellschaftlichen Wandlungsprozesse die Unterscheidung zwischen Gemeinschaftswerten und gesellschaftlicher Moral ein (Kap. 1, 13–31). Bevor er diese Unterscheidung starkmacht, zeigt er in einem ersten Schritt auf, dass die mediale Berichterstattung zu einer verzerrten Wahrnehmung der Wirklichkeit führt. Außerdem benennt er insbesondere bioethische Probleme als die Quelle einer moralischen Verunsicherung, die auf einen gesellschaftlichen Werteverfall hindeuten könnten. Mit Bezug auf die hier auftretenden moralischen Problemlagen behauptet H. aber, dass der gesellschaftliche Katalog der verpflichtenden moralischen Pflichten auch angesichts dieser Herausforderungen durchaus nicht geschrumpft sei. Die Unterscheidung zwischen Gemeinschaftswerten und gesellschaftlicher Moral verdeutliche, dass es allgemein anerkannte moralische Regeln gebe, während ausschließlich bestimmte Gemeinschaftswerte (zum Beispiel Keuschheit) keine moralische Verbindlichkeit mehr beanspruchen könnten. Diese Unterscheidung ist auch für die Theorie-Architektur der Diskursethik grundlegend. Das diskursethische Theoriedesign geht zwar von einem gesellschaftlichen Wertepluralismus aus, verteidigt im Anschluss an die Unterscheidung zwischen gutem und gerechtem Leben aber den moralischen Universalismus. Im Anschluss an Hilary Putnam (Kap. 2, 33–40) versucht H. nun die Existenz objektiver Werte moralphilosophisch gegen Habermas zu verteidigen und einen solchen Werterealismus gegenüber einer rein intersubjektivistischen Lesart der Diskursethik zu etablieren. Diese Strategie müsste aber theoretisch noch stärker abgesichert werden, weil sich H.s Argumente für einen Werterealismus nicht so schnell erschließen. So versteht er Folter als eine prinzipiell unmoralische Handlung. Gegen seine Darstellung (38) lässt sich aber folgende Szenerie in Stellung bringen: Man stelle sich vor, was passierte, wenn man morgens ins Oval Office des Weißen Hauses käme und riefe: „Hallo Leute, kommt mal alle zusammen und hört mir zu! Also, ich bin gegen Folter." Entgegen H.s moralischer Intuition ist es durchaus denkbar (und bedarf des empirischen Aufweises), dass Folter inzwischen von einer großen Mehrheit der Bevölkerung als probates Mittel im Kampf gegen Gewaltverbrechen akzeptiert würde.

Erst in Kap. 3 (41–53) kommt H. auf das Abendgespräch zu sprechen, das seine beiden Protagonisten am 19. Januar 2004 in der Katholischen Akademie in München miteinander geführt haben. Zumindest hier nun zeigt sich, dass das Thema der gemeinsamen Reflexionen von Habermas und Ratzinger nicht der Werterelativismus, sondern das Spannungsverhältnis von Vernunft und Religion ist. Es geht um die Frage, inwieweit Philosophie und Theologie einen Gesprächszusammenhang herstellen können. Ausgangspunkte eines erhofften Zusammenspiels von Vernunft und Religion sind für Ratzinger die sozialen Pathologien und gesellschaftlichen Entfremdungen der Moderne, die die gegen sich selbst gewendete Vernunft hervorbringt. Hier ist deutlich die Vernunftdiagnose von Adorno und Horkheimer aus der „Dialektik der Aufklärung" zu erkennen. Und auch Habermas scheint sich bei seiner Skizze einer möglichen entgleisenden Säkularisierung der Gesellschaft bzw. bei der Idee einer postsäkularen Gesellschaft von dieser Vernunftdiagnose leiten zu lassen. Die Forderung nach einer Selbstkritik der modernen Vernunft geht nie so weit, die Einsichten der Moderne zu verabschieden und hinter die philosophischen Erkenntnisse der Aufklärung zurückzugehen. H. stört nun den von ihm rekonstruierten inhaltlichen Konsens der beiden Denker und verweist bei allen Gemeinsamkeiten auf einen gravierenden Unterschied: Habermas betrachtet die Religion unter den Bedingungen der Säkularisierung nicht nur soziologisch als ein gesellschaftliches Teilsystem, sondern weist ihr auch normativ nur eine spezifische Funktion zu. Zwar weiß Ratzinger natürlich darum, dass die Religion und Kirche in einer säkularen pluralistischen Gesellschaft nicht länger die Rolle einnehmen, die sie im mittelalterlichen geordneten Kosmos innehatten – aber H. meint, bei Ratzinger zumindest normativ herauslesen zu können, dass die Religion die Rolle immer noch einnehmen könnte. Hier ist H.s Verweis der Orientierung des katholischen Lehramts an der Natur bzw. am Naturrecht (52) allerdings insofern ärgerlich, weil er an dieser Stelle verschweigt, dass dieses Naturrecht laut Ratzinger zu einem stumpfen Instrument geworden sei, und dass der argumentative Mehrwert sich nicht so einfach erschließe. Über diese Aussage hat es große publizistische Aufregung gegeben, wird mit dieser Aussage doch die insbesondere in der katholischen Soziallehre geschichtlich wirkmächtige Argumentationsfigur in Frage gestellt.

Das knappe vierte Kap. (55–57) ist nur die Einleitung für die drei folgenden und thematisiert das Konfrontationsdenken zwischen einer jüdischen Gerechtigkeitsethik und einer christlichen Liebesethik. Mit Blick auf theologische Studien weist H. dieses Konfrontationsdenken zurück und behauptet eine Komplementarität. In Kap. 5 (59–75) konfrontiert H. diese komplementäre Gerechtigkeitskonzeption mit der egalitären Gerechtigkeitskonzeption von Habermas, verliert sich aber zuerst in einer Darstellung der unterschiedlichen philosophischen Einwände gegen einen solchen egalitaristischen Gerechtigkeitsansatz. H. präferiert eine Moralphilosophie, die nicht nur die Präsuppositionen eines herrschaftsfreien Diskurses rekonstruiert, sondern auch die vorausgesetzte normative Infrastruktur des Ansatzes in den Blick nimmt. Dazu gehört bspw. die Fähigkeit, sich als kognitiv kompetentes Diskurssubjekt zu verhalten (vgl. 70). Außerdem zielt H. auf eine Konzeption ab, die über die bloße Wechselseitigkeit der moralischen Pflichten hinaus die Andersheit des Anderen im Blick hat. Die jüdisch-christliche Nächstenliebe scheint für H. eine solche Ethik zu sein (Kap. 6, 77–84), die ein supererogatorisches Element in sich trägt und über ein wechselseitiges Tauschprinzip hinausgeht. Auch wenn dem prinzipiell zuzustimmen ist, ist das gewählte biblische Beispiel des barmherzigen Samariters (78) aufgrund exegetischer Befunde auch aus der Perspektive einer egalitaristischen Gerechtigkeitskonzeption zu interpretieren. Sein Handeln beruht durchaus auf der Idee der moralischen Reziprozität. Er tut nichts Besonderes, sondern das, was er aus der Perspektive einer reziproken Moral tun soll. Er bricht mit der engen Gemeinschaftskonstruktion der biblischen Welt und hilft einem Mann, der nicht zu seinem Volksstamm gehört. Sein moralisches Handeln steht im Kontrast zum Priester und Leviten, die sich aufgrund ihrer Profession eigentlich anders verhalten müssten. Im siebten Kap. (85–89) setzt H. Nächstenliebe und Gerechtigkeit dann miteinander in ein Verhältnis. Dabei greift er im Wesentlichen auf die Aussagen der Sozialenzyklika *Deus caritas est* zurück. H. schließt sich der Aussage an, dass das karitative Handeln der Kirche mit der Nächstenliebe ein Prinzip zu repräsentieren hat, das über den bloßen wechsel-

seitigen Austausch einer (falsch verstandenen?) Gerechtigkeitskonzeption hinausgeht und insofern verschwenderisch ist.

Das Kap. 8 (91–109) geht mit Blick auf die Entwicklung moralischer Kompetenzen noch einmal auf die Potentiale des Religiösen ein. Damit greift H. in impliziter Form eine Facette des Münchner Streitgesprächs auf: Es geht um die vorpolitischen oder besser vormoralischen Grundlagen demokratischer Rechtsstaaten. In diesem Kap. referiert H. den aktuellen moralpsychologischen Forschungsstand zur Moralentwicklung – und greift damit eines seiner eigenen Forschungsgebiete ausführlich auf (96–109). H. vergibt in diesem Kap. aber die Möglichkeit, intensiver über die möglichen Potentiale der Religion für eine autonome Moral zu reflektieren. Ist Religion tatsächlich nur Lieferantin eines dichten Geflechts von kulturellen Wertevorstellungen und entsprechend sozialisierten moralischen Subjekten, hält diese für gesellschaftliche Pathologien sensibel, während sich das normative religiöse Vokabular letztlich doch in nachmetaphysisch-philosophische Rede transformieren lässt? Handelt es sich hierbei nur um einen funktionalen Beitrag zum Erhalt der postsäkularen Gesellschaften? Und ist der diskursive Betrag der (christlichen) Religion und mit ihr der Theologie aus Sicht der Sozialphilosophie mehr als nur ein Beitrag unter anderen?

Das neunte Kap. (111–113) ist ein kurzes Resümee, auf das der Anmerkungsapparat (115–116), die Literaturnachweise (117–125) und eine Danksagung (127) folgen. H. unterstreicht mit seinem Essay die Wirkmächtigkeit des philosophisch-theologischen Streitgesprächs, so, wie es im Januar 2004 in München stattgefunden hat. Er rekonstruiert in seinem Essay die Positionen von Habermas und Ratzinger und systematisiert das Streitgespräch auf der Grundlage ausgesuchter Schriften der Denker, um es über den bisherigen Diskussionsstand hinauszuführen. Es zeigt sich, dass die Verhältnisbestimmung zwischen Glauben und Vernunft, zwischen den unabgegoltenen Gehalten religiöser Rede und der (vermeintlich?) nachmetaphysischen Philosophie noch lange nicht abgeschlossen und vielleicht auch auf Dauer gestellt ist. In diesem Sinne kann der Essay eine interessante Grundlage für die weitere fruchtbare Auseinandersetzung sein.

A. Bohmeyer

Dalferth, Ingolf U., *Das Böse*. Essay über die kulturelle Denkform des Unbegreiflichen. Tübingen: Mohr Siebeck 2006. IX/215 S., ISBN 3-16-149031-6.

Vom Bösen sprechen Betroffene angesichts des Einbruchs vor etwas Unbegreiflichem in ihr Leben. Die Sinngeschichte dieser Artikulations- und Denkform rekonstruiert Dalferth (= D.) „am Leitfaden einer zweifachen Unterscheidung: der zwischen *gut* und *böse*, und der zwischen *böse* und *Gott*" (VII). Und gleich eingangs liest man, die „neuzeitliche Moralisierung des Bösen" sei nur eine wichtige Phase dieser Geschichte, die manches erhelle, anderes aber verstelle (VIII). Der Denkweg führt durch acht Etappen von A bis H.

A. Die Wirklichkeit des Bösen. Es geht um die Erfahrung, bestimmte Widerfahrnisse erlebt zu haben, die in verschiedener Hinsicht befragt werden kann. Erfahren – als nicht sein sollend – wird Schädigung und Zerstörung von Leben. Der Blick auf die Geschichte kultureller Bewältigungsversuche führt zu den beiden Unterscheidungen: moralisch (philosophisch) bzw. religiös (theologisch).

B. Von den Geschichten zur Denkform. Drei Strategien zur „Entbösung des Bösen": 1. Vorsehung Gottes (der seinerseits erst als rein gut erkannt werden muss), die aus Bösem Neues und Gutes werden lässt; 2. Fortschrittsdenken (wäre hier erst die Neuzeit zu kritisieren, nicht schon der „böse Trieb" bei den Rabbinen?); 3. Euphemisierung (Freud, Nietzsche). Das Dilemma der Postmoderne: Verlust der Moral zwischen individueller Emanzipation und positivem Recht. Doch das Böse bleibt, und so die Not-wendigkeit kontrastiver Lebensorientierung (bei aller heutigen Abwehr von „Diskriminierung"), im Wissen, dass wir nicht die Gottes-Macht haben, dank Unterscheidung von Gut und Böse das Chaos zu bannen. Dafür wechselt Gott an unseren Ort.

C. Klärungen zum Wortfeld gut, böse, übel, schlecht. Beschreibung und Wertung, Pluralisierung und Singularisierungen; Kants ethische Präzisierung (unter Verlust der

„metaphysischen Daseinsmächte" – und mit Verharmlosung des Teuflisch-Abgründigen in uns).

D. Der Sinn von Gut und Böse: vielfach, wertend, situativ, transzendental. Böses als Destruktion und Gutes als deren Destruktion.

E. Beurteilungshorizonte. Komparativ-Skalen, relativ Gutes/Böses und absolutes, entelechisch – moralisch?

F. Kriterien. Subjektiv – objektiv? Wollen und Sanktionen, mit dankenswerter Kritik an Tugendhat, dessen Argumentation, sobald die Gottesfrage ins Spiel kommt, in der Tat nicht nur „alle Züge einer Karikatur" (151) hat, sondern auf befremdliche Weise sein Niveau unterbietet. Zur heute beliebten Lösungssuche per Konsens stellt D. ein reizvolles spieltheoretisches Gedankenexperiment A. Eders vor.

G. Übel und Güter. Aktual – potentiell, in Vielfalt und Ambivalenzen. Zur Singularisierung kommt es erst über den Gottes-Bezug. Aus der europäischen Denkgeschichte hat die „komplexe und komplizierte Struktur dieser Ideen in axiologischen Feldern, symbolischen Sphären oder systematischen Problemlagen" inzwischen, bei Gleichzeitigkeit ganz ungleichzeitiger Standpunkte, ein „kaum überschaubares Trümmerfeld" von Ansätzen und Aussagen entstehen lassen (176). Und die Geschichte selbst bietet schon ein ähnliches Bild.

H. Zur Sinngeschichte: Umbesetzungen, Auf- und Umbrüche: Die Welt als Ort des Guten (Antike) – Gott als Prinzip des Guten (Mittelalter) – Der Mensch als Täter des Guten (Neuzeitbeginn) – Die Menschen als Herren des Guten (Neuzeit-Ende – Gut/Böse wandert [siehe oben B.] aus der Moral ins subjektive Belieben und positive Recht aus) – Banalisierung des Guten und Wirklichkeit von Bösem (Nachmoderne): D. schließt mit dem Appell, den das Leben anderer, die durch Böses betroffen sind, an mich richtet. Hier sei der „Ansatzpunkt, von dem aus der Tendenz zur Banalisierung des Bösen entgegenzuwirken ist" (2002). Und der Banalisierung des Menschen überhaupt.

In der Tat. Wäre es aber nicht eben hierzu ratsam, den Differenzierungsgewinn unserer Sprache bzgl. Übel und Bösem (gegenüber den romanischen Sprachen – ähnlich wie zu Müssen [= nicht anders können] und Sollen [= nicht anders dürfen]) – bei allem Mit- und Ineinander beider – zu bewahren? Die Frage stellt sich m. E. nicht zuletzt angesichts der angesprochenen Banalisierung, die heute nicht bloß das Leben als der Güter höchstes ansieht (ja dies z.T. schon der Gesundheit unterordnet), sondern ausdrücklich die Ethik in den Dienst des Vormoralischen stellt: im Utilitarismus wie in theologischen Wortmeldungen, die die sittliche Perspektive als privatistische Seelenkosmetik denunzieren gegenüber gesellschaftlichem Engagement vor Leid und Not (habe doch auch Jesus uns nicht eigentlich von Sünde und Schuld, sondern vom Tode erlöst). Gerade theologisch zudem (über Mk 2 hinaus) scheint mir die Unterscheidung von Übel und Bösem unaufgebbar (und zwar im Dimensionen-Unterschied der drei berühmten Ordnungen Pascals): insofern Gott nicht gegen jedes Leid und Unglück kämpft, es sogar wollen, „schicken" kann, keinesfalls aber so beim Bösen. Hier ist nur Zulassung denkbar.

Doch das sind weitere Fragen. Zuerst hat sich dem Dank des Autors an seinen Verleger der des Lesers an den Verf. zu gesellen: für die klärende Erhellung des Unbegreiflichen durch unermüdliche Beseitigung von Unbegriffenem, erschlossen durch Namen- und Sachregister, in gewohnter Eleganz der Sprache wie Gedankenführung. J. Splett

An der Grenze. Theologische Erkundungen zum Bösen. Herausgegeben von *Béatrice Acklin Zimmermann* und *Barbara Schmitz*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 2007. 213 S., ISBN-13: 978-3-87476-526-8.

Der Bd. enthält acht Aufsätze, die von unterschiedlichen Autorinnen und Autoren zu unterschiedlichen Themen verfasst wurden. Sie passen deshalb in einen Bd., weil lockere Fäden sie verbinden. Ein erster Faden besteht darin, dass sie sämtlich das Phänomen des Bösen zur Sprache bringen. Sie tun es nicht im Großen und Ganzen, sondern in exemplarischen Detailanalysen. Ein zweiter Faden liegt in ihrer Situierbarkeit im offenen Feld der (christlichen) Theologie und bisweilen der ihr zugehörigen Ethik. Ein dritter Faden lässt sich im allen Autorinnen und Autoren gemeinsamen Interesse an der Frage ausmachen, ob das konkret auftretende Böse genderspezifische Färbungen aufweist. Und ein

vierter Faden schließlich könnte der ökumenische sein: Die Verfasserinnen und Verfasser gehören zur evangelischen oder zur katholischen Kirche, lassen aber konfessionsspezifische Eigenakzente nur zurückhaltend zum Zuge kommen. Das Böse als solches bleibt in diesen Beiträgen unerörtert und wird stattdessen in biblischen oder literarischen oder historischen Brechungen und Spiegelungen ansichtig. Dadurch bleiben die Annäherungen an das Grenzphänomen des Bösen in rechter Weise behutsam. Das Thema möglicher genderspezifischer Ausprägungen und Erfahrungen des Bösen wird von allen Autorinnen und Autoren angesprochen und durchweg in bemerkenswerter Zurückhaltung entfaltet. Offenbar gehen sie davon aus, dass man hier im Ganzen über erste Vermutungen noch nicht hinauskommt. Die Erörterung dieses Themas ist ja auch noch so jung, dass die von den Autorinnen und Autoren geübte Vorsicht gut begründet ist.

Barbara Schmitz bietet den ersten Beitrag, in dem sie ein zentrales Thema der biblischen Urgeschichte (Gen 1–9) entfaltet: die Bedeutung des Erkennen- und Wählenkönnens nicht nur des Guten, sondern auch des Bösen für die Begründung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen. *Karl Matthias Schmidt* steuert einen Text aus dem Bereich der neutestamentlichen Exegese bei. Paulus hatte ordnend in die Gemeinde von Korinth einzugreifen, als dort das Verhalten Einzelner ein schwerwiegendes Ärgernis hervorgerufen hatte. Um die Identität der christlichen Gemeinde zu sichern, wurden Akte der Exkommunikation und der Reintegration notwendig. *Ruth Albrecht* erinnert an Jane Leade, eine englische Mystikerin und Visionärin aus dem 17. Jhdt., die auf den englischen und europäischen Pietismus Einfluss auszuüben vermochte. Sie vertrat die Lehre von der Apokatastasis, also von der endzeitlichen Aufhebung alles Bösen. *Barbara Henze* teilt mit, was ihre Untersuchungen zur frommen hagiographischen und katechetischen Literatur an der Wende zum 20. Jhdt. ergeben haben. Die biblische Gestalt der Maria Magdalena dient in den katholischen Werken, die sie bearbeitet hat, immer wieder zur Illustration dessen, was Sünde und Buße heißt und gemieden bzw. getan werden soll. *Ralph Kunz* und *Ute Nürnberg* haben sich den reichen Schatz der Kirchenlieder angeschaut, den es seit dem 16. Jhdt., vorwiegend im evangelischen Raum, gibt, und das Augenmerk auf das Vorkommen der Motive der Sünde, des Todes und des Teufels gerichtet. Sie wurden dabei wohl fündig. Die Verschiebungen in der Art und Weise, wie diese Motive im Laufe der Jhdte. entfaltet werden, sind aufschlussreich: Es gibt eine Tendenz zu wachsender Erfahrungsnähe. *Béatrice Acklin Zimmermann*, die sich schon häufiger zur Rechtfertigungstheologie, wie sie bei Barth, von Balthasar, Jüngel, Pesch u. a. vorliegt, geäußert hat, geht in ihrem Beitrag „Grenzüberschreitungen" ausdrücklich der Frage nach, ob die lutherische Formel „simul iustus et peccator" genderspezifisch verstanden oder eingesetzt wird. Was sie dabei entdeckt, bietet eher eine Anregung für ein weiteres Nachspüren als ein bereits abgerundetes Ergebnis des Forschens. *Pierre Bühler* lässt sich ebenfalls auf eine genderrelevante Thematik ein: Er teilt mit, was sich ihm an Einsichten und Empfindungen ergeben hat, als er das Buch „Die dunkle Seite Gottes" von Ivone Gebara gelesen hat. Er versteht seinen Beitrag als „ein Gespräch mit Ivone Gebara" und bewegt sich darum in einer betont persönlichen und um Aufrichtigkeit bemühten Sprache. Er lässt erkennbar werden, wo er seiner Gesprächspartnerin zu folgen vermag, aber auch, wo er der Genderperspektive gegenüber zurückhaltend bleibt. Der Bd. endet mit einem Beitrag von *Walter Lesch*, der eine sozialpsychologische und ethische und schließlich theologische Reflexion zum Thema „Terror" geschrieben hat. Der Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist der Terrorakt vom 11. September 2001.

So bietet der Bd. ein weitgespanntes Panorama exemplarischer Studien zu jeweils sehr begrenzten, dafür aber umso konkreter gefassten literarischen Verarbeitungen des Phänomens des Bösen. Es trifft zu: Es handelt sich um „theologische Erkundungen", denen man sich mit Gewinn anvertraut. W. Löser S. J.

Belting, Hans, *Das echte Bild.* Bildfragen als Glaubensfragen. München: Beck 2006. 240 S., ISBN 3-406-53460-0.

„Was ist ein echtes Bild?" Belting (= B.) stellt sich dieser Frage bewußt „im Bannkreis der Religion" und knüpft dabei an seine Bild-Anthropologie von 2001 an, deren Paramenter Bild, Körper und Medium er für Rezeption und Interpretation bildwissenschaft-

lich fruchtbar macht. Schon seine Einleitung (7–44) verdeutlicht, wie sehr die traditionellen religiösen Medien in den neuen Medien wiederkehren, wenn Visualisierungen dort eine Art säkularen „Glauben" für ein authentisches Bild einfordern, das als Platzhalter für eine geglaubte Wirklichkeit eintritt und damit die theologische Bildkritik bis hin zum aufklärerischen Ikonoklasmus (oder besser „Idoloklasmus": 175) wachruft. Im postmodernen Diskurs eines Baudrillard verfallen die Bildzeichen dem Konsum. Sie kommunizieren nicht mehr, sondern werden erzeugt als „event" einer scheinbaren Realität – eine „Ikonomanie" (G. Anders) der *in effigie* erfahrenen Welt, der nur dasjenige Bild entgegentreten könne, das eine eigene, mit der Weltwirklichkeit nicht vertauschbare Realität habe (22). Öffentliche Bilder als Propaganda oder Kunst werden als „Platzhalter der Macht, die sie repräsentieren" (26), abgelöst, denn moderne Medien sind „undurchschaubar", was ihre Produktion und auch Fälschung betrifft; damit schwinden die Chancen eines aufgeklärten Ikonoklasmus (29). Gleichwohl bleibt, auch in einem „Kult des freien Blicks, der zu einem Symbol wird für persönliche Freiheit" (30), die Sehnsucht nach dem echten Bild. „Religion" reduziere sich nach R. Debray auf „Gemeinschaft" bildvermittelter Kommunikation, museale Kunstreligion sei in diesem gehaltlos und bloß historisch (39). Am Beispiel neuerer Jesus-Filme: „zwischen der historischen Realität und mir ist die Dichte des Mythos entstanden" (Pasolini: zit. 44).

Teil I „Die Maske und die Person Christi" (45–85) entwickelt die christlich-theologischen Voraussetzungen einer solchen Bildkultur. Was die Problematik visueller Repräsentation sei, zeige bereits die Sehnsucht nach dem authentischen Christusbild, das weder Toten- noch Götterbild sein, sondern als öffentlicher Konkurrent der Kaiserbilder auftreten müsse (48/49). Neben das zunächst tabuisierte mimetische Bild trete der mechanische Abdruck (50; vgl. 153 bzw. 161), da Christus innertrinitarisch zwar unkörperliches Bild [des Vaters], geschichtlich-ökonomisch aber das nicht von Menschenhand gemachte Bild Gottes sei (unter Bezug auf Eusebios: 52–56). Das Mandylion als echtes Bild kompensiere die Abwesenheit des Körpers, indem es zugleich als Kontakt- und Bildmedium auftrete (56–62), ebenso das fotografisch versichtbarte Grabtuch von Turin (63–67). „Acheiropoieton", das nicht von Menschenhand gemachte echte Bild, beziehe sich von Paulus her (2 Kor 5,1 bzw. 2,11) auf den verklärten Auferstehungsleib; diesem *eikon* solle die Ikone kongruieren (73). Der christologische Bildbegriff (von *prosopon* über *facies*, *vultus* und *effigies* bis hin zu *imago* und *persona*) changiere, wenn er lateinisch den Bedeutungsgehalt von „Maske" und griechisch „Gesicht" transportiere; da habe „es heute selbst der Wissenschaftler schwer, der Argumentation der Theologen noch einigermaßen zu folgen", wie der Nichttheologe B. resigniert anmerkt (78).

Teil II „Körper und Bilder als Themen des Glaubens" (86–132): Das gegenwärtig ambivalente Körperbild erbe die Komplexität des *corpus Christi*, das B.s Bildparameter (Bild, Körper, Medium) in sich vereine. „Im Licht dieses ungewissen Archetyps entglitt dem Körper der Allgemeinbegriff" (86), wie B. mehrfach aufzeigt: an den klassisch-theologischen Theorien der Transsubstantiation (und ihrer reformatorischen Kritik: 89–93), an den zwei Naturen des Gekreuzigten („von widersprüchlicher *Körperontologie*": 94), am Auferstehungsleib (mit Blick auf Strozzis „Thomaswunder" das Paradox von körperlicher Berührung und körperloser Glaubenserkenntnis: 101–109), an der Sexualität Christi (tabuisiert nicht wegen Körperfeindlichkeit, sondern aus Respekt: 109–113), am Referenzüberschuss von Dürers Selbstbild im Christusbild (114–117). Das Bild entziehe sich schließlich wieder dem körperlichen Blick (Dantes „faccia" in seiner *Divina Comedia* 33,136: 117–119), erzeuge in der Kunst de Zurbaráns ein virtuelles Bild im Bild (120–125). Nach dem *Sacco di Roma* werde der *Santo volto* selbst verborgen und existiere nur noch im Kontaktmedium der Reliquie, die erst durch das Kunstwerk (die Veronikastatue am Kuppelpfeiler von S. Pietro) visualisiert oder bezeichnet werde (126–132 [lässt sich dies ausreichend dokumentieren?]).

Teil III behandelt die „Zeichen als Waffen im Bilderstreit" (133–172); hier macht B. bildanthropologisch den Bedeutungsüberschuss bzw. die Repräsentation des Bildes gegenüber den semiotischen Entwürfen von Peirce und Eco stark; nicht Subsumption des Bildes unter einen Zeichenbegriff, sondern „der Konflikt zwischen Bild und Zeichen" (136) ist sein Thema, soweit hier „die Zeichen privilegiert waren, um mit ihnen die Bilder loszuwerden" (161) – am Beispiel des Ikonoklasmus (139–146), der im Islam eman-

zipierten Schrift (146–150), der Bildtheorie in den *Libri Carolini* (150–167), dem vervielfältigten Wortfetisch der Gutenberg-Ära (der sich die Reformation einfügt: 162–167), am Abendmahlsstreit zwischen Präsenz und bloßem Zeichen (168–172).

Dabei zeige die Reformation unter den Vorzeichen der Gutenberg-Ära selbst einen ambivalenten Bildgebrauch, wie Teil IV „Kontroversen der Reformation. Porträt und Karikatur" (173–216) darlegt. Sie vervielfältige das Humanistenbildnis (173–174 bzw. 190–197), dessen Betrachter vor allem Leser ist (196); sie versuche die öffentlich wirksame „Sichtbarkeit der Bilder" (180) ikonoklastisch zu zerstören, ohne auf die alte oder neue katholische Bildtheologie einzugehen (175–182), und Bilder als bloße Merkzeichen einzusetzen (182–189); sie verwende bildpolitisch Karikaturen als Waffe (198–209). Die katholische Bildpraxis reaktiviere hingegen die Lukas-Legende und kehre zur Idee des Acheiropoieton zurück (209–216).

B. wirft bildwissenschaftliche Fragen zu Bild und Kult auf, „die sich nicht mehr in einer linearen ‚Geschichte des Bildes' abhandeln lassen" (so im Nachwort: 217) und daher im Ansatz die christlich-theologische Frage nach dem echten Bild Christi mitformulieren. Dessen Rezeption und Interpretation transportiere auch die Probleme, vor die sich eine heutige Bildwissenschaft gestellt sieht. Damit arbeitet B. an der interdisziplinären Schnittstelle vieler methodischer Zugänge zum Thema Bild bzw. Zeichen, vor allem aber an einem Themenbereich, der insbesondere Bildtheorie und Theologie verbindet. Dies bringt den theologischen Rez. in eine gewisse Verlegenheit: *sua res agitur*, ohne dass er jedoch an dieser Verhandlung direkt teilnähme. Denn eine wirklich theologische Bildtheorie über dogmengeschichtlich-patristische Studien hinaus, wie sie vor allem Christoph Schönborn 1998 in seiner Studie über „Die Christus-Ikone" vorgelegt hat, gibt es nicht, auch nicht in den neueren Ansätzen von Alex Stock und Reinhard Hoeps (hier wäre das vollständige Erscheinen des „Handbuchs zur Bildtheologie" abzuwarten). Auch historisch ist die Tradition überfordert: Die *Libri Carolini* repräsentieren weder die gesamte Theorie noch Praxis der lateinischen Kirche; der knappe Bildtraktat in der Summe des hl. Thomas (III, q. 25) ist mehr um Abgrenzung als um theologische Grundlegung bemüht (und verweist zuletzt in einer noch zu klärenden Weise auf die Acheiropoieton-Figur des Lukasbildes: q 25 a. 3, art. 4). Zu sehr hängen auf Grund der Parameter von Bild Körper und Medium, die Fragen nach dem Status von Sakrament, liturgischem Kultbild und Reliquie in ihrer Christozentrik zusammen, um separat in einer Bildtheologie behandelt werden zu können. Zu differenzieren wären etwa der Topos des „jüdischen Bilderverbots", der auf das authentische Kultbild zielt (vgl. die Studien von Christoph Dohmen), der christologische Personbegriff, der weniger mit der Bedeutung von „Maske" konnotiert ist, als B. nahelegt, die Frage nach körperlicher Präsenz im Blick auf Inkarnation, Auferstehungsleib und Sakrament, die Frage nach der Sichtbarkeit von Bild- und Kontaktmedium in ihrem Verhältnis zur authentifizierenden Bezeugung, die eine verhüllte Präsenz ermöglicht – um nur Wichtigstes zu nennen. Hier enden die Möglichkeiten einer Rez., die B.s Thesen nicht nur kommentieren, sondern nicht selten im Detail auch bestreiten müsste. Damit zeigt sich ein Problem an, das auf die Qualität von B.s Beitrag zurückschließen lässt: Es gibt, erneut gesagt, keine theologische Theorie medialer Präsenz, die nicht alle Grundfragen christlicher Theologie nochmals zu entwickeln hätte, um hier mitzureden, und diese Theorie ist ein Desiderat, das nach der Lektüre von B.s Buch geradezu schmerzlich bewusst wird. P. Hofmann

Lengerke, Georg von, *Die Begegnung mit Christus im Armen* (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie; 43). Würzburg: Echter 2007. X/357 S., ISBN 978-3-429-02852-7.

Dass im Armen Jesus Christus begegnet (Mt 25,31–46), gehört von Anfang an zur kirchlichen Verkündigung. Davon zu sprechen ist jedoch nicht unproblematisch. Im Blick auf unangebrachte Spiritualisierung, lieblose Erklärungs- und Tröstungsversuche, beginnt darum v. Lengerke (= L.) mit einer Selbstbesinnung zu verantworteter Rede und stellt vor allem gleich eingangs klar, dass er die Theodizee-Thematik ausspart. Er will nach den „drei konkreten Beteiligten" fragen: nach Jesus Christus, in dem Gott unser Leben und Leiden teilt, nach dem leidenden, „in jeder Hinsicht verkommen(d)en Men-

schen und nicht zuletzt nach dem und aus der Perspektive dessen, der an Christus glaubt und diesem Menschen begegnet" (2). Zur Einleitung noch gehören sodann ein knapper historischer Überblick zur Glaubenslehre von Christi Gegenwart im Armen, gestützt auf Mt 25 (exegetisch z.T. kontrovers gelesen), bis zu Johannes Paul II., und methodologische Vorbemerkungen. Die Untersuchung selbst vollzieht sich in zwei Gängen, einem längeren phänomenologischen, in drei Schritten, und einem zweiteiligen systematischen.

I. Die drei Kap. behandeln heutige Weisen, Jesus im Armen zu begegnen. Das erste gilt dem Phänomen der Basisgemeinden Lateinamerikas und drei Entwürfen einer entsprechenden Theologie der Befreiung: Die einlässlich wohlwollende Darstellung aus den Quellen (die hier im Referat zu kurz kommt) mündet jeweils in ein Resümee, das eine Zusammenfassung und Anfragen enthält. – 1. G. Gutiérrez sieht den Erlöser in den (zu) Befreienden gegenwärtig; nicht zuerst „in den Armen *an sich*, sondern in deren befreiendem Engagement" (52). Aber ist Gott nicht überall, auch wenn nicht überall zu spüren (wie er andernorts selbst sagt), und soll er nicht auch in sich selbst geliebt werden? – 2. Von I. Ellacuría stammt der durch J. Sobrino aufgenommene Begriff der „gekreuzigten Völker". Sie tragen (nach der Dependenztheorie) als geschichtlicher Leib des Gekreuzigten die Sünde der Welt. Können aber sie erlösen? Macht erst ihr Kampf Christus zum Herrn der Geschichte (86)? Und lebt Christus nicht auch in einer sündigen Kirche? – 3. C. Boff und J. Pixley entwerfen die „Option für die Armen" als Option für Christus. Das bittere Sakrament der Armen ist „das einzige zur Erlösung unbedingt notwendige" (97). Doch hat sich Jesus nicht auch Pharisäern und Zöllnern zugewandt? Was ist anderseits (111) ein Sakrament ohne Gnade? – In summa: Wie von der Gegenwart des Auferstandenen in den Elenden sprechen, ohne zynisch zu werden, weil man entweder die Not der Menschen oder Christi Gegenwart nicht ernstnimmt? Das trägt zur Konzentration auf das Befreiungshandeln bei, in einer Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die sowohl zu stark unterscheidet (zwischen Armen und Nichtarmen) wie zu wenig (zwischen Christus und den Armen sowie bei den drei Beziehungen unter den Beteiligten (der Menschen zu Christus wie zueinander).

Das zweite Kap. befasst sich mit der in München entstandenen Integrierten Gemeinde: Christus in der Gemeinde der „geringsten Brüder". L. unterrichtet zunächst über Entstehung (aus dem Versagen der Kirche vor den Verbrechen des 20. Jhdts.) und Selbstverständnis. Gegen eine allgemein humanistische Nächstenliebe geht es um den Wiedergewinn jener seit Konstantin verlorenen „biblischen Sozialordnung", in der alle „ein Herz und eine Seele" waren (122, Apg 4,32) und alles gemeinsam hatten. Die Gemeinde kritisiert das humanistische Engagement der Befreiungstheologie und versteht aus Krisen und Anfeindungen heraus sich selbst als die der Geringsten. Zugleich erfährt sie sich als heilend für die Menschen, die sie aufnimmt. Sie macht darauf aufmerksam, dass die Rede von der Gegenwart Christi im Armen nicht zu einer Ethisierung des Glaubens führen, die Kirche sich nicht in die Rolle des sozialen Dienstleisters drängen lassen darf und es ebenso falsch wäre, Armut und Krankheit zu idealisieren. Anderseits drohen hier Gott, der Nächste und das eigene Selbst hinter der Gemeinde zurückzutreten. Bedenkenswert und bedenklich die Umformulierung im Ehe-Rituale (157): „Nimm diesen Ring und trage ihn ab heute als Zeichen [statt „meiner Liebe und Treue"] meiner Bindung an dich und die Kirche."

Als dritte Gemeinschaft wird die der Arche vorgestellt, hauptsächlich aufgrund der Schriften des Gründers J. Vanier und H. Nouwens. Spürbar beteiligt, will L. „nachvollziehen, was Jean Vanier als den ‚ziemlich absurden' Versuch bezeichnet, Intellektuellen zu bezeugen, dass geistig behinderte Menschen ein Geschenk und Quelle der Hoffnung für die Welt sind" (166). 1964 hat dieser, Philosophiedozent in Toronto, in Frankreich mit zwei behinderten Männern eine Wohngemeinschaft gegründet. Heute gibt es 120 Archegemeinschaften in ca. 30 Ländern auf sechs Kontinenten, in denen geistig behinderte Mitglieder („zu den unterdrücktesten und am stärksten ausgegrenzten Menschen auf der Welt" gehörend – 170f.) mit „Assistenten" zusammenleben, die z.T. eine Arbeit außer Haus haben, z.T. sich ganz der Pflege Schwerstbehinderter widmen. Von diesem einzelnen Gegenüber, seiner Arglosigkeit und schutzlosen Offenherzigkeit, findet der Assistent sich unausweichlich selbst in Frage gestellt. Hält er dem

stand, im Erkennen seiner eigenen Gebrochenheit und Armut, und lernt er, den Anderen um seiner selbst willen zu lieben, dann erkennt er in ihm die Gegenwart Christi in seiner Kenose, und aus Betreuung wird – nicht abstrakt, sondern, ekstatisch wie in Qual (179), konkret leibhaftig – Mit-sein, das beide heilt. Anfragen gibt es natürlich auch hier, so zum Eindruck, das (nicht sein sollende) Leid erscheine selbst als Sakrament des Heils (214f.) – und verschwimmt nicht mitunter der Unterschied zwischen dem Armen und Christus?

II. Vor dem systematischen Teil haben sich so vier Fragen gestellt: nach dem Identitäts-Differenz-Verhältnis von Christus und Armem, nach dem Unterscheidenden der christlichen Liebe, nach den verschiedenen Weisen der Gegenwart Christi (in jedem, in Jüngern und Kirche, im Armen wie im Unterdrücker), nach dem Spezifikum seiner Gegenwart im Armen. L. sucht Antworten darauf bei zwei Theologen des vorigen Jahrhunderts, bei H. U. v. Balthasar und D. Bonhoeffer.

1. Jesus Christus „an der Stelle" des armen und leidenden Menschen. Balthasar geht von Christi „Herrlichkeitsgestalt" im Nächsten aus. In Jesus ist das Endliche zur Stelle geworden, „an der das Sein ins Seiende, der Schöpfer in die Schöpfung eintritt" (226 – K.-H. Menke, Stellvertretung). Durch Tod und Auferstehung seiner wird nun jeder Mensch zur Stelle Gottes in Christus (231). In der Gegenrichtung muss der Mensch sich als diese Gegenwart des Seins erkennen, soll er nicht an sich und seinesgleichen ersticken (der Verlust der Analogie ist mitnichten bloß ein theoretisch-akademisches Problem). Gleichwohl steht diese Gegenwart in einem „bleibend klaffenden Hiatus" (245). So hat der Jünger teil am Schicksal seines Herrn (exemplarisch: die kleine Therese). Die Gegenwart Christi im Armen erfüllt sich in (mit-)leidender Liebe.

2. Jesus Christus in und als Beziehung zum Armen. Bonhoeffers Denkvoraussetzung bildet statt der Analogia-entis-Ontologie die personalistische Identifikation von Akt und Sein. Christus ist „Grenze" (gegenüber einer idealistischen Aufhebung von Ich wie Du ins Allgemeine), doch nicht im Sinn von Randexistenz oder Grenzsituation, sondern (wie der Baum im Paradies) als Lebens-„Mitte", und darin als „Mittler" – zu allem und jedem, gegen naive Unmittelbarkeit (die gibt es nur zu ihm und seinem Ruf). Das führt zum Thema Gemeinde. Seinsanalogie (wie er sie auffasst) weist Bonhoeffer mit K. Barth ab und ersetzt sie durch eine christologische Analogia relationis. Gegenwart meint Für-Sein, *pro me* und *pro aliis*, wie besonders vor dem Kreuz zu erfahren. Im Akt gelebten Christus-Bezugs gegenüber dem angewiesenen Nächsten erscheint in ihm das Sein von Christi Gegenwart.

Den Ertrag der Studie fasst die abschließende Zusammenschau in vier Punkte. 1. Christus, der Arme und der begegnende Dritte. Wird die exklusive Offenbarung Gottes in Christus ebenso festgehalten wie die Einzigkeitswürde des Armen, dann ist keiner Mittel, jeder Mittler und Ziel. 2. Die unterscheidend christliche Liebe zum Armen. Sie besteht im Mitvollzug von Jesu Christi Stellvertretung – der an beider Stelle begegnet (der Rez. spräche vom doppelten, ja dreifachen Mit). 3. Christus im Armen … und ‚in der Brust der Mörder'? Seine Gegenwart ist stets eine im Sünder. Das „durchkreuzt" „jedes aus menschlicher Gerechtigkeit oder Sympathie kommende Kriterium" (331) für seine Gegenwart. 4. „… vor allem im Ärmsten". Jeder Mensch ist Stelle Christi – aufgrund seines Gangs ins Äußerste –, das sich im Ärmsten zeigt. Und vom Ärmsten her ergeht an uns der klarste Ruf, ihm darin nachzufolgen. Der Gang zum Rand und über ihn hinaus (v. Balthasar) trifft bei der Begegnung mit dem Ärmsten in die Lebensmitte (Bonhoeffer): Christus „bei denen, die verloren wären, wenn es stimmte, dass alles Leiden gottlos ist" (336).

Was für ein schönes Buch! Methodisch sauber und reflektiert, behutsam und entschieden (auch in Sprache und Form; schön etwa, wie alle Kap. mit einem Motto beginnen, auf das L. jeweils am Schluss zurückkommt). Schön vor allem aber, weil es den Leser mit der Ahnung seiner eigenen Armut beschenkt. J. Splett

4. Praktische Theologie

Klessmann, Michael, *Pastoralpsychologie*. Ein Lehrbuch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004. 702 S., ISBN 3-7887-2050-6.

„Pastoralpsychologie als Grunddimension der Praktischen Theologie untersucht Kommunikationsprozesse im Bereich von Religion und Kirche" (17). Mit diesen Worten beginnt Michael Klessmann, Professor an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, sein in Umfang wie Inhalt gewichtiges Werk. Dieser programmatische Einleitungssatz kündigt an, dass der Autor sein Fach nicht allein in Feldern der Seelsorge zur Geltung bringt, sondern mindestens in der ganzen Breite kirchlicher Praxis, wenn nicht gar darüber hinaus, da religiöse Kommunikation sich in wachsendem Maße auch außerhalb der institutionellen Gestalt von Kirche ereignet. 16 Kap. dokumentieren auf ebenso umfassende wie detailgenaue Weise den Stand der gegenwärtigen pastoralpsychologischen Diskussion. Darum verstehen sich meine Ausführungen auch da, wo sie anderes ins Zentrum rücken als Klessmann (= K.), als Kommentar, der manchmal konfessionsspezifisch zu ergänzen sucht, was der evangelische Autor aus seiner Perspektive vorlegt.

Pastoral*psychologie* umreißt K. in Kap. 1 wie sein katholischer Kollege Heribert Wahl nicht nur als Teildisziplin, sondern als Grunddimension aller praktisch-theologischen Teildisziplinen. Daran liegt auch mir sehr, und die sowohl psychologisch als auch in den Handlungsfeldern breit angelegte Konzeption des vorliegenden Lehrbuchs ergibt sich konsequent aus diesem Selbstverständnis. Ein konfessionelles Spezifikum vermute ich allerdings in der Umschreibung von Pastoral*theologie* als „Berufstheorie des Pfarramtes" (19); diese erscheint mir zu eng und zumindest in katholischer Tradition als anachronistisch: Pastoral beschränkt sich nicht (mehr) auf das Handeln der Pastoren, sie umfasst vielmehr ganz vielfältige Konfrontationen von Evangelium und „Heute". Weitere Begriffsbestimmungen bietet das bei K. ebenfalls lesenswerte Kleingedruckte: „Religionspsychologie untersucht die ganze Breite religiöser Ausdrucksformen, Pastoralpsychologie konzentriert sich auf kirchliche Kommunikationsprozesse, die an ihren Rändern natürlich offen sind zu allgemein religiösen Phänomenen" (20). Hier schlage ich eine andere Unterscheidung vor, die die Bezeichnung als Pastoral- oder Religionspsychologie nicht vom institutionellen Bezug und damit vom Forschungsgegenstand allein abhängig macht, sondern vorrangig von der wissenschaftlichen Perspektive: Religionspsychologie zähle ich zu den psychologischen Disziplinen, ihr geht es um psychologische Zugänge zu religiösen Phänomenen. Für Pastoralpsychologie dagegen halte ich eine Interdisziplinarität für konstitutiv, die sowohl für psychologische als auch für theologische Zugänge zu ihren Forschungsgegenständen sorgt – und zudem Kriterien eines interdisziplinären Dialogs entwickelt. Hierher gehören auch die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und empirischen Wissenschaften sowie die Frage, inwiefern (Praktische) Theologie ihrerseits als empirische Wissenschaft gelten kann. Vor diesem Hintergrund sehe ich mit K. „Pastoralpsychologie als Psychologie, als Theologie und als Praxis" (41) im Umgang mit „living human documents" (46), wie schon Anton Boisen formulierte – und in der Interdisziplinarität dieses Faches „ein Konfliktpotenzial, das es auszuschöpfen gilt" (54).

Kap. 2 bietet eine gesellschaftliche Kontextualisierung mehr oder minder, so oder anders gearteter religiöser Kommunikation – und eine Zeitdiagnose, die insbesondere Prozesse von Individualisierung und kultureller Pluralisierung thematisiert und nach einem Umgang mit Fremden und Fremdem verlangt, der pastoralpsychologischer Fähigkeiten zu produktiven Differenzerfahrungen bedarf. Menschliches Scheitern erscheint als „das große moderne Tabu" (76), das fragmentierte Ich sucht verstärkt nach Unterstützung: „Allerdings geht der Beratungsbedarf an den Kirchen als Institutionen weitgehend vorbei" (82), schreibt K. zu meinem Erstaunen, denn diesen Eindruck vermitteln mir weder die dort Tätigen noch die mir dazu vorliegenden Statistiken. Fraglos dagegen trägt die von ihm geführte Auseinandersetzung mit Vertreterinnen und Vertretern von Philosophie und Soziologie dazu bei, die Pastoralpsychologie aus phasenweise überstarker Individuumszentrierung zu befreien. Als möglichen Gesprächspartner, der hier noch nicht zu Wort kommt, nehme ich Georges Bataille wahr, der seinerseits den bei K. genannten

Jacques Derrida inspirierte, sich zwischen Moderne und Postmoderne bewegt, auf eigene Weise an Sigmund Freud anknüpft und eine „Ökonomie" konzipiert, die sich individuell und kollektiv als Grenzerfahrung manifestiert: Bataille markiert eine Ambivalenz gegenüber Verboten; einerseits braucht es sie, um Gewalt gesellschaftlich einzudämmen und um ein friedliches Miteinander zu ermöglichen, andererseits rufen Verbote ein menschliches Interesse daran wach, die dadurch gesetzten Grenzen zu überschreiten, den Prozess einer in sich abgeschlossenen Welt der Arbeit und der Vernunft zu unterbrechen und zu öffnen zugunsten einer „Souveränität", die Bataille als höchste Steigerung (und Entmachtung) eines sich aufs Spiel setzenden und sich verausgabenden Subjekts versteht. Diese gewährt einem an Entfremdung und Fragmentierung leidenden Menschen – wenn auch nur für einige ekstatische Augenblicke – Momente entgrenzender Freiheit (und gelungener religiöser Kommunikation über unsere diskursive Sprache hinaus).

Auch in Kap. 3 spielt Freud eine wichtige Rolle, wenn K. eine etwa 100 Jahre umfassende Entwicklungsgeschichte der Pastoralpsychologie nachzeichnet, insbesondere in ihren europäischen und nordamerikanischen Schwerpunkten sowie in ihrer protestantischen Tradition: Freud zeigt sich im Briefwechsel mit dem Schweizer Pfarrer Oskar Pfister beeindruckt davon, wie letzterer die Psychoanalyse in die Seelsorge einbringt (96).

Ebenfalls grundlegend ist Kap. 4 zu den Menschenbildern, die im vorliegenden Buch breiten Raum einnehmen – mit Recht, da implizit oder explizit gegebene anthropologische Konzepte (pastoral-)psychologische Praxis und Theoriebildung maßgeblich prägen. Zunächst präsentiert K. ausführlich psychoanalytische Konzepte – mit Trieb- und Konfliktpsychologie, Ich-Psychologie, Selbst-Psychologie und Objektbeziehungstheorie. Es folgen ein an Carl Gustav Jung orientierter tiefenpsychologischer Zugang, die Humanistische Psychologie im Gefolge von Fritz Perls und Carl Rogers, Verhaltenstherapie, Systemische Familientherapie und Körpertherapie mit ihren divergierenden Antworten auf die Frage: Was ist der Mensch? Deutlich wird etwa, wie sich Freud und Jung in ihren Vorstellungen vom menschlichen Unbewussten unterscheiden und die Sexualität bei Jung fast eine Retabuisierung erfährt (168f.). Deutlich werden aber auch wichtige Gemeinsamkeiten, wenn die bei Rogers' gegebene „Aktualisierungstendenz" durch systemische Phänomene der „Selbstorganisation" Bestätigung findet (179). Wertvoll erscheinen mir darüber hinaus die Konfrontationen psychologischer Modelle des Menschseins mit theologischer Anthropologie, beispielsweise im Kontext narzisstischer Störungen: Sie lassen K. vorsichtig fragen, ob erlittene Defizite von der Idee der Ebenbildlichkeit Gottes her kompensiert werden können – in dem Sinne, „dass sich hier göttliche und menschliche Zuwendung gegenseitig durchdringen müssen" (153). Diese Überzeugung teile ich uneingeschränkt: Denn was nützt einerseits die Realpräsenz Gottes, wenn kein Mensch real präsent ist, und andererseits menschliche Zuwendung, wenn sie nicht aus Gottes zuvorkommender Gnade lebt? Widerspruch regt sich bei mir aber, wenn K. das psychoanalytische Spiegeln, das nachzuholen versucht, was der narzisstisch gestörte Mensch als Kind entbehren musste, von einem „technisierenden Antwortverhalten in der Personzentrierten Psychotherapie" (150) abhebt: Empathisches Spiegeln bewegt sich an den mutmaßlichen Grenzen der Welt der bewussten Wahrnehmung meines Gegenübers, so dass er oder sie mit der je eigenen Angst oder dem je eigenen Schmerz in Berührung kommen kann, und dies gelingt allenfalls in zugewandter, sachter und beharrlicher Haltung, gewiss aber nicht mittels Technik. Auch die Kontrastierung eines Menschenbilds der Humanistischen Psychologie mit „christlichen Vorstellungen vom Menschen, die meistens dessen Zerrissenheit, Entfremdung und Sündhaftigkeit betonen" (182), greift in meinen Augen zu kurz: Zum einen bringe ich hier nochmals die Gottebenbildlichkeit ins Spiel, und zum anderen lassen sich personzentrierte Störungskonzepte wohl am treffendsten mit „Inkongruenzen" kennzeichnen, die Betroffene gerade als Zerrissenheit erleben. – Die in der Pastoralpsychologie kaum präsente Verhaltenstherapie spielt im psychologischen Diskurs eine zentrale Rolle und macht viele religiöse Phänomene nachvollziehbar („Lohn im Himmel" und „Lernen am Modell" von Heiligen); darum gebührt ihr der Platz, den K. ihr einräumt (in der Chronologie der Psychologiegeschichte allerdings *vor* der Humanistischen Psychologie).

Den Menschenbildern folgen mit Kap. 5 die Gottesbilder. So vermag K. menschliche Selbst- und Gottesbilder in einen Austausch zu bringen, ohne „darüber die Fremdheit

Gottes, sein Anderssein und sein Geheimnis aus dem Blick zu verlieren" (240). Allerdings vermisse ich eine Auseinandersetzung mit den einschlägigen Untersuchungen von Karl Frielingsdorf SJ.

Diesen grundlegenden Darlegungen folgen institutions- und handlungsfeldbezogene Texte, zunächst in Kap. 6 zur Kirche, insbesondere zu so wichtigen Themen wie Leitung, Macht und Konfliktfähigkeit. Kap. 7 ist dem Gottesdienst gewidmet, legitimerweise vorrangig in der protestantischen Tradition des Autors, allerdings mit der Charakterisierung der katholischen Messe als „unblutige Wiederholung des Opfers Christi" (316): Kommen (katholische) Gemeinden zusammen, um opfernd ihren zürnenden Gott zu beschwichtigen? Gerade in pastoralpsychologischer Perspektive bringe ich die Feier der Beziehung zu Gott in der Gemeinschaft derer, die auf diese Beziehung setzen, mit einer Solidarität in Verbindung, die sich als soteriologische Kategorie versteht. Denn mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil tritt der Gedanke der Genugtuung Gottes durch Jesu Tod hinter eine Neubegründung von Solidarität zurück: Der Menschgewordene tritt in seinem Tod am Kreuz und durch seine Auferstehung in die Solidarität mit den Toten und ihrem Leid ein und begründet so Solidarität unter den Menschen über den Tod hinaus.

In gottesdienstlichem Zusammenhang schließen sich mit Kap. 8 Kasualien an – als „rituell-symbolische Kommunikation des Evangeliums im Kontext bestimmter biographischer Übergänge" (327). Dazu zählt in erster Linie die ökumenisch verbindende Taufe. Dabei gewinne ich dem Gedanken der Reinigung mehr ab als K. (352), indem ich bei der Säuglingstaufe auf die Eltern setze: Wenn sie ihr Kind waschen, geschieht Reinigung von allen Makeln, mit denen sie selbst es insgeheim versehen haben, indem sie es als Eindringling in ihre vielleicht mühsam strukturierte Zweisamkeit etikettiert haben. Zugleich sind pastoralpsychologische Kompetenzen gerade dann gefragt, wenn Eltern sich in Gruppen auf die Taufe ihrer Kinder vorbereiten, dem Sinn dieses Sakraments auf die Spur kommen und lernen, die Gotteskindschaft zu verlautbaren und für ihr Kind zu übernehmen. Eltern gestalten die Taufe mit, ihre Erfahrungen um die Lebenswende Geburt können in die Predigt eingehen, die in Kap. 9 als „öffentliche Kommunikation des Evangeliums" (369) umrissen wird.

Seelsorge als klassisches Feld der Pastoralpsychologie präsentiert Kap. 10 als „Form der Lebensbegleitung und Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens" (407). Auf diesen kommt es bei der Bestimmung des Spezifikums von Seelsorge vorrangig an, weniger zwingend auf „das Einbeziehen religiöser Thematik, das die Seelsorge von der Psychotherapie unterscheidet" (428): Ich habe sowohl psychotherapeutische Prozesse vor Augen, die vor religiösen Themen nicht Halt machen, als auch Seelsorgegespräche, deren Inhalt ganz „profan" daherkommt. Zugleich lassen sich konkrete Gestalten von Seelsorge danach unterscheiden, ob sie sich an einem der genannten psychotherapeutischen Konzepte orientieren. K. bietet einen klaren Überblick über das ganze Spektrum, geht der Frage nach empirisch belegten Wirkfaktoren therapeutischer Prozesse nach und entwickelt daraus Qualitätskriterien für Seelsorgebeziehungen, insbesondere unter Bezugnahme auf den im deutschsprachigen Raum bis zu seinem Tod führenden Berner Forscher Klaus Grawe. Hier füge ich gern die Untersuchungen von Dieter Tscheulin zu schulenübergreifenden „Wirkfaktoren psychotherapeutischer Intervention" (Göttingen 1992) hinzu.

Kap. 11 gilt religiösem Lernen – in zwei Hauptsträngen: zuerst im Gefolge psychoanalytischer Entwicklungspsychologie, dann im Sinne Jean Piagets mit Lawrence Kohlberg, Carol Gilligan und James Fowler. K. lässt die Konzeption von Fritz Oser und Paul Gmünder außer Acht, weil diese noch mehr als Fowler „eine Integration der kognitiven Dimension mit der emotionalen vermissen lässt" (508, Fußnote 48). Allerdings ist diese Konzeption bei aller Kritikwürdigkeit aus der religionspädagogischen Diskussion nicht wegzudenken, und zudem hat sie mit Hartmut Beiles empirischer Studie „Religiöse Emotionen und religiöses Urteil" (Ostfildern 1998) gerade in der fraglichen Hinsicht und mit Hermann-Josef Wageners „Entwicklung lebendiger Religiosität" (Ostfildern 2002) in psychodynamischer Hinsicht eindrucksvolle Weiterführungen erfahren.

Dass in Kap. 12 diakonische Herausforderungen vorkommen, halte ich für besonders wertvoll, weil sie deutlich markieren, dass Pastoralpsychologie sich nicht auf ein thera-

peutisches Paradigma beschränkt und sich politisch-prophetischen Aufgaben stellt. Allerdings gebe ich zu, dass mir alle anderen Kap. dieses Werks mehr imponieren als dieses, und dies liegt daran, dass Diakonie hier vorrangig in ihren schwierigen Dimensionen erscheint: Die Gefahr eines altruistischen Empathiezwangs, Helfersyndrom und Burnout haben in K.s Auseinandersetzung mit spontaner wie institutionalisierter Diakonie aus guten Gründen ihren Platz, aber was ist Diakonie in positiver Wendung? Wie steht es um Diakonie als Kunst, Leben und Hoffnung miteinander zu teilen? Droht das Lernziel Solidarität nicht unter oder hinter dem in der Überschrift vorherrschenden „Helfen" (517) zu verblassen, auch wenn dies ganz gewiss nicht in K.s Absicht liegt? Und wäre es nicht theologisch reiz- und praktisch sinnvoll, diakonische mit mystagogischen Kompetenzen so zu verschränken, dass Solidarität als diakonische Spiritualität aufscheinen kann?

Personale Kompetenzen macht Kap. 13 stark – unter der in katholischen Ohren „unerhörten" Überschrift „Pfarrer/Pfarrerin". K. greift die in der Psychotherapieforschung zentrale „Beziehungsperspektive" (543) auf, und diese verdient theologisch – Gott selbst ist Beziehung! – unterstrichen zu werden dadurch, dass Beziehung nicht nur als Voraussetzung eines inhaltlichen Austauschs fungiert, sondern ihrerseits der erste Inhalt ist. Die im Kontext der Themenzentrierten Interaktion genannte „kommunikative Theologie" (555) etabliert sich auch in der katholischen Diskussion, insbesondere dank Matthias Scharer und Bernd Jochen Hilberath. Daran schließt sich – wiederum inhaltlich plausibel – Kap. 14 zur Gruppendynamik an, bevor aus pastoralpsychologischer Sicht Existentialien wie Schuld und Angst folgen (Kap. 15), die K. auf nun schon gewohnt solide und zugleich einfühlsame Weise vorbringt, multidisziplinär angeht, mit praktischen Beispielen, auch aus eigener Erfahrung (617f.), plastisch werden lässt und mit Ressourcen des Glaubens überzeugend in Verbindung bringt.

Mit zentralen Dimensionen einer gegenwärtigen und zukünftigen Fort- und Weiterbildung in Pastoralpsychologie (Kap. 16) sowie wichtigen Hinweisen zur Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie (DGfP) setzt K. einen bündelnden Schlusspunkt – ans Ende eines Buches, das als Standardwerk mit einem im Doppelsinn des Wortes „gewachsenen" pastoralpsychologischen Selbstverständnis gelten darf. Mit Recht trägt es den Titel „Lehrbuch", das weniger auf zukünftige pastoralpsychologische Forschung setzt, sondern vorrangig auf eine Zusammenschau zentraler Inhalte der aktuellen Diskussion. Die Kap. lassen sich problemlos je einzeln lesen; zugleich bieten sie zahlreiche Verweise: zum einen wertvolle Binnenbezüge zu anderen Kap.n im Buch, zum anderen jeweils abschließend weiterführende Literaturtipps. Ebenfalls einem Lehrbuch sehr angemessen ist K.s durchgängig sehr ausgewogenes Urteil, das er in der Einschätzung der von ihm konsultierten Veröffentlichungen vorbringt. Klar sind nicht nur die zahlreichen Überblicksdarstellungen, die das Buch bietet, sondern auch K.s immer präzise leserinnen- und leserfreundliche Sprache. Empfehlenswert ist das Werk darum nicht nur für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie andere pastoralpsychologisch interessierte und tätige Frauen und Männer, sondern insbesondere für Theologiestudierende, ausdrücklich auch für die katholischen, die bei der Lektüre zugleich Gemeinsamkeiten mit und Unterschiede zu ihrer protestantischen Schwesterkirche entdecken werden.

K. Kiessling

Górski, Krzysztof, *Das personenbezogene Eheverständnis und relatives Erfüllungsunvermögen* (Adnotationes in ius canonicum, Band 37). Frankfurt am Main: Peter Lang 2006. 300 S., ISBN 3-631-54178-3.

Kaum eine Bestimmung des CIC/1983 wurde seit dem Erscheinen des kirchlichen Gesetzbuches so diskutiert wie can. 1095 n. 3, der folgendermaßen lautet: „Sunt incapaces matrimonii contrahendi: qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentiales assumere non valent." Auch das vorliegende (sehr wertvolle Buch) widmet sich diesem Canon. Die Arbeit hat eine Einführung und fünf Teile; der Autor nennt diese meist Kapitel bzw. Abschnitte. In der Einführung (19–34) wird zunächst bestimmt, was unter „relativem Erfüllungsunvermögen" verstanden werden soll. Das relative Erfüllungsunvermögen bezeichnet eine Unfähigkeit, die in Bezug auf das Verhältnis

eines ganz konkreten Ehepaares zutage tritt, in der Art, dass die einzelnen Partner an sich die wesentlichen Verpflichtungselemente der Ehe in einer anderen Beziehung erfüllen könnten, nicht aber in der konkreten Verbindung der von ihnen geschlossenen Ehe (vgl. 23). Im ersten Teil des vorliegenden Buches (Das personenbezogene Eheverständnis, 35–98) geht der Autor auf den Wandel der kirchlichen Ehelehre ein. Die vertragsrechtliche Konzeption der Ehe im CIC/1917 wurde allmählich durch die Einbeziehung personaler Elemente verändert. Dies geschah nicht ohne Schwierigkeiten und Schmerzen. So wurde ein entsprechender Versuch des Breslauer Moraltheologen Herbert Doms (Vom Sinn und Zweck der Ehe, 1935) von der kirchlichen Autorität beanstandet. Ein Durchbruch gelang beim Zweiten Vatikanischen Konzil mit der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" (Art. 47–52).

Im Mittelpunkt des zweiten Teils (Eheführungsunfähigkeit gemäß can. 1095 n. 3 CIC/1983 und ihre Relativität, 99–136) der vorliegenden Studie steht eine Analyse von can. 1095 n. 3. Zudem wird der Begriff „relativ" in seiner Anwendung auf die Unfähigkeit zur Eheführung geklärt und präzisiert. Der dritte Teil (Das Konzept einer incapacitas relativa seu relationalis, 137–196) beschäftigt sich mit dem kanonischen Konzept einer „incapacitas relativa". Es wird untersucht, wie ein als relativ qualifiziertes Erfüllungsunvermögen innerhalb der kirchlichen Judikatur und Lehre verstanden und begründet wird. Behandelt werden einige deutschsprachige Autoren (Zapp, Pree, K. Lüdicke, Primetshofer). Zudem untersucht Górski die Rechtsprechung der Römischen Rota, der Rota von Madrid, die Urteile einiger Kirchengerichte in Italien und des Diözesangerichts von Linz (Österreich), an dem der Autor nun selbst Vizeoffizial ist. Im vierten Teil der Untersuchung (Die Theorie einer incapacitas relativa – systematisch dargestellt, 197–248) wird die Theorie einer „incapacitas relativa" zusammenfassend vorgelegt. Diese Theorie basiert auf zwei fundamentalen Säulen: zum einen auf dem Grundsatz „Ad impossibile nemo tenetur", zum andern auf dem Verständnis der Ehe als eines interpersonalen Bezugsverhältnisses zwischen zwei (verschiedengeschlechtlichen) Subjekten. „Gerade eine existentiale Betrachtungsweise der Ehe führt zur Erkenntnis, dass mitunter auch eine ‚nur' leichte Pathologie des einen oder der beiden Ehepartner, die sich aber im konkreten ehelichen Bezugsverhältnis auf Grund der Interaktion mit der Persönlichkeitsstruktur des anderen Teils und unter dem Einfluss bestimmter Begleitumstände verstärkt, tatsächlich eine echte Unfähigkeit zur Übernahme wesentlicher Eheverpflichtungen bewirken kann" (249). Im fünften Teil des Buches (Auseinandersetzung mit kritischen Anfragen, 249–267) gibt Górski Antworten auf Einwände gegen seine These. Hilfreich ist vor allem der folgende Hinweis: „Die Tatsache, dass diese ‚incapacitas' erst im Nachhinein, d. h. nach der Eheschließung im ehelichen Zusammenleben festgestellt werden kann, macht diese nicht unbedingt zu einer ‚incapacitas superveniens', sondern betrifft lediglich ihre Beweisbarkeit. Es bedeutet auch nicht, dass damit schon jede ‚incompatibilitas' zwischen den beiden Ehepartnern als Nichtigkeitsgrund anerkannt werden müsse und jede gescheiterte Ehe als kirchenrechtlich nichtig erklärt werden könne" (266). Es handelt sich bei der Theorie der „incapacitas relativa" also um eine Nichtigerklärung einer (von vornherein) ungültigen Ehe, nicht aber um eine Scheidung einer zunächst gültigen, dann aber gescheiterten Ehe.

Ein Quellen- und Literaturverzeichnis (281–300) schließt dieses schöne Buch ab. Ich habe es mit viel Gewinn gelesen. Die vorliegende Arbeit ist eine höchst kompetente, sorgfältig angefertigte und logisch stringente Leistung, die auch derjenige anerkennen muss, der letztlich die Theorie des „relativen Erfüllungsunvermögens" ablehnt. Dem Rez. stellte sich allerdings bis zuletzt die bange Frage, ob die von Górski vertretene Theorie nicht ein Dammbruchargument *(slippery slope argument)* ist, das letztlich (sicher gegen den Willen des Autors) die Unauflöslichkeit der Ehe untergräbt. – Zum Schluss noch eine Bemerkung in eigener Sache. Górski kritisiert (21, A. 8 und 111f., A. 57) die Übersetzung von can. 1095 n. 3, welche im Auftrag der DBK angefertigt wurde. Da ich (zusammen mit H. Flatten) die cc. 1055–1165 übersetzt habe, würde die Kritik auch mich treffen. Ich glaube aber, dass hier ein Missverständnis vorliegt. In dem Satzstück „aus Gründen der psychischen Beschaffenheit" ist der Ausdruck „der psychischen Beschaffenheit" natürlich ein (auf „Gründe" bezogener) Genitiv. Was denn sonst?

R. Sebott S. J.

Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche, Band 40: Die Trennung von Staat und Kirche – Modelle und Wirklichkeit in Europa. Herausgeber: *Burkhard Kämper* und *Hans-Werner Thönnes*. Münster: Aschendorff 2007. 258 S., ISBN-13: 978-3-402-04371-4.

Das 40. Essener Gespräch, das am 28. Februar und 1. März 2005 stattfand, befasste sich mit dem Thema: „Die Trennung von Staat und Kirche – Modelle und Wirklichkeit in Europa". Das Buch enthält sieben Beiträge. Im ersten (Das französische Trennungsgesetz von 1905 und seine Folgen, 5–11) gibt *Jean-Paul Durand* einen Überblick über die Bestimmungen von 1905, die von einer antikirchlichen Haltung des Staates geprägt waren. Damals gab es in Frankreich eine Mentalität, die dem Religiösen (besonders dem Katholischen) mit misstrauischen und feindlichen Vorurteilen gegenübertrat. Man meint diese feindliche Haltung auch heute noch zu spüren, wenn sich Frankreich bei der Erstellung der Charta der Grundrechte der Europäischen Union gegen eine Bezugnahme auf das religiöse Erbe Europas wehrt. Auf der anderen Seite stellt Durand fest: „Frankreich lässt nach und nach sein abwertendes Vorurteil gegenüber dem Religiösen hinter sich zurück. Das Religiöse wird in Frankreich positiver wahrgenommen ... So wird der Beitrag der Religionen zum gesellschaftlichen Leben, zur Kultur, zu den humanitären, existentiellen und spirituellen Erwartungen der Bevölkerung und der Institutionen des Staates und der zivilen Gesellschaft akzeptiert und begrüßt" (11). Im zweiten Referat (Kirche und Staat im Vereinigten Königreich, 13–26) gibt *David McClean* einen Überblick über die Verhältnisse in Großbritannien, also in England, Schottland, Wales und Nordirland. Hauptmerkmal der Kirche von England ist die besondere Stellung der Bischöfe im House of Lords wie auch umgekehrt die Rolle der Königin bzw. des Premierministers bei der Ernennung von Bischöfen. Dagegen wurde die Anglikanische Kirche in Wales und Nordirland entstaatlicht. Hier gibt es denselben Rechtsstatus für alle Religionsgemeinschaften. – Wie sieht das Staatskirchenrecht in Deutschland aus? Darauf gibt *Stefan Mückl* eine Antwort (Trennung und Kooperation – das gegenwärtige Staat-Kirche-Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland, 41–83). Hier das Fazit: „In zentralen Punkten – Säkularität und Neutralität des Staates, grundsätzliche Trennung von Staat und Kirche, Gewährleistung der Religionsfreiheit – gehen heute verfassungsrechtliche Strukturprinzipien und kirchliche Ordnungsvorstellungen konform" (81). Orientiert sich das deutsche Staatskirchenrecht an älteren Voraussetzungen (genauerhin an der WRV von 1919, die in das GG von 1949 [vgl. Art. 140] übernommen wurde), so wurden die Verhältnisse von Kirche und Staat in Polen, Spanien und Ungarn erst in jüngster Zeit neu geordnet. Die Bestimmungen in Polen beschreibt *Helmut Juros* (Derzeitige Beziehungen von Staat und Kirche in Polen, 109–125). Im Ergebnis darf man der Meinung sein, dass den derzeitigen Beziehungen von Staat und Kirche in Polen auch in Zukunft keine krisenhaften Entwicklungen bevorstehen. Ganz anders ist die Lage in Spanien (*María J. Roca*, Über die gegenwärtigen Beziehungen von Staat und Kirche in Spanien, 127–149). Spanien orientiert sich heute leider am (früheren) französischen Laizismus und Antiklerikalismus. „Wie das Neutralitätsprinzip von manchen verstanden wird, bedeutet es, dass die christlichen Wurzeln in der Gesetzgebung nicht mehr spürbar sein sollen. Ist diese neuerliche laizistische Tendenz des Rechts eine Schlussfolgerung aus der religiösen Neutralität des Staates oder Reaktion gegen die katholische Konfessionalität? Meiner Meinung nach weder noch. Es ist eher die Folge der Entchristianisierung der Mehrheit der Bevölkerung und der jetzigen parteipolitischen Umstände" (149).

Auch in Ungarn wurde das Staatskirchenrecht nach der Wende und dem Zusammenbruch des Kommunismus neu etabliert (*Balázs Schanda*, Staat und Kirche in Ungarn, 151–155). Man darf von einem kirchenfreundlichen Kooperationsland reden. Das gilt natürlich erst recht von Griechenland (*Theodora Antoniou*, Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Griechenland, 157–171). Über 95 % der Bevölkerung gehören der Orthodoxen Kirche an. Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche wird in Art. 3 der griechischen Verfassung bestimmt. Gemäß dieser Bestimmung ist die Orthodoxe Kirche „vorherrschende Religion". – Bei den Diskussionen in Essen tauchte immer wieder die Frage auf, wie in einem vereinten Europa das Staatskirchenrecht aussehen wird. Natürlich kann niemand in die Zukunft schauen. Es scheint sich aber doch unter den Staats-

kirchenrechtlern die folgende sogenannte *Konvergenzthese* herauszubilden: Trotz aller Unterschiedlichkeiten werden sich die Systeme, die das Verhältnis von Staat und Kirche in den verschiedenen Ländern regeln, aufeinander zubewegen. Zugleich blieb bei allen Beiträgen auch ein ungutes Gefühl, das *Josef Isensee* (als Diskussionsbeitrag) einmal so formulierte: „Meine Sorge geht dahin, dass die Polarität [zwischen Kirche und Staat] aufgehoben wird durch eine Zivilreligion amerikanischen Musters, deren Glaubensbekenntnis sich auf Menschenrechte und Demokratie richtet. Das Christentum wird akzeptiert, weil es diesen politischen Glauben begründet, befestigt und fördert. Die Kirche findet Zustimmung, wenn und soweit sie sich für diese säkularen Werte einsetzt, wenn und soweit sie Religionsfreiheit verkündet, nicht aber, wenn sie selber Religion ausübt und ihre sakrale Heilsbotschaft verkündet. Sie läuft Gefahr, sich den Erwartungen der säkularen Umwelt allzu gefügig anzupassen, sich vom Beifall für ihr appeasement verführen zu lassen und den Mut zu verlieren, der Welt das Ärgernis ihrer Botschaft zuzumuten" (86). – Ein Anhang (191–258) mit Texten und Registern schließt diesen hervorragenden Band ab.

R. Sebott S. J.

Sanders, Frank, *Aids als Herausforderung für die Theologie.* Eine Problematik zwischen Medizin, Moral und Recht (Beihefte zum Münsterischen Kommentar; Band 43). Essen: Ludgeri 2005. 369 S./Ill./graph. Darst., ISBN 3-87497-253-4.

Mit „AIDS als Herausforderung für die Theologie" liegt die Veröffentlichung der Dissertation des Münsteraner Kirchenrechtlers Frank Sanders (= S.) vor. Ihr Interesse gilt „denen, die im Wissen um ihren Gesundheitszustand bzw. in Kenntnis des Infektionsstatus ihrer Partnerin bzw. ihres Partners die kirchliche Ehe eingehen wollen" (305). Die Arbeit nimmt damit ausdrücklich in Anspruch, auch pastorale Aspekte zu berücksichtigen, während ihr Untertitel die gesamte Spannweite des betrachteten Gegenstandes andeutet. Ziel der Arbeit ist es, die vorherrschende Meinung geradezurücken, bereits ein HIV-Infektion mache eine gültige Eheschließung unmöglich.

Das 1. Kap. (5–69) gibt einen detaillierten Überblick über die Geschichte der Entdeckung und Bekämpfung von HIV und AIDS, sowohl über medizinische als auch epidemiologische Daten (vgl. 310). Der Blick des Autors richtet sich dabei auch auf den außereuropäischen Bereich, sein Schwerpunkt liegt aber eindeutig in der „westlichen" Welt (61–68). Die notwendige Komplexität des Themas HIV und AIDS erschwert einem Laien das Lesen. S. gelingt es dennoch, durch prägnante Kurzzusammenfassungen (vgl. z. B. 22 f.) die jeweilige Faktenlage auf ihre Bedeutung für den Gesamtzusammenhang zu fokussieren. Gleichzeitig klingt in diesem ersten Kap. bereits das eigentliche kirchenrechtliche Thema an, nämlich die HIV- und AIDS-Prävention durch die Verwendung von Kondomen (57 f.).

Die Kap. 2 und 3 handeln von den gesellschaftlichen Implikationen (71–104) und von den sexualethischen Gesichtspunkten (105–165). S. kommt hierin nicht ausschließlich auf historische Betrachtungsaspekte von AIDS als „Lust- und Homosexuellenseuche" in der öffentlichen Diskussion zu sprechen; vielmehr geht es ihm um die Frage, warum keine andere moderne Krankheit die Theologie vor derartige Herausforderungen stellt (97–104). HIV und AIDS implizieren nahezu automatisch die Assoziation eines sittlichen Fehlverhaltens (vgl. etwa auch: Pastoralkommission der Deutschen Bischöfe, Die Immunschwäche AIDS – Eine pastorale Aufgabe, 1997). Somit sei die kirchliche Lehre vor die Aufgabe gestellt, AIDS im Zusammenhang mit „richtigem Verhalten" und Rechtsfragen, z. B. der Güterabwägung, zu behandeln. Die öffentlichen Präventionskampagnen stellten die kirchliche Lehre vor eine zusätzliche Herausforderung (86–88).

Diese Gesichtspunkte wendet S. in seinem 3. Kap. vor allem auf die Frage des „sündhaften Verhaltens" an: S. meint, hier in der kirchlichen Diskussion eine absurde Deutung der Infektion als Folge eines sündhaften Verhaltens des Infizierten auszumachen und wirft der Theologie Ansätze eines Kollektivschuldgedankens unabhängig von der Geschichte des Infizierten vor (110–112).

An dieser Stelle eröffnet S. einen Teil, in dem er die Indifferenz der kirchlichen Positionen in der Frage der Verwendung von Kontrazeptiva anspricht, die sich noch zu der Behauptung versteige, dass Kondome über die Förderung von promiskem Verhalten

auch die Verbreitung von AIDS verbreiteten. S. erinnert an die einschlägigen Enzykliken mit Aussagen zur Empfängnisverhütung von „Casti connubii" bis „Veritatis splendor" und deren „Ebenensprüngen", je nachdem, ob eine solche Enzyklika jeweils deontologisch oder teleologisch argumentiere (127–146). Anhand dieser Materialien beklagt S. die fehlende Differenzierung zwischen „safe sex" und „safer sex" (135f.).

Nach diesen allgemeinen Ausführungen in ihrer Wendung auf die „copula perfecta" kommt S. auf sein eigentliches Thema zu sprechen, nämlich die Verwendung von Kondomen in einer Ehe mit einem infizierten Gatten. S. spitzt das Thema auf die Frage zu, ob Kondome in einem solchen Fall als kontrazeptive oder präventive, im weitesten Sinne medizinische Mittel anzusehen seien. Diese Frage macht den Schwerpunkt seiner Arbeit im 4. Kap. aus (167–310). Von can. 1055 her und mit der Betonung der Ehe als *foedus* im Anschluss an die Konstitution „Gaudium et spes" (vgl. 244–269) kommt S. zu der klaren Position, dass AIDS nicht als Ehehindernis der *impotentia coeundi* im Sinne des can. 1084 § 1 zu interpretieren sei, sondern als *impotentia moralis*, also nicht als Ehehindernis (200f.). Ebensowenig sei diese Infektion mit dem can. 1095 3° angesprochenen *defectus* einer psychischen Ehe-Unfähigkeit zu fassen (213. 288).

Vielmehr sei die Frage der Verwendung von Kondomen in der Ehe mit GS vom Konzept der gegenseitigen Vervollkommnung der Ehegatten zu betrachten – und nicht vom Ausschluss von Nachkommenschaft: Der konsensuale Ausschluss der Nachkommenschaft sei kein Hinderungsgrund für eine Eheschließung (vgl. can. 1056) – es sei denn im Sinne eines fehlenden Konsenses (261–269; vgl. can. 1101 § 2). Das Resümee fällt dementsprechend eindeutig aus: Aus der Tatsache einer Infektion leitet sich für S. kein Nichtigkeitsgrund her; ein solches Urteil stelle eine unzulässige Vermischung moraltheologischer und kirchenrechtlicher Argumentationen dar. Dementsprechend beendet S. seine Untersuchung auch mit einem Plädoyer für eine pastorale Lösung des Problems der Verwendung von Kondomen in der Ehe HIV-Infizierter (305–316). Ein Abkürzungs- (317–321), ein Literatur- und Quellenverzeichnis (323–366) sowie ein Verzeichnis der Entscheidungen kirchlicher Gerichte (367f.) und ein Abbildungsverzeichnis (369) schließen die Arbeit ab.

Der Autor nimmt an vielen Stellen Bezug auf Positionen außerhalb der deutschen Kanonistik; wünschenswert wäre hier jedoch eine Übersetzung oder Zusammenfassung der Texte gewesen, wenn sich die Monographie (auch) an Betroffene richten soll. Das ist aber auch der einzige Kritikpunkt des Rez. S. gelingt mit seiner Dissertation ein großer Entwurf, der weder im Kirchenrecht steckenbleibt noch eine „Theologie von AIDS" entwickeln möchte. Dem Autor geht es um eine konkrete „Theologie im Angesicht von AIDS" ausgehend vom Kirchenrecht, immer aber im Spannungsfeld von Kirchenrecht, Moral- und Pastoraltheologie. Er verliert dabei den zu behandelnden, bestimmten Sachverhalt und seine reale Zielgruppe nicht aus den Augen.

Die spezielle Leistung und gleichzeitig die *crux* der Untersuchung ist, dass S. dabei die Spannungen im CIC zwischen einem immer noch als hoch zu veranschlagenden Anteil der Ehe-Theologie vor 1983 (*tria-bona*-Lehre) und einer vorrangigen Betonung der Ehe als personaler Bund (vgl. can. 1056) aufdeckt; dass er von der Schule Klaus Lüdickes herkommt, will S. dabei nicht verbergen (258). Die unterschiedliche Akzeptanz der Interpretationen dieser Schule innerhalb der deutschen Kanonistik wird es der Arbeit nicht einfach machen, mit Wohlwollen angenommen zu werden. Um so überraschender waren für viele daher Äußerungen des emeritierten Erzbischofs von Mailand, Kardinal Carlo Maria Martini, der genau diese Position vertrat, sowie die Ankündigung einer Veröffentlichung des Kurienkardinals Javier Lozano Baragan zum Gebrauch von Kondomen für HIV-Infizierte. Dass sich S.s Schlussfolgerungen, die für einen präventiven Gebrauch von Kondomen in der Ehe unter Inkaufnahme einer kontrazeptiven Wirkung sprechen, in eine lehramtlichen Tradition einfügen würden, scheint dem Rez. unbestritten; von daher ist auf eine Rezeption der kirchenrechtlichen Folgerungen S.s mit Spannung zu warten.

A. Matena

Löffler, René, *Ungestraft aus der Kirche austreten?* Der staatliche Kirchenaustritt in kanonistischer Sicht (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft; Band 38). Würzburg: Echter 2007. 429 S., ISBN 978-3-429-02888-6.

Jährlich treten zwischen 200 000 und 300 000 Christen aus den beiden großen Kirchen aus. Dieser (staatlicherseits ermöglichte) Kirchenaustritt ist das Thema des vorliegenden (sehr sorgfältig und kenntnisreich verfassten) Buches. Es hat drei Teile. Im ersten (Ursprung und Entwicklung des Phänomens „Kirchenaustritt" in Deutschland, 19–72) geht Löffler (= L.) der Geschichte des Kirchenaustritts nach. Diese Geschichte steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der negativen Religionsfreiheit und der Trennung von Kirche und Staat. Religionsfreiheit, Parität, Neutralität des Staates, Selbstbestimmungsrecht der Kirchen sind Prinzipien, die sich erst langsam entwickelt haben und in ihrer Auslegung und Anwendung einem Wandel unterlagen. (Zum Thema Religionsfreiheit vgl. auch den folgenden Artikel: R. Sebott, „Dignitatis humanae" und „Quanta cura". Die Verurteilung der Religionsfreiheit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Iustitia et modestia, München 1998, 183–192.) Die Akzeptanz des Grundrechts der negativen Religionsfreiheit (also der Möglichkeit, sich von Religion abzuwenden) zog unausweichlich eine Kirchenaustrittsregelung mit der Folge der Religionslosigkeit nach sich. Der Staat konnte freilich nur für den bürgerlichen Bereich Gesetze erlassen, also einen Kirchenaustritt mit bürgerlicher Wirkung schaffen. Über innerkirchliche Folgen konnte und wollte der Staat keine Aussagen treffen. Alles andere hätte eine unzulässige Einmischung in innerkirchliche Angelegenheiten bedeutet.

Die Geschichte des Körperschaftsaustritts begann in Deutschland im 18. Jhdt. Erste Ansätze stellten hier der durch das „Woellnerische Religionsedikt" (1788) und das „Preußische Allgemeine Landrecht" (1794) ermöglichte Konfessionswechsel innerhalb der vom Staat anerkannten Kirchen dar. Trotz Glaubens- und Gewissensfreiheit für preußische Bürger herrschte keine tatsächliche Religionsfreiheit, waren doch die möglichen Konfessionswechsel begrenzt und die negative Religionsfreiheit gar nicht vorgesehen. Erst durch das „Preußische Gesetz betreffend den Austritt aus der Kirche" (1873), dem ersten eigentlichen Körperschaftsaustrittsgesetz, wurde auch die negative Religionsfreiheit gewährleistet. Mit der WRV (1919) wurden die Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht (Art. 137 WRV) der Kirchen anerkannt und ihr Status als Körperschaften des öffentlichen Rechts bestätigt. Die Regelung des Körperschaftsaustritts blieb in der Kompetenz der Länder (Art. 137 Abs. 8 WRV), die ihre Gesetze auf die WRV hin abstimmten. Neben der Inkorporation der Art. 136–139 und 141 WRV in das GG griff man in der neuen Bundesrepublik Deutschland (1949) auch auf die bestehenden Kirchenaustrittsgesetze zurück. Die DDR übernahm zwar die Rechtslage der WRV; dennoch waren Staat und Kirche auf Trennung bedacht. Weder konnten die Steuern eingeklagt oder durch den Staat eingetrieben werden noch setzte man die Kirchen über die (bei staatlichen Notariaten abzugebenden) Austrittserklärungen in Kenntnis. Nach der Wiedervereinigung (1990) gilt die westdeutsche Rechtslage auch in den östlichen Bundesländern.

Im zweiten Teil der vorliegenden Arbeit geht es um den „Kirchenaustritt aus staatskirchenrechtlicher Sicht" (73–165). Nach dem auch für den Staat verbindlichen Mitgliedschaftsrecht der katholischen Kirche wird die Kirchengliedschaft durch die Taufe oder die Aufnahme in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche begründet. Neben der Begründung einer Mitgliedschaft gehört deren Beendigung zu den eigenen Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften gemäß Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV. Auf der anderen Seite muss staatlich garantierte Religionsfreiheit nach Art. 4 GG auch die Freiheit gewährleisten, gar keinen Glauben zu haben oder zu bekennen, keiner Kirche anzugehören oder den Glauben und die Religionsgemeinschaft wechseln zu können.

Im dritten Teil der vorliegenden Arbeit geht es um den „Körperschaftsaustritt aus kirchenrechtlicher Sicht" (166–358). Die durch Taufe oder Beitritt einmal begründete Mitgliedschaft in der katholischen Kirche besteht auch gegen den Willen des Getauften bis zum Tode fort. Ein Verlassen der katholischen Kirche (durch Kirchenaustritt oder Konversion) ist nach dem CIC nicht möglich. Ein Katholik kann lediglich seine „communio

plena" mit seiner Kirche durch einen formalen Akt selbst aufgeben (cc. 1086 § 1; 1117; 1124) oder durch eine Straftat verlieren (c. 751 i.V.m. c. 1364) mit der Folge des Verlusts der Gliedschaftsrechte bei Aufrechterhaltung fast aller Gliedschaftspflichten (c. 11). Die katholische Kirche beansprucht somit Getaufte auch gegen deren Willen als Mitglieder. Es gilt der Grundsatz: „Semel catholicus, semper catholicus". Zwar gelangt die (staatlicherseits ermöglichte) Austrittserklärung durch die Mitteilung an kirchliche Behörden auch in den kirchlichen Rechtsbereich. Ob und welche Rechtsfolgen diese Mitteilung im kirchlichen Rechtsbereich nach sich zieht, fällt in den Bereich der Selbstbestimmung der Kirche und ist nach der kirchlichen Rechtsordnung zu beurteilen. Der Körperschaftsaustritt ist nicht direkt durch den CIC/1983 erfasst. Dies gilt auch für das partikulare deutsche Kirchenrecht. (Eine Ausnahme bildet hier das Erzbistum Köln. In einem aus einer Diözesansynode hervorgegangenen Gesetz von 1954 stellt der Erzbischof den Körperschaftsaustritt, der nicht apostatisch, schismatisch oder häretisch bedingt ist, unter die Strafe der Exkommunikation.) Die häufig angeführte „Erklärung der Diözesanbischöfe zu Fragen des kirchlichen Finanzwesens vom 22. Dez. 1969" ist kein Gesetz und keine Verwaltungsanordnung. Sie erhebt weder selbst den Anspruch noch erfüllt sie die Voraussetzungen eines Gesetzes. Vielmehr geben die Diözesanbischöfe vor dem Hintergrund der Diskussion um die Legalität und Opportunität der Kirchensteuer eine kirchenpolitisch motivierte, pastorale Erklärung ab.

Dass der Kirchenaustritt in Deutschland neuerdings diskutiert wird, hängt mit dem Antwortschreiben des Pontificium Consilium de Legum Textibus (= PCI) vom 3. Mai 2005 an den Bischof von Rottenburg-Stuttgart zusammen. In diesem Schreiben gab der Präsident des PCI konkrete Voraussetzungen an, die für einen Abfall von der katholischen Kirche verwirklicht sein müssen. Eine generelle Übereinstimmung von staatlichem Kirchenaustritt und einem Abfall von der Kirche sah der Präsident des PCI nicht gegeben. Der Ständige Rat der DBK hingegen stellte in seiner Sitzung vom 22. Aug. 2005 zu dieser Erklärung des PCI fest, die bisherige Verfahrensweise in Deutschland sei rechtens und behalte ihre Geltung. Dennoch bekräftigte das PCI in einem vom Papst approbierten Rundschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 13. März 2006 seine Position. Aus diesem Grund folgte am 24. Apr. 2006 eine „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Austritt aus der katholischen Kirche", in der bekräftigt wird, dass der Kirchenaustritt eindeutig ein Abfall von der Kirche und damit Schisma sei, die deutsche Rechtspraxis mit der Erklärung des PCI übereinstimme und daher die deutsche Rechtspraxis nicht geändert werden müsse (vgl. 17). Gegen diese Erklärung stellt L. seine eigene These, die hier in voller Länge zitiert werden soll: „Obwohl das PCI in seiner Erklärung vom 13.03.2006 überzeugend dargelegt hat, dass Körperschaftsaustritt und ‚actus formalis defectionis' nicht identisch sind, hält die DBK in ihrer Erklärung vom 24.04.2006 an dieser Übereinstimmung fest. Entgegen der kodikarischen Rechtslage sieht sie auch im Falle des Körperschaftsaustritts aus finanziellen Gründen immer ein Schisma gegeben. Argumentativ gestützt sieht man diese Auffassung durch eine deutsche Rechtstradition. Die dafür angeführten Dokumente und Gesetze wurden jedoch gerade geschaffen, weil man den Körperschaftsaustritt – erst recht den fiskalisch motivierten – nicht durch den Tatbestand des Schismas erfasst sah. Heute stellen weder der CIC 1983 noch partikulare Gesetze die Verweigerung der Kirchensteuer mittels Körperschaftsaustritt unter die Strafe der Exkommunikation (mit Ausnahme des Erzbistums Köln). Das Festhalten der DBK und der diözesanen Verwaltungen an der ‚bewährten Praxis' ist weder mit dem CIC 1983 noch mit der Erklärung des PCI vom 13.03.2006 zu vereinbaren und bleibt daher rechtswidrig" (368f.). – Sollten sich weitere Kanonisten diesem Urteil anschließen, was der Rez. vermutet, so würde die Erklärung der DBK vom 24. Apr. 2006 in arge Not geraten. Das letzte Wort über den (staatlicherseits ermöglichten) Kirchenaustritt ist offenbar noch nicht gesprochen.

R. Sebott S. J.

ThPh 82 (2007) 481–494

Muhammed Iqbals Bewertung von Friedrich Nietzsche in *Dschawid-Name* (Buch des Dschawid oder Buch der Ewigkeit)

Von Arslan Topakkaya

Muhammed Iqbal gilt als ein bedeutender Dichter und Denker der modernen islamischen Welt. Im Jahre 1877 wird er in Sialkot im Pandschab geboren.[1] Er studiert Rechtswissenschaft und Philosophie in Lahore und in England, wo er 1908 sein Studium abschließt. Im selben Jahr promoviert er in München mit seiner Abhandlung *The Development of Metaphysik in Persia*. Anschließend kehrt er nach Lahore zurück und lehrt zunächst an der dortigen Universität Philosophie und englische Literatur. Seine Lehrtätigkeit beendet er jedoch bald und wird Rechtsanwalt.

Gegen Ende seines Lebens widmet Iqbal seine Aufmerksamkeit in zunehmendem Maße der Politik. 1930 wird er Präsident der Jahresversammlung der *Indischen Muslim-Liga*. Im Rahmen dieser Versammlung weist er als erster auf die Möglichkeit einer Teilung Indiens in einen muslimischen und einen hinduistischen Teil hin, welche 1947 realisiert wird. In den Jahren 1931 und 1932 leitet er die *Round Table Conference* in London zur Lösung der indischen Frage. Ferner war er auch kurzfristig als politischer Berater des Schahs von Afghanistan im Jahre 1933 in Kabul tätig. Iqbal stirbt am 21. April 1938 in Lahore.

Iqbal gilt heute als der geistige Vater Pakistans. Das Denken des Dichter-Philosophen war auf die universale Aufgabe ausgerichtet, die so lautet: „Durch die Vermählung von Intellekt und Liebe [ist] die Grundlage für eine Welt zu schaffen."[2] Als muslimischer Intellektueller widmete sich Iqbal vorwiegend dem westlichen Denken.[3] Er war davon überzeugt, dass der innere dynamische Geist der westlichen Kultur islamischen Ursprungs ist. Ferner vertrat er die These, dass die europäische Geistesgeschichte nichts anderes sei als eine Weiterentwicklung der bedeutendsten Phasen der islamischen Kultur. So habe es einmal eine Zeit gegeben, in der das europäische

[1] „Originally, his family belonged to Kasmir. Indeed, they were descended from the Sapru branch of Kasmiri Brahmins, a unique ethnic group endowed with great qualities of the mind and heart which has achieved much distinction in diverse fields in recent Indian history. Some time in the seventeenth century Iqbal's forebears had transferred their spiritual allegiance from the Vedas to the Qur'an, but Iqbal for his part was never altogether able to forget his genealogy […]." *S. Iqbal*, The Ardent Pilgrim. An Introduction to the Life and Work of Mohammned Iqbal, New Delhi 1997, 2.

[2] *M. Iqbal*, Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam, Lahore 2004, 7.

[3] So schreibt er in einem Brief an Sufi Tabassum: „Ich habe die meiste Zeit meines Lebens damit verbracht, westliche Philosophie zu studieren. Diese Sichtweise ist mir jetzt fast zur Gewohnheit geworden. Bewußt oder […] unbewußt untersuche ich die Fakten des Islam aus diesem Blickwinkel. Als Folge davon habe ich mehrmals erfahren, daß ich mich zu dieser Problematik auf Urdu nicht adäquat ausdrücken kann." *S. Ataullah*, Ikbal Name; Band 1, Lahore 1997, 47.

Denken von der Welt des Islam inspiriert wurde.[4] Später sei die muslimische Kultur allerdings in einen Stillstand geraten, so dass „das religiöse Denken im Islam während der letzten fünfhundert Jahre praktisch stagnierte".[5] Europa dagegen habe „während all der Jahrhunderte unserer intellektuellen Erstarrung ernstlich über die großen Probleme nachgedacht, an denen die Wissenschaftler des Islam so sehr interessiert waren".[6] Es sei daher sinnvoll zu untersuchen, so meint Iqbal, welche Veränderungen und Entwicklungen die europäische Geistesgeschichte gehabt hätte und inwieweit die Schlussfolgerungen, „die Europa zog, uns beim Überdenken und, falls notwendig, bei der Wiederbelebung des theologischen Denkens im Islam behilflich sein können".[7] In diesem Zusammenhang appelliert Iqbal an die islamische Welt, sich für die Arbeit am Neuaufbau des Islam zu engagieren. Denn „angesichts der Grundidee des Islam, dass es keine weitere für den Menschen verbindliche Offenbarung geben kann, sollten wir spirituell zu den emanzipiertesten Völkern der Welt gehören"[8]. Der Philosoph war davon überzeugt, dass der Islam noch immer eine neue Welt schaffen kann. Dies setzte jedoch voraus, dass sich der „vorzügliche Idealismus"[9] des Islam von den „mittelalterlichen Phantastereien der Theologen und Rechtsgelehrten"[10] emanzipiert. Um die muslimischen Gemeinschaften von solch mittelalterlichen Einflüssen zu befreien, schlägt Iqbal einen Prozess der Wiederentdeckung des Islam vor. Zu dessen Verwirklichung brachte Iqbal den Islam in engeren Kontakt mit dem Geist der modernen Zeit. Den Wandel brauche man nicht zu fürchten, da er eines der größten Zeichen Gottes sei. Die letzte spirituelle Grundlage allen Lebens, wie sie der Islam begreift, sei ewig und offenbare sich in Vielfalt und Wandel. Die Gesellschaft, die sich auf einem solchen Konzept der Wirklichkeit gründe, müsse in ihrem Leben die Kategorien des Wandels versöhnen. Falls diese Versöhnung nicht realisiert werde, verharre die Gesellschaft weiter in der Stagnation. Neben dieser Tatsache waren für Iqbal der ‚Mythenbildende Mulla', der lebensverneinende und realitätsferne Mystizismus und vor allem die muslimischen Könige für die Unbeweglichkeit und den Stillstand der muslimischen Gesellschaft verantwortlich.

Nach dieser kurzen Zusammenfassung des Gedankenganges von Iqbal empfiehlt es sich, einen kurzen Blick auf seine Werke zu richten.

M. Iqbal veröffentlicht 1915 seinen ersten Gedichtband, die *Asrâr-i chūdi* (‚Die Geheimnisse des Selbst'). In diesem Werk finden sich die Grundgedanken seiner Philosophie. Da die Schrift teilweise dem traditionellen isla-

[4] Vgl. *Iqbal* 2004, 30.
[5] Ebd.
[6] Ebd.
[7] Ebd. 31.
[8] Ebd. 206f.
[9] Ebd.
[10] Ebd. 207.

mischen Gedankengut widerspricht, stieß sie zunächst auf heftige Kritik. So greift Iqbal besonders scharf die Spätform der islamischen Mystik, die sich in Dichtern wie Hafiz verkörpert, als eine unter hellenistischem Einfluss entstandene Degenerationserscheinung an. Im Jahre 1917 veröffentlicht er sein zweites Werk, die *Rumūz-i bichūdī* (‚Die Chiffren des Nicht-Selbst‘). Wie seine erste ist auch diese Schrift in Persisch geschrieben. Ferner verfasste Iqbal Gedichte auf Urdu, die unter dem Namen *Payâm-i mašriq* (‚Die Botschaft des Ostens‘) veröffentlicht wurden. Seine Urdu-Gedichtsammlung *Bāng-i darā* (‚Glockenton‘) wurde 1924 publiziert, 1929 folgte *Zabūr-i ʿağam* (‚Persischer Psalter‘). Sein oben bereits erwähntes Werk *Dschawid-Name*, welches er seinem Sohn widmete, erschien 1932. Diese Schrift begründete Iqbals Ruhm und verschaffte ihm einen Platz im Kanon der Weltliteratur. Zwei Jahre nach ihrer Veröffentlichung erscheint 1934 das persische Gedicht *Mūsafir* (‚Der Reisende‘) sowie 1935 die Urdu-Anthologie *Bāl-i Gibril* (‚Die Schwinge Gabriels‘). Der *Armağan-Hiǧāz* (‚Das Geschenk des Hidschaz‘), der erst posthum erschien, enthält eine Sammlung von teils auf Urdu, teils auf Persisch geschriebenen Gedichten. In seinen *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought* (1930 erschienen) hatte Iqbal seine religionsphilosophischen Gedanken dargelegt. Er versucht hier, die übernommenen, traditionellen islamischen Begriffe ganz neu zu interpretieren. Deshalb hat dieses Buch in der abendländischen Orientalistik große Beachtung gefunden.

Iqbal sieht *Dschawid-Name* als die letzte zusammenfassende Darstellung all seiner geistigen Erfahrungen, welche in dieser Schrift durch eine Himmelsreise der Seele symbolisiert werden. Auf dieser Reise wird der Autor von seinem Lehrer Dschelaladdin Rumi begleitet. Der Durchbruch durch die Faktizität der geschaffenen Zeit „bringt die Himmelsreisenden durch die Sphären, die teils nach dem klassischen astrologischen Schema (Saturn = großes Unglück) geformt sind, teils aber auch Iqbals eigene poetische Kosmologie enthalten, wie etwa den Mars als ideale Welt ohne Krieg, dessen Glück freilich durch eine Suffragette empfindlich gestört wird“.[11] Nach zwei weiteren Sphären gelangen die beiden Protagonisten zu Nietzsches Platz, der eigentlich jenseits aller Sphären liegt. Dies ermöglicht Iqbal, eine allgemeine Bewertung des Philosophen Nietzsche zu entwickeln. Darüber hinaus begegnet uns der Name Nietzsches hin und wieder in Iqbals anderen Werken. Da der Dichterphilosoph jedoch in *Dschawid-Name* eine zusammenhängende Bewertung von Nietzsches Denken vornimmt, werden sich die folgenden Ausführungen, die Iqbals Position nachzeichnen sollen, auf diese Schrift konzentrieren.

Grundsätzlich finden sich in Iqbals Werken mehr oder weniger offensichtliche Spuren von Nietzsches Gedankengut. In *Asrâr-i chūdi* (‚Die Ge-

[11] *M. Iqbal*, Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke. Herausgegeben von *A. Schimmel*, Tübingen/Basel 1977, 200.

heimnisse des Selbst') ist Nietzsches Einfluss sehr deutlich zu erkennen.[12] Er manifestiert sich etwa in Iqbals Kritik an Platon, in der Annahme von den drei Stufen des Egos, in der Erzählung über den Vergleich von Perlen und Steinkohle usw. Ferner finden sich in *Bāl-i Gibril* ('Die Schwinge Gabriels') einige Hinweise auf Nietzsches Gedanken.[13] *Payâm-i mašriq* ('Die Botschaft des Ostens') enthält sowohl affirmierende als auch negierende Stellungnahmen zur Gedankenwelt Nietzsches. Während Iqbal hier dessen Lebensphilosophie mit dem Pessimismus Schopenhauers vergleicht, argumentiert der Philosoph im Sinne Nietzsches gegen ein Vöglein, das den Dorn des Gartens beklagt.[14]

Gleich mehrere Male sah sich Iqbal dem Vorwurf ausgesetzt, Nietzsches 'Übermenschen' nachzuahmen und zu predigen. Es lassen sich jedoch große Unterschiede zwischen dem 'Übermenschen' von Nietzsche und Iqbals 'vollkommenem Menschen' erkennen.[15] Nietzsche schafft den Übermenschen in Folge des von ihm ausgerufenen Todes Gottes. Der Übermensch schöpft seine Kraft aus sich selbst. Er ist ein sich selbst Werte setzendes Individuum, das sein Selbstverständnis aus einer neuen Sicht von Sein, Welt und Mensch bezieht. Er ist ganz und gar frei und unabhängig von jeglichen Kräften, die sich außerhalb seiner selbst befinden. Nietzsches 'Übermensch' ist der Ausdruck der Überwindung des Selbst. „Der Übermensch ist der Sinn der Erde.[16]" Ihm gegenüber steht Iqbals 'Vollkommener Mensch', der sich mühelos aus den klassischen islamischen Idealen ableiten lässt. Es ist der Prophet Muhammad, als Vorbild und Modell für jeden Gläubigen. Jeder Muslim soll ihn nachahmen. Er hat seine natürlichen Anlagen nach diesem Muster zu verwirklichen, bis er die größtmögliche Vollendung seiner Persönlichkeit erreicht. Der vollkommene Mensch ist vor allem ein Geschöpf Gottes und dessen Stellvertreter auf der Welt. Er ist für seine Taten Gott gegenüber voll verantwortlich. Trotz der großen Unterschiede zwischen diesen beiden Konzeptionen ist als gemeinsamer Punkt festzuhalten, dass in beiden Fällen die Selbstverwirklichung des Menschen als höchstes Ziel be-

---

[12] Vgl. *Iqbal* 1977, 81–90.

[13] Vgl. ebd. 97–114.

[14] „Er sprach: 'Zieh Nutzen aus des Schadens Tasche,
Die Ros' bringt, brustzerreißend, Gold zutage.
Wirst krank du, schaff Heilmittel aus dem Schmerz!
Sei Freund dem Dorn – Ein Garten wird dein Herz!" Ebd. 186.

[15] Vgl. *S. A. Wahid*, Iqbal. His Art und Thought, Lahore 1944, 122. – Der vollkommene Mensch wird bei den islamischen Mystikern zum Spiegel, der in sich das göttliche und weltliche Wesen vereint, zum wahren Mittler zwischen Mensch und Gott. „Bei Ikbal wird dieser Gedanke dadurch verändert, daß der vollkommene Mensch derjenige ist, welcher nicht sein Ich ganz im göttlichen Ich hat entwerden lassen, sondern im Gegenteil sein Ich in höchstmöglichster Konzentration entwickelt hat und als selbständiges, mit dem göttlichen Willen in Übereinstimmung handelndes Wesen gleich Gott ein Schaffender, Suchender, niemals Ruhender ist. Für einen solchen ist der mystische Aufstieg nichts als ein Bewußtseinswechsel, denn Raum und Zeit sind nichts als Zustände seiner Seele." *M. Iqbal*, Buch der Ewigkeit. Aus dem Persischen übersetzt von *A. Schimmel*, München 1957, 5 f.

[16] *F. Nietzsche*, Also sprach Zarathustra [im Folgenden Za], Vorrede, München, KSA 4, 14.

trachtet wird und die Einzigartigkeit sowie die Erfüllung des menschlichen Lebens wiederholt betont werden.[17] Bei Nietzsche steht sie im Vordergrund seiner Philosophie.

Ebenso wie Nietzsche hebt Iqbal stets den dionysischen Charakter des Lebens, also dessen bewegliche, heitere Seite hervor. Als weitere Gemeinsamkeit ist die Bekämpfung der Kräfte, die Lebenswillen und Lebenskraft verderben, zu nennen. Nietzsche ist der Philosoph des Lebens. Sein ganzes Denken und Schaffen ist geprägt vom Phänomen und dem Begriff des Lebens. Es ist das schöpferische, sich selbst wollende und über sich hinausschaffende Leben, das sich bei Nietzsche in doppelter Hinsicht entfaltet: Es löst die traditionellen Wertesysteme auf und es bietet die Möglichkeit zu einer neuen Freiheit. In der Destruktion des Alten und im Entwurf des Neuen kann das Leben selbst neue Werte entwickeln.

Iqbals Auseinandersetzung mit dem Gedankengut Nietzsches soll im Folgenden durch die Untersuchung eines Gedichtes, welches der muslimische Intellektuelle über den deutschen Philosophen verfasst hat und das in seiner Schrift *Dschawid-Name* enthalten ist, näher beleuchtet werden. Eine kleinschrittige Analyse soll hierbei größtmögliche Textgebundenheit bei der Interpretation gewährleisten.[18]

Jenseits der Sphären

Der Ort des deutschen Philosophen Nietzsche

Und überall des Seins und Nichtseins Kämpfe,
Und keiner kennt des blauen Rads Geheimnis!
(Verse 1–2)

Werden und Vergehen bekämpfen sich gegenseitig. Schauplatz dieses Kampfes ist das gesamte Universum. Alles, was es auf der Welt gibt, ist vergänglich und unbeständig. Trotz dieser Tatsache weiß jedoch niemand ganz genau, weshalb Werden und Vergehen miteinander ringen müssen und warum es das Sein überhaupt gegeben hat.

Und überall der Tod als Lebensbote –
O wohl dem Mann, der weiß, was Tod bedeutet!
(Verse 3–4)

[17] R. Pannwitz betont, dass Übermensch sich nicht nur auf den Menschen bezieht, sondern er ist dem Kosmos entsprechende Wahrheit. „Er ist das Individuum, welches dem Kosmos entspricht, nicht das romantische, das im Kosmos aufgeht, sondern das klassische, in dem der Kosmos sich personifiziert, das ihn, wie das Haupt den Körper, *trägt*. Dieser Übermensch leistet die Rechtfertigung und Erlösung des Menschen, gibt ihm seinen Sinn und sein Ziel.“ *R. Pannwitz*, Der Nihilismus und die werdende Welt, Nürnberg 1951, 302.

[18] Das Gedicht findet sich in *M. Iqbals* „Dschawid-Name“. In: Botschaft des Ostens, 199–328, hier 295.

Nietzsche meint mit der „Ewigen Wiederkunft des Gleichen“[19] die Wiederkehr dessen, was sich nach langer Zeit in den Menschen und im Universum abspielt. Deswegen soll der Mensch sein Leben in der Hoffnung verbringen, dass sein Dasein mit dem Tode nicht zu Ende geht, sondern stets zurückkehrt. Das Leben des Menschen wiederholt sich beständig aufs Neue in neuer Form und Gestalt. Bei der Reflexion der Lehre von der ewigen Wiederkunft gelangen die Dichotomien Sein und Werden in den Blick. Die antiteleologische Stoßrichtung seiner Wiederkunftslehre zwingt Nietzsche dazu, den Gedanken des Werdens mitzudenken.

Solch ein Gedanke schließt natürlich den Glauben an die Auferstehung und Leben nach dem Tode grundsätzlich aus. Daher übt Iqbal als gläubiger Muslim scharfe Kritik an Nietzsches Begriff der „Ewigen Wiederkehr des Gleichen“.[20]

Und überall das Leben gleicht wie Wind
Stets ruhelos, und Ruhe doch begehrend!
Mein Auge schaute hundert flücht'ge Welten,
Bis nun der Schöpfung Grenze sichtbar wurde.
Und jede Welt hat andre Mond' und Sterne,
Ein jedes Leben andern Brauch und Sitte.
(Verse 5–10)

Iqbal thematisiert hier ganz offensichtlich die islamische Auffassung des Universums, welche die Vielfältigkeit desselben akzeptiert. Im Koran und Hadith trifft man auf den Ausdruck „Vielfältigkeit des Universums (âlimun).“[21] Jeder Mensch ist durch seine sozio-kulturelle Umgebung – etwa durch die Sitten seines Umfelds – geprägt. Diese Verschiedenheit zeigt sich nicht nur auf der gesellschaftlichen Ebene, sondern auch im individuellen Bereich.

Und jeder Welt gleicht einem Strom die Zeit –
Hier eilt sie schnell dahin, dort schwer und breit.
Ein Jahr bei uns ist dort ein Mond, ein Hauch,
Das Viel der Welt wird drüben wenig auch.
(Verse 11–14)

---

[19] Die Lehre von der ewigen Wiederkunft behauptet, „daß alles schon einmal da gewesen ist, aber in jedem Moment trotzdem Neues entsteht, daß jeder Moment neu und unverbraucht, unschuldig ist. Damit will Nietzsche eine Synthese aus antiken (kreisenden) heraklitisch-pythagoreischen Lehren und dem neuzeitlichen Zeitpfeil der modernen Physik ‚auf der Spitze der Modernität‘ (*K. Löwith*, Schriften; Bände 1–9, Stuttgart 1981–1988, hier: Band 6, 1987, 238) erreichen – auf dass diese Versöhnung von Antike und Neuzeit in die Welt- und Weltvorstellung der Menschen gelange. Zugleich sollen die egalitären Erlösungsversprechen (der Einfluss der theologischen, auf das Ende hin fixierten neuzeitlichen Vorstellung ‚Zukünftigkeit‘ der für alle gleichen Zeit sind) absolut werden. Die ewige Wiederkunft ist also direkt gegen Sozialismus, Liberalismus, Gleichberechtigung, Demokratie etc. gerichtet, gegen alles, was Nietzsche ‚moderne Ideen‘ nennt und nach Nietzsche nicht Gleichheit, sondern Gleichgültigkeit, mithin Nihilismus zur Folge hat – Nietzsches Intention ist die einer neuen Rangordnung durch die Lehre von der Wiederkunft.“ *H. Ottmann*, Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Stuttgart/Weimar 2000, 222.

[20] Vgl. *M. Iqbal*, Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought, Lahore 1930, 114–115.

[21] Kor'an: Fatiha (Sure 1), Vers 2 und A'raf (Sure 7), Vers 121.

Der Dichter weist auf die Relativität der Zeit hin, welche auch im Koran wiederholt betont wird.[22] In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass Iqbal von der Relativitätstheorie Einsteins nicht unbeeinflusst blieb.[23]

In Einer Welt zeigt Künste der Verstand,
In einer Welt ist elend er, verkannt.
(Verse 15–16)

Einer rational erfassbaren Welt wird eine weitere gegenübergestellt, in welcher der Verstand funktionslos bleibt. Jeglicher Versuch, diese zweite Welt (rational) zu verstehen, muss scheitern, weil sie die Grenzen des Verstandes transzendiert.

Am Grenzwert dieser Welt des „Was“, „Wieviel“
Erschien ein Mann mit schmerzvollem Laut.
(Verse 17–18)

Zwischen den zwei Welten (d.h. zwischen der Welt der Quantität und der Welt der Qualität) steht Iqbal zufolge Nietzsche, der mit schmerzerfülltem Herzen schreit.

Sein Blick war schärfer als des Falken Blick,
Sein Antlitz zeugte von des Herzens Brand.
(Verse 19–20)

Man erkennt hier sehr deutlich, dass Iqbal von Nietzsches Aussehen, insbesondere von seinem Blick und seinem Gesicht beeindruckt war.

In jedem Nu wuchs seines Glühens Strahl,
Nur einen Vers, er sang ihn hundertmal:
(Verse 21–22)

Der Dichter will auf den Grundgedanken von Nietzsches Philosophie hinweisen.

„Nicht Gabriel, nicht Paradies, nicht Huris,
ach und auch nicht Gott –
Nur eine Handvoll Staub, entbrannt von einer
Seele sehnsuchtsvoll!“
(Verse 23–24)

Der muslimische Philosoph geht mit Recht von der Annahme aus, dass Nietzsche grundsätzlich jedweder religiösen Weltanschauung abwehrend gegenübersteht. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Iqbal kaum christliche Begriffe verwendet, sondern in erster Linie islamische.

Ich sprach zu Rumi: „Wer ist der Besess'ne?“
Er sprach zu mir: „Es ist ein deutscher Weiser“;
(Verse 25–26)

[22] Kor'an: Al-Haǧ (Sure 22), Vers 47.
[23] Vgl. *Iqbal* 1977, 122–188.

Iqbal nennt Nietzsche hier einen „Besessenen", was jedoch nicht negativ zu verstehen ist. Diese Zeilen müssen vor dem Hintergrund der ihnen vorangehenden Verse verstanden werden. Wird dieser Kontext berücksichtigt, so stellt sich die Erkenntnis ein, dass Iqbal durch dieses Wort vielmehr seiner Bewunderung für Nietzsche Ausdruck verleiht.

Sein Standort ist inmitten beider Welten;
Ein langes Lied liegt noch in seinen Saiten.
(Verse 27–28)

Nietzsche steht Iqbal zufolge an der Grenze zwischen zwei Welten, deren eine in Zeichen der Quantität steht, während als Wesensmerkmal der anderen die Qualität festzuhalten ist. Der deutsche Philosoph hat den Menschen eine sehr alte Botschaft und tiefgreifende Wahrheit mitzuteilen.

Denn er ist Halladsch ohne Strick und Galgen,
Hat neu gesprochen jene alten Worte![24]
(Verse 29–30)

Hier wird eine Ähnlichkeit zwischen Nietzsche und Halladsch postuliert. Dem islamischen Mystiker ging es ebenso wie Nietzsche darum, dass die Menschen sich von ihrer Unmündigkeit befreien und sich einen neuen Zugang zur Wahrheit eröffnen. Mit seinen Anschauungen stieß Halladsch jedoch auf das Unverständnis seiner Zeitgenossen, so dass er von damaligen Machthabern schließlich hingerichtet wurde.

Sein Wort ist ohne Fehl, tief sein Gedanke,
Sein Wortschwert spaltete entzwei die Westler.
(Verse 31–32)

Iqbal verleiht seiner Verehrung für Nietzsches Philosophie Ausdruck. Er stellt mit Recht die Tatsache fest, dass sie die westliche Welt tief gespalten hat.

Die Nachbarn wußten nicht, was ihn entrückte,
Und als Verrückter galt nun der Verzückte.
(Verse 33–34)

[24] Al Husain bin Mansur al-Hallağ (858–922) war ein islamischer Mystiker aus dem Iran. Als Prediger kam er bis nach Nordindien. „Al Hallağ bemühte sich um eine Vergeistigung des Islam (z. B. durch eine Lichtmetaphysik, in der Muhammad Quelle aller Erleuchtung ist, durch leidenorientierte Entsagung und ekstatische Gottesliebe). Seine Hymnen in Reimprosa sind eines der frühesten Zeugnisse für die poetische Verherrlichung des Propheten. Seine Vorstellung von der göttlichen Einwohnung brachte ihm den Vorwurf ein, Gottähnlichkeit zu beanspruchen. Er wurde sowohl wegen extrem-schiitischer Anschauungen als auch wegen seiner Verbindung zu dem sunnitischen Verschwörer Ibn al-Mu'tazz angeklagt und 913 in Bagdad eingekerkert. 922 wurde ihm der Prozeß gemacht, weil er die Pflicht der Pilgerfahrt geleugnet hatte, indem er vorschlug, das dadurch gesparte Geld Waisenkindern zukommen zu lassen. Nach seiner Verurteilung wurde er gehängt oder gekreuzigt. Sein Grab in Bagdad ist Wallfahrtsort. Al Hallağ übt bis in die Gegenwart besonders mit seinen sozialreformerischen Gedanken großen Einfluß auf arabische Intellektuelle aus." *G. Barthel/K. Stock* (Hgg.), Lexikon arabische Welt. Kultur, Lebensweise, Wirtschaft, Politik und Natur im Nahen Osten und Nordafrika, Wiesbaden 1994, 251.

Nietzsche war bekanntermaßen in den letzten Jahren seines Lebens psychisch krank. Iqbal zeigt sich überzeugt davon, dass es sich bei dieser vermeintlichen Erkrankung vielmehr um göttliche Ekstase handelte. Es ist bemerkenswert, dass Iqbal Nietzsche dem Mystizismus zuordnet und sein durch die Krankheit bedingtes Verhalten durch göttliche Ekstase erklärt.

Vernünft'ge, ohne Teil an Rausch und Liebe,
Sie gaben seinen Puls in Arztes Hand!
(Verse 35–36)

Der Verfasser dieser Zeilen ist der Meinung, dass Nietzsches psychische Erkrankung keineswegs organischer Natur ist. Diejenigen, die gar nicht wissen, was göttliche Ekstase bedeutet, versuchen gemäß Iqbal, die Krankheit des Philosophen durch ärztliche Behandlung zu heilen, ohne jedoch zu verstehen, was die göttliche Ekstase tatsächlich ist.

Was kommt von Ärzten außer Heuchelei?
Weh dem Entrückten, der im West geboren!
(Verse 37–38)

Da die Wissenschaftler und Ärzte den Verstand als einzigen Maßstab gelten lassen, können sie jegliche darüber hinausgehende Realität nicht verstehen. Deshalb bleibt ihnen das Geheimnis der Krankheit Nietzsches fremd.

Für's Herz schreibt ein Rezept ihm Avicenna,
Läßt ihn zur Ader, gibt Beruhigungspillen.[25]
(Verse 39–40)

Avicenna kennt die Ursachen von Nietzsches Erkrankung. Für dessen Genesung schreibt Avicenna dem deutschen Philosophen ein Rezept und gibt ihm entsprechende Medikamente. Iqbal wählt den Namen Avicennas bewusst, weil in den klassischen islamischen Quellen Avicenna als Heilsspender und Arzt dargestellt wird.

Er war Halladsch, im eigenen Lande fremd,
Entkam den Pfaffen, fand beim Arzt den Tod.
(Verse 41–42)

Ebenso wie Halladsch war Nietzsche fremd in seinem eigenen Land. Halladsch war von religiösen Fanatikern getötet worden. Zwar hat der Deutsche dieses Schicksal nicht geteilt, doch fiel er Ärzten zum Opfer, die das Wesen seiner Krankheit nicht verstanden haben.

Nicht einer in Europa kannt' die Pfade,
Und lauter schwoll das Lied aus seinen Saiten.
(Verse 43–44)

[25] Avicenna (Ibn Sina) war Arzt und Philosoph (980–1037), „der wie sein Lehrer Farabi aristotelische mit neuplatonischer Philosophie verschmolz; [er] wirkte durch seine große Enzyklopädie ‚Buch der Genesung der Seele' stark auf das christliche Abendland und besonders auf Albert d. Gr. und Thomas von Aquin.“ *G. Schischkoff* (Hg.), Philosophisches Wörterbuch, Stuttgart 1960, 47.

Iqbal drückt hier seine Überzeugung aus, dass es letztlich niemanden in Europa gibt, der Nietzsche wirklich versteht. Nietzsche geht selbst davon aus, dass seine Philosophie, wenn überhaupt, erst von kommenden Generationen verstanden wird.

Und keiner wies dem Wandernden den Weg –
Ihn trafen hundert Unglücksfälle, Schläge!
Er war wie Bargeld – keiner wog ihn aus;
Er wußte, was zu tun, und konnt' nicht handeln!
(Verse 45–48)

Iqbal betont hier Nietzsches Einsamkeit.[26] Niemand hat ihm auf dem Weg der Wahrheitssuche geholfen, wo ihm viel Unglück zugestoßen ist. Der Dichter betont, dass niemand den Philosophen in seinem Wert erkannt hat.

Ein Liebender, in seinem Ach verwirrt!
Ein Wanderer, in seinem Weg verirrt!
(Verse 49–50)

Demzufolge war Nietzsche ein Liebender, der sich in seiner Liebe verliert. Gleichzeitig war er ein Wanderer, der sich auch auf seinem Weg verläuft.

In seinem Rausch zerschlug er jedes Glas,
Er trennte sich von Gott, zugleich vom Selbst.
(Verse 51–52)

Ähnliche Gedanken äußert Iqbal in seinem Werk *Botschaft des Ostens*.[27] Diese Verse beschreiben den geistigen Zustand Nietzsches in angemessener Weise. In diesem Zusammenhang heißt es bei Pannwitz: „Bei Nietzsche zerbricht ein maßloser Inhalt und Grad der Seele zuletzt das Gefäß."[28] In der zweiten Zeile kritisiert Iqbal offensichtlich den Atheismus des deutschen Philosophen. Das Grundprinzip von Nietzsches Denken ist die Verleugnung Gottes, was für Iqbal nicht in Frage kommen kann. Gottes Verleugnung bei Nietzsche basiert eigentlich auf der Idee der Selbstverwirklichung.

---

[26] Nietzsche verleiht seiner Einsamkeit in „Also sprach Zarathustra" wie folgt Ausdruck: „Ein Ungestilltes, Unstillbares ist in mir; das will laut werden. Eine Begierde nach Liebe ist in mir, die redet selber die Sprache der Liebe.
Licht bin ich: ach, daß ich Nacht wäre! Aber dies ist meine Einsamkeit, daß ich von Licht umgürtet bin. [...]
Aber ich lebe in meinem eignen Lichte, ich trinke die Flammen in mich zurück, die aus mir brechen.
Ich kenne das Glück des Nehmenden nicht; und oft träumte mir davon, daß Stehlen noch seliger sein müsse als Nehmen.
Das ist meine Armuth, daß meine Hand niemals ausruht vom Schenken; das ist mein Neid, daß ich wartende Augen sehe und die erhellten Nächte der Sehnsucht" (Za, II [Nachtlied], KSA 4, 136).

[27] „Der Menschen Langsamkeit ließ zittern ihn in Gram,
Sein Denken schuf ein Bild: das sollte fester sein;
Warf hundert frische Wirrn er in der Franken Land –
Ach, ein Besessner trat zur Glasfabrik hinein!" *Iqbal* 1977, 188.

[28] *Pannwitz* 1951, 290.

Für Iqbal ist aber die Selbstverwirklichung ohne Gott nicht möglich. Zwischen Gott und Mensch sieht er keinen Gegensatz. Sie schließen einander nicht aus, sondern ergänzen sich gegenseitig. Iqbal setzt die Trennung von Gott mit der Trennung vom eigenen Selbst gleich. Wer sich von Gott abwendet, trennt sich gleichzeitig von seinem eigenen Selbst. Hierin liegt dem Dichter zufolge der Grund dafür, dass Nietzsches Versuch, mit seiner Konzeption des „Übermenschen“ einen neuen Menschen zu schaffen, erfolglos bleibt.[29]

Er wollte mit dem äußeren Auge sehen,
Wie Gottes Macht und Lieblichkeit sich mischt.
Er wollte, daß aus Lehm und Wasser wachse
Das Korn, das nur im Herzenssaatfeld keimt.
(Verse 53–56)

Gemäß dem pakistanischen Intellektuellen wollte Nietzsche mit seinen Augen etwas sehen, was letztlich für die Augen unerkennbar bleibt, nämlich Gottes Macht und die Liebe. Er erwartet von der Materie eine geistige Entfaltung.

Was er gesucht, war Ort der Gottesmacht,
Und dieser Ort liegt jenseits der Vernunft.
(Verse 57–58)

Nietzsche hat immer etwas gesucht, doch hat er das Objekt des Suchens falsch benannt. Iqbal zufolge hat er – auch wenn er es geleugnet hat – stets den „Ort der Gottesmacht“ gesucht. Diesen konnte er jedoch niemals finden, da er sich einem trügerischen Wegweiser anvertraute: der Vernunft.

Das Leben kommentiert des Ichs Symbole –
„Keiner“ – „Als er“ sind nur des Ichs Stationen.
Er kam vom „kein Gott“ nicht zum „außer ihm“
Und wußte nicht den Sinn des Worts „sein Diener“.
(Verse 59–62)

Das Leben des Ich wird durch die Weltanschauung des Selbst verstanden. Hinsichtlich der Weltanschauung sind zwei grundsätzlich verschiedene Situationen zu unterscheiden, nämlich die Verleugnung Gottes oder die Bejahung Gottes. Nietzsche blieb, so meint Iqbal, bei „kein Gott“ und konnte nicht zum „außer ihm“ gelangen. Der Dichter erklärt hier Nietzsches Position durch das Bekenntnis zur Gotteseinheit im Islam *(kālima-i tevhid)*. Dieses Bekenntnis lautet folgendermaßen: „Lā ilāha illā' llāh“ (‚Es gibt keinen Gott außer Allah‘). Iqbal betont, dass „Lā ilāha“ (‚Es gibt keinen Gott‘)

[29] In diesem Sinne kritisiert E. Underhill Nietzsches einseitigen Individualismus. „Die eigenartige, leidenschaftliche Philosophie Nietzsches, jenes unausgeglichenen modernen Johannes des Täufers, ist in Wahrheit auf einem starken Glauben an die höhere Natur und den höheren Wert des Lebens, des Tuns und der Kraft aufgebaut, und sie wird nur entstellt durch den einseitigen Individualismus, der ihn hinderte, das große bedeutsame Leben des Ich und das größere und bedeutsamere Leben des Alls genau gegeneinander abzuwägen.“ *E. Underhill*, Mystik. Eine Studie über die Natur und Entwicklung des religiösen Bewußtseins im Menschen, München 1928, 36.

eine Vorbereitung für den Gottesbeweis und für das Bekenntnis zur Gotteseinheit ist. Diese Verleugnung ist eine Verleugnung der Götter zugunsten des Bekenntnisses zum einen Gott. Nietzsche ist leider hier stehengeblieben. Wäre er weitergegangen, so böte sich ein völlig anderes Bild. Der deutsche Philosoph hat jedoch weder an Gott noch an den Propheten geglaubt, da er beim ersten Teil des Gottesbekenntnisses geblieben ist. Deswegen betrachtet Iqbal Nietzsche nicht als einen ‚richtigen' Atheisten. Ähnliche Auffassung teilt auch Pannwitz. „Nietzsche ist nicht ein Atheist, der nach dem alten Gott heimlich zurückverlangt, sondern der Gott der herrschenden Vorstellung widerspricht seiner Vorstellung von einem Gott. So hat er auch nicht einen neuen Gott gebracht, sondern die weiteste Kluft zwischen Gottes-Vorstellung und Gott aufgerissen."[30] Iqbal betont wiederholt, dass Nietzsche kein Atheist war. In seiner Schrift *Botschaft des Ostens* sagt er ganz ausdrücklich, dass Nietzsches Herz gläubig und gut, sein Gehirn hingegen heidnisch sei.[31]

So nah an seinem Glanz, doch ohne Kunde,
Noch ferner als die Frucht vom Wurzelgrunde.
(Verse 63–64)

Dem Verfasser zufolge war Nietzsche ganz nahe an der Quelle der Gotteswahrheit. Er konnte aber diese heilige Quelle nicht wahrnehmen, obwohl er lange Zeit danach gesucht hatte. Nietzsches Situation findet ihren prägnanten Ausdruck in dem Bild von der Wurzel und den Früchten: Obwohl Früchte und Wurzel demselben Baum angehören, bleiben sie stets voneinander getrennt.

Sein Auge wollte nur den Menschen schauen –
„Wo ist der Mensch?" so rief er unablässig.
(Verse 65–66)

Nietzsche hat immer ‚den wirklichen Menschen' gesucht. Da er seinen Blick nur auf den Menschen gerichtet hatte, konnte er Gott nicht sehen.

---

[30] *Pannwitz* 1951, 297.

[31] „Wenn süßen Sang du suchst, so flieh vor ihm –
In seinem Rohr liegt Donnergrollens Wut!
Er warf ins Herz des Westens einen Speer –
Rot seine Hand noch von des Kreuzes Blut!
Er, der aufs Heiligtum den Tempel baute:
Heidnisch sein Hirn, gläubig sein Herz und gut.
Verbrenne dich in dieses Nimrods Feuer –
Der Garten Abrahams kommt aus der Glut" (Verse 1–8). *Iqbal* 1977, 189. – Nietzsche hat einen gewaltigen Angriff auf die christliche Moralphilosophie unternommen. „Sein Hirn ist deshalb ungläubig, weil er Gott leugnet; doch seine Gedanken sind in manchen ethischen Ergebnissen der islamischen Religion außerordentlich nahe. Sein Herz ist gläubig und sein Hirn ist ungläubig – der edle Prophet hat ein ähnliches Wort über Umayya ibn Salt (früharabischer Dichter) gesagt: ‚Seine Zunge ist gläubig und sein Herz ungläubig'." Ebd., Anmerkung.

Sonst hätte er die Irdischen verlassen,
Um, Mose gleich, die Schau des Herrn zu fassen!
(Verse 67–68)

Hätte er Gott wirklich sehen wollen, so hätte er die Irdischen hinter sich gelassen und – wie Moses – nur nach der Gottesschau verlangt.

Ach, hätte er in Ahmeds Zeit gelebt,
Daß er gelangt zur ew'gen Freude wär![32]
(Verse 69–70)

Ahmad Sirhindi (1564–1624) war der wichtigste Führer des *Naqschbandi-Ordens* in Indien. Iqbal verehrte Sirhindi sehr. Er artikuliert hier sein Bedauern im Hinblick auf den Umstand, dass Nietzsche nicht zur Zeit Sirhindis gelebt hat, da er dann – nach Iqbals Überzeugung – durch dessen Lehre zum wahren Glauben gelangt wäre.

Doch sein Verstand spricht immer nur mit sich –.
Geh deinen Weg, der besser ist für dich!
Vorwärts den Fuß! Wir nahen jenem Ort
In welchem ohne Stimme wächst das Wort!
(Verse 71–74)

Iqbal ist sich bewusst, dass Nietzsche sich stets gegen äußere Orientierungszwänge zur Wehr gesetzt hat und sich nicht leicht von seinen Überzeugungen hat abbringen lassen. Daher schlägt er dem deutschen Philosophen vor, seinen Weg weiter zu verfolgen, da dieser der bessere für ihn sei. Dies lässt erneut erkennen, dass Iqbal Nietzsches Philosophie im Allgemeinen schätzt und seine Anschauungen in vielerlei Hinsicht teilt.

Als Fazit soll festgehalten werden, dass der Einfluss von Nietzsches Philosophie auf Iqbal unverkennbar ist. Insbesondere hat die Konzeption des „Übermenschen" auf Iqbals Auffassung des „Vollkommne[n] Mensch[en]" gewirkt. Zudem ist deutlich geworden, dass der muslimische Intellektuelle der Persönlichkeit und dem Denken des deutschen Philosophen mit besonderer Zuneigung begegnet. Diese Zuneigung geht so weit, dass Iqbal Nietzsche und seine Philosophie mit islamischen Begriffen beurteilt. Hierin jedoch liegt Iqbals Irrtum, wenn er aufgrund seiner Sympathie zu Nietzsche diesen so beurteilt, als sei er Muslim gewesen. Es scheint, als fürchte der islamische Dichterphilosoph die Verdammung Nietzsches aufgrund dessen Gottesverleugnung. Daher positioniert er den deutschen Philosophen, wie oben erläutert wurde, auf der Grenze zwischen zwei Welten. Nietzsches Denken blieb letztlich jedoch immer dem Menschen verhaftet, so dass er

[32] Ahmad Sirhindi, „born in 1564 in Sirhind to Abdulahad, a mystic of the Sabiriyya line of Abdulquddus Gangohi, Ahmad studied in Sialkot, then an important centre of philosophy and theology, and became quite friendly with Faizi and Abu'l-Fazl for a short while. One of his first treatises was written in refutation of Schia views […]. In 1599 Ahmad was accepted into the Naqshbandi order by Khwaja Baqi billah (1563–1603)." *A. Schimmel*, Islam in the Indian Subcontinent, Leiden/Köln 1980, 90.

nicht über den Menschen hinaus zu einem Gottesverständnis fortgeschritten ist.

Iqbals Bewertung von Nietzsches Philosophie ist als eine Kritik am europäischen Geiste zu verstehen. Der muslimische Intellektuelle stellt durch seine Kritik an dem deutschen Denker zugleich die Größe und Grenze seiner Kritik an Europa dar. Er befindet sogar die westlichen Wissenschaftler und Ärzte für schuldig, weil sie Nietzsche für verrückt gehalten und seine geistige Grundintention nicht verstanden haben. Sie haben auch die Entstehung einer wahren Religiosität verhindert, worunter Nietzsche Iqbal zufolge gelitten hat.

ThPh 82 (2007) 495–514

Inspirierte Gastlichkeit in kulturellen Lebensformen

Levinas zwischen Religion und Politik

Von Burkhard Liebsch

Die Anderen sind das ursprüngliche Zuhause.
Jan Patočka[1]

Sie werden in diesem Haus lernen, daß es hart ist,
ein Fremder zu sein. Sie werden auch lernen,
daß es nicht leicht ist, kein Fremder mehr zu sein.
Maurice Blanchot[2]

1. Das Subjekt als Gastgeber

Das Werk des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas steht ganz im Zeichen menschlicher Gastlichkeit. Bereits in seinem ersten Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit*, heißt es programmatisch: „Dieses Buch stellt die Subjektivität als etwas dar, das den Anderen empfängt, es stellt sie als Gastlichkeit dar."[3] Schroff und nicht selten polemisch wendet sich Levinas vom Denken eines die Dinge vorstellenden und manipulierenden Subjekts ab, um zu erklären, es gehe ihm in Wahrheit um nichts anderes als um den „Empfang", den es „dem Anderen bereite". Der gastliche Empfang sei keine Frage des Wohnens in fraglosem Besitz, den ein Gastgeber nachträglich und nicht ohne Vorbehalte für Fremde öffnet, sondern eine Frage des Gebens. Befremdlicher Gedanke: menschliche Gastlichkeit manifestiert sich im Modus der Gabe (TU, 105).

Das soll nicht bloß bedeuten, dass ein menschliches Subjekt sich aus freien Stücken dazu durchringt, zu teilen und etwas abzugeben von dem, was ihm gehört. Denn die Gabe, durch die es sich erst als „menschliches" erweisen kann, begreift Levinas ihrerseits als Antwort auf eine Herausforderung, der es sich schlechterdings nicht entziehen könne und die insofern eine absolute Grenze jeglicher Verfügungsmacht darstellen soll. Gemeint ist die ultimative Herausforderung durch die „Unendlichkeit des Anderen". Das Subjekt könne nicht umhin, sich ihr zu stellen. Es könne sie nicht *nicht* „in Empfang nehmen". Aber gerade dadurch werde das „Vermögen der Gastlichkeit" inspiriert; und zwar dazu, dem Anderen in seiner unendlichen Anderheit gerecht zu werden (TU, 295). In jedem konkreten Anderen hat es das gastliche Subjekt mit dieser Anderheit zu tun; stets zu spät aber, denn

[1] *J. Patočka*, Die Bewegung der menschlichen Existenz, Stuttgart 1991, 139.
[2] Zitiert nach *S. Kofman*, Erstickte Worte, Wien 1988, 37.
[3] *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit, Freiburg i. Br./München 1987, 28, 434 f. (im Folgenden TU). Hier heißt es ganz schlicht: „Das Subjekt ist ein Gastgeber." Die Beziehung zum Anderen vollziehe sich als Gastlichkeit.

„immer schon" hat es ihren Anspruch in Empfang genommen beziehungsweise vernommen, gehört und womöglich auch *auf ihn* gehört. Im zweiten Hauptwerk, *Jenseits des Seins*, ist von einer „unaufholbaren Verspätung" mit Verweis auf das *Hohe Lied* die Rede, wo es heißt: „ich öffnete, [...] er war entschwunden".[4]

Jene doppelte Negation (nicht nicht) zeigt auf den ersten Blick nur die Unmöglichkeit an, zu vermeiden, den Anspruch des Anderen zu vernehmen, scheint aber keineswegs auszuschließen, dass man ihn dann doch überhört, übersieht und übergeht. Sie erübrigt also in keiner Weise ein aktives Bezugnehmen auf den Anspruch im Modus des Gebens. Erst im Geben würde sich das Subjekt wirklich als menschliches erweisen und den Sinn der Gastlichkeit bezeugen. Diese Zwiespältigkeit macht sich auch in Passagen bemerkbar, in denen Levinas deutlich zu machen versucht, wozu der Anspruch des Anderen herausfordert. So ist von menschlicher Sensibilität die Rede, die einerseits schlicht bedeuten soll, dem Anderen rückhaltlos „ausgesetzt" zu sein. Andererseits aber würde daraus rein gar nichts im Hinblick auf menschliche Gastlichkeit folgen, wenn sich die Sensibilität auf eine pure Passivität des Exponiertseins beschränken würde. Deshalb insistiert Levinas auf dem Sinn einer wirklichen, konkreten Gabe wie der Gabe des dem eigenen Munde abgerungenen Brotes und der Öffnung „nicht nur des Portemonnaies, sondern der Türen des eigenen Hauses" (JS, 168f.).

Weitere Konkretisierung erfährt der Begriff der Gastlichkeit an anderer Stelle, wo die *Sprache* als Angelegenheit der Gastlichkeit aufgefasst wird. Nicht die Sprache als virtuelles System, das unzählbare Möglichkeiten des Sprechens eröffnet, sondern als in Anspruch und Erwiderung sich (hörbar oder stumm) vollziehendes Geschehen der Rede, das vom Anderen her kommt und sich an ihn wendet (TU, 259, 444). Aber der Mensch lebt nicht vom Wort allein. Deshalb ist es wichtig, ihm nicht mit leeren Händen zu begegnen, wenn es darauf ankommt. Jede Form menschlichen Zusammenlebens, angefangen bei der Lebensform des Hauses, von der der moderne Begriff der Ökonomie ja seine ursprüngliche Bedeutung entlehnt, verlangt konkrete Rücksichten auf diejenigen, die es bewohnen, und auf Andere, denen Zutritt gewährt wird. Keine menschliche Beziehung vermag sich „außerhalb der Ökonomie abzuspielen, man kann ein Antlitz nicht mit leeren Händen und geschlossenem Haus ansprechen" (TU, 250).

Offensichtlich spielt Levinas hier mit vielfältigen Bedeutungen des Ökonomischen, das nicht auf ein Haushalten mit knappen Ressourcen oder gar auf Nationalökonomie usw. beschränkt ist. Auch das Subjekt, das sich dem Anspruch des Anderen zu stellen hat, lässt sich analog als ein Haus verstehen, in dem er gastliche Aufnahme findet. Die derart ausufernde Metapho-

[4] *E. Levinas*, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg im Breisgau/München 1992, 199 (im Folgenden JS). Aber ist der Andere hier nicht bereits identifiziert als „Geliebter"? Das lässt Levinas außer Betracht; vgl. Das Hohe Lied 5,6.

rik sollte freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass Levinas – entgegen einer verbreiteten Lesart seiner Schriften, die nur auf ein schlechterdings außerordentliches Verhältnis des Subjekts zum „ganz Anderen" abstellt – konkrete, leibhaftige, hungernde und durstige Wesen im Sinn hat, wenn er auf einer nicht zu ignorierenden Einbindung in ökonomische Lebensverhältnisse insistiert. In diesen Lebensverhältnissen stellen sich Fragen der Priorität und der Gerechtigkeit: *wem* ist vorrangig *was* (und wie viel, für wie lange) zu geben? Wer bedarf etwa karitativer Hilfe, solidarischer Unterstützung oder gerechten Ausgleichs? Und diese Fragen stellen sich nicht abstrakt in einem gleichsam luftleeren Raum, sondern stets in bestimmten Grenzen des Wirtschaftens mit ihrerseits mehr oder weniger begrenzten oder im Überfluss vorhandenen Lebensmöglichkeiten. Das Paradigma einer unvermeidlichen Ortung dieser Fragen ist auch für Levinas das Haus. „Die Sammlung in einem Haus, das dem Anderen offensteht – die Gastlichkeit –, ist der konkrete und ursprüngliche Tatbestand der menschlichen Sammlung und Trennung [...]" (TU, 250).

Zusammen in der Ökonomie des Hauses leben Menschen, die füreinander Andere sind und ihre radikale Andersheit nicht in ihren Beziehungen aufheben können. Zusammen können nur unaufhebbar Getrennte leben. Es fragt sich nur, wie sie dem gerecht werden, ohne einer Ideologie der Gemeinschaft zu frönen, in der kein Anderer mehr Luft zum Atmen hätte. Das Haus kann insofern keine totale (oder totalitäre, despotische) Gemeinschaft begründen, in der ein Herr wie einst in Rom zu unumschränkter Macht über Leben und Tod befugt wäre.[5] Es dient nicht dazu, den entsprechenden Grund und Boden exklusiv in Beschlag zu nehmen, um sich ungestört darin für alle Zeiten einzuwurzeln. „Das Haus, das man gewählt hat, ist ganz das Gegenteil einer Verwurzelung", die jeden fremden Eindringling als Feind einzustufen zwingt. Vielmehr bezeichnet das Haus in Levinas' Verständnis „eine Loslösung, eine Irre, die das Haus möglich gemacht hat; diese Irre ist kein *Weniger* im Verhältnis zur Einrichtung, sondern ein Überschuß der Beziehung zum Anderen" – eine gute „Irre", wenn man so will (TU, 250).

2. Aufgeschlossenheit und außerordentliche Ansprechbarkeit

So bedenkt Levinas nicht von einem geschlossenen Haus her die Frage, wie man darin gegebenenfalls ein für Andere nachträglich aufgeschlossenes Leben führen kann; vielmehr geht eine radikale „Aufgeschlossenheit" jeder Beschränkung auf ein Haus oder eine analog vorgestellte Ökonomie bereits voraus. Allerdings besteht die Möglichkeit, „ungestraft alle Gastlichkeit [...] aus seinem Haus zu verbannen", d. h. gerade das zu ignorieren, was es

[5] Vgl. *N. D. Fustel de Coulanges*, Der antike Staat, München 1988, Zweites Buch; *O. Behrends*, Der römische Weg zur Subjektivität, in: *R. L. Fetz, R. Hagenbüchle* und *P. Schulz* (Hgg.), Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität; Band 1, Berlin/New York 1998, 204–254.

überhaupt erst gestattete, sich einzuschließen. „Die Möglichkeit, sich dem Anderen zu öffnen, ist ebenso wesentlich für das Wesen des Hauses wie die geschlossenen Fenster und Türen." Das gleiche gilt für jede begrenzte Ökonomie: Es gibt die Möglichkeit, „sich ohne inneren Widerspruch bei sich einzuschließen", d. h. aber so, dass diejenigen, die sich eingeschlossen haben, von außen keine Herausforderung zur Gastlichkeit mehr erreicht.

Wenn Levinas nun im Gegensatz zu so manchem Interpreten, der seine Schriften nur „inspiriert" liest, darauf insistiert, dass „die Beziehung mit dem Anderen [...] nicht außerhalb der Welt" geschieht, so bedeutet das: Sie hat es unvermeidlich mit einer Welt zu tun, in der gleichsam wasserdichte ökonomische Grenzen gezogen werden, um Andere auszugrenzen, die „nicht zählen". So hat die Gastlichkeit in der jeweiligen Ökonomie die Ungastlichkeit als Kehrseite, die den Ausgeschlossenen zugewandt wird. Das gleiche gilt, wenn innerhalb eines politischen Gemeinwesens ökonomische Binnengrenzen gezogen werden. In diesem Falle sind die Ausgeschlossenen nicht einfach „draußen", sondern gehören dem Gemeinwesen als ökonomisch Diskriminierte und insofern Ausgeschlossene zu. Vollends der Möglichkeit beraubt, Andere anzusprechen und sie in Anspruch zu nehmen, d. h. mundtot, werden sie nicht selten gerade dadurch gemacht, dass ihre ökonomische Benachteiligung unter Berufung auf ein politisches Realitätsprinzip oder auf das für alle Beste erfolgt – wie es der Fall ist, wenn eine Destruktion sozialstaatlicher Prinzipien mit der Begründung vorgenommen wird, es gelte das Gemeinwesen von einer Kostenlast zu befreien, die es im globalen Konkurrenzkampf benachteiligten. Wer im Sinne der berüchtigten Devise *There is no alternative* (TINA) fortschreitende, eklatante Ungerechtigkeit in einer Gesellschaft rechtfertigt, die neue sog. Unterschichten entstehen lässt, tut der nicht für das Ganze am Ende nur das Beste? So nimmt die ökonomische Exklusion oftmals raffinierte und durchaus rational begründete Formen an und macht durch die Berufung auf das für alle Gute die Benachteiligten sprachlos – und zwar nachhaltiger, als es ein Redeverbot vermöchte, gegen dessen unverkennbare Gewalt man sich immerhin noch gezielt auflehnen könnte.

So gesehen verlangt Levinas' Insistieren auf einer in der Welt sich vollziehenden Beziehung zum Anderen nach einer genauen Beschreibung der Mechanismen, durch die die freie Rede des Anderen im Einzelfall unmöglich gemacht wird. Die Türen der Ökonomie können auch auf andere Weise verschlossen werden als dadurch, dass man freie Rede untersagt oder den Lärm überhört, den die Ausgeschlossenen noch machen mögen.[6] Gastliches Leben würde sich umgekehrt niemals dem Anderen so verschließen wollen, dass die Eingeschlossenen kein Anspruch mehr von draußen erreichen kann. Es müsste sich um die Möglichkeit der eigenen Ansprechbarkeit sor-

[6] Vgl. die Ausführungen von J. Rancière zu politischer Rede und Geräusch, in: *J. Rancière*, Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002, 35f.

gen – und um die Frage, wer ihrer bedarf. Kommen nur die „Armen, Fremden, Witwen und Waisen" in Betracht, wie es gewisse Klischees besagen?[7]

Wer auch immer uns zur Gastlichkeit herausfordert: Der Anspruch des Anderen hat uns immer schon erreicht, auch wenn wir uns ihm verschließen und so tun, als hätten wir ihn nicht vernommen. In *Totalität und Unendlichkeit* besteht Levinas auf einem spezifisch ethischen Sinn dieses Anspruchs. Gerade „angesichts des Hungers der Menschen gibt es für die Verantwortung nur ein ‚objektives' Maß. Die Verantwortung kann nicht abgewiesen werden. [...] keinerlei ‚Innerlichkeit' gestattet es, der Verpflichtung aus dem Weg zu gehen" (TU, 289). Bei der Lektüre solcher Zeilen mag der Leser sich fragen, ob sie ohne jegliche Rücksicht auf eine ihrem Sinn eklatant widersprechende politische Wirklichkeit niedergeschrieben worden sind, oder ob der Autor dieser Wirklichkeit bewusst eine unabweisbare Verantwortung entgegensetzt, die „angesichts des Hungers der Menschen" durch keine Ausflucht zu beschränken ist.

So sehr sich Levinas als radikaler Ethiker verstanden hat, so wenig spricht dafür, dass er mit politischer Blindheit geschlagen war.[8] Eindeutig ist die zweite Hypothese vorzuziehen. Allerdings gibt sie zu Missverständnissen Anlass. Keineswegs ist eine von jedem jederzeit und im Verhältnis zu jedem beliebigen Anderen zu tragende Verantwortung gemeint. (Eine derart unbegrenzte Verantwortung wäre überhaupt nicht zu tragen.) Levinas meint vielmehr eine außerordentliche Affizierbarkeit des Subjekts durch einen Anspruch, der grundsätzlich jeden Versuch der Abgrenzung unterlaufen kann. Dem widerspricht nicht, dass der Möglichkeit Rechnung zu tragen ist, sich bei geschlossenen Türen und Fenstern gegen jedes Eindringen unerwünschter Ansprüche verwahren zu wollen. Der Versuch, sich derart in sich selbst oder in einer geschlossenen Lebensform zu verschanzen, die sich zu keinerlei Gastlichkeit mehr bereit fände, kann in der Tat so weit gehen, dass man sich hermetisch abschottet gegen eine vergleichgültigte „Außenwelt". Sie würde allerdings als Außenwelt aufhören zu existieren, wenn aus ihr nicht doch etwas ans Ohr des verschanzten Subjekts dringen könnte. Selbst wenn es sich nur um ein Geräusch handelt, bleibt die Frage im Spiel, ob es nicht auf die Spur unterdrückter Rede des Anderen führt. Noch in dieser Frage bleibt die Ansprechbarkeit des Subjekts durch den Anderen präsent.

Andererseits befindet sich niemand, der in diesem Sinne bloß ansprech*bar* ist, allein dadurch schon in einer Welt des Hungers „angesichts" Anderer. Levinas appelliert an der zitierten Stelle an eine tatsächliche Wahrnehmung dieser Welt, ohne die sich nicht klären lässt, ob und wie ein „gastliches" Subjekt durch Andere, die hungern, dazu herausgefordert

[7] Auch Levinas scheint von ihnen nicht gänzlich frei zu sein; vgl. TU, 361. Mit Bezug auf das Deuteronomium (16, 11) meint T. Cahill, es handle sich heute um die „unsichtbaren Gespenster unserer Wohlstandsgesellschaft": *T. Cahill*, Abrahams Welt, Berlin 2002, 221.

[8] Vgl. *P. Delhom/A. Hirsch* (Hgg.), Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen, Berlin/Zürich 2005.

wird, ihren Ansprüchen gerecht zu werden. Man sollte zwischen einer bloßen Ansprechbarkeit und tatsächlichem Angesprochenwerden genauso unterscheiden wie zwischen der Erfahrung, in Anspruch genommen zu werden einerseits und Ansprüchen auf etwas, die sich zu Anrechten steigern lassen. Levinas insistiert auf einer außerordentlichen Ansprechbarkeit des Subjekts im Sinne einer Herausforderung zur Gastlichkeit, die durchaus offenlässt, wem man in welcher Weise in diesem engeren Verständnis gerecht werden soll. Um wen auch immer es sich handelt – der Andere stört auch als ganz und gar Fremder ein in sich zurückgezogenes Leben, das alle Sinne verschließt, um es nicht zur Wahrnehmung einer solchen Herausforderung kommen zu lassen. Levinas möchte zeigen, wie diese Störung jederzeit ethisch als Skrupel virulent werden kann, dass man dem Fremden nicht gerecht geworden ist. Ohne diese ethische Beunruhigung lässt sich aus seiner Sicht auch kein Zuhausesein denken (vgl. TU, 44, 100).

3. Gegen ein „heidnisches" Denken?

Diese ethische Beunruhigung „vergessen" zu haben oder sie implizit oder explizit zu leugnen ist der Hauptvorwurf, den er gegen die gesamte okzidentale Erste Philosophie erhebt, so wie sie sich traditionell als Metaphysik und Ontologie präsentiert. Sie denkt den Aufenthalt auf der Erde und unter dem Gewölbe des Himmels bloß als heidnische und technische Auseinandersetzung mit den Dingen. Inzwischen gilt zwar der ehemalige Kosmos als „dezentriert", aber das hat scheinbar die Fixierung auf die irdischen Dinge und ihre technische Beherrschung nur noch verstärkt. Nachdem die moderne Physik sich theoretisch den Kosmos zu eigen gemacht hat,[9] bleibt der Philosophie demnach nur noch das Denken einer auf der Erde „sesshaften" Existenz, die sich verzweifelt an ihren Ort als Besitz klammert, den sie möglichst tief im Grund und Boden ihrer Geschichte zu verwurzeln strebt. Ein solches Denken kennt keine ursprüngliche Herausforderung zur Gerechtigkeit, zur Verantwortung oder zur Gastlichkeit dem Anderen gegenüber. Es ist in Levinas' Verständnis ganz und gar auf die Sicherung eines exklusiven, den eigenen Grund und Boden verteidigenden Lebens fixiert, das nichts Wichtigeres kennt, als in der Welt zu wohnen oder sich einen wohnlichen Ort zu verschaffen – sei es auch auf Kosten Anderer.

Polemisch und geradezu verächtlich kommentiert Levinas immer wieder die Anliegen einer derart der Welt und ihrer Bewohnbarkeit verhafteten Philosophie, deren wichtigster Repräsentant ihm Heidegger zu sein schien. Diese Philosophie beklagt einen durchgreifenden Weltverlust durch die moderne Technik, deren Verhängnis sie allerdings schon im Ursprung des Europäischen angelegt sieht. Auf dem von dieser Philosophie vorgezeichneten Weg will man die verlorene Welt wiederfinden, „sich dem Licht der großen

[9] Vgl. *K. Löwith*, Schriften; Bände 1–9, Stuttgart 1981–1988, hier: Band 1, 458; Band 3, 171.

Landschaften, der Faszination der Natur, den majestätisch hingelagerten Bergen öffnen"; man will wieder auf den Pfad achten, „der sich durch die Felder schlängelt, [...] die Einheit spüren, die die Brücke stiftet, indem sie die Ufer des Flusses und die Architektur der Bauten verbindet, die Gegenwart des Baumes spüren, das Helldunkel der Wälder, das Geheimnis der Dinge, eines Krugs, der abgetretenen Schuhe einer Bäuerin, das Funkeln einer Weinkaraffe auf einem weißen Tischtuch."[10] Demzufolge würde sich das „Sein des Realen selbst [...] hinter diesen privilegierten Erfahrungen zeigen, sich der Obhut des Menschen anvertrauen. Und der Mensch, Bewahrer des Lebens, zöge aus dieser Gnade seine Existenz und seine Wahrheit." Und zwar als endlich wieder in der Welt verwurzeltes, situiertes Wesen, dessen höchste Aufgabe eben darin bestünde, seinen Ort zu bewohnen und in diesem Sinne ganz und gar *da* zu sein – radikaler noch als jede Pflanze, die ihre Wurzeln in die Erde senkt und ihr lediglich Nährstoffe entzieht.

Beschreibt man nicht bis heute das Leben der Vertriebenen, der Exilierten und Heimatlosen in der Diaspora als „entwurzelt", um auf diese Weise hervorzuheben, dass ihnen im Grunde jede Möglichkeit genommen ist, durch den Ort, die Gegend, Landschaft und Heimat inspiriert zu leben und dadurch so etwas wie Halt zu finden? Entwurzelt sein, das bedeutet demnach, haltlos dahinzutreiben, Schwindel, Taumel, Loslösung, Verlust jeglicher Bindung und Anbindung an irdisches Leben, wie es die Anderen leben, die irgendwo verwurzelt sind – so als wäre das Ideal, stets an Ort und Stelle zu bleiben, um nicht zu abgetrieben zu werden ins Nirgendwo. Levinas hält sich bei dieser seltsam heterogenen Metaphorik der Verwurzelung nicht lange auf. Vielmehr macht er ethisch kurzen Prozess mit ihr, steht sie doch für nichts anderes als „die ewige Versuchung des Heidentums jenseits der Infantilität des seit langem überwundenen Götzendienstes".

Heidnisch, das ist im Verständnis des Juden Levinas „das Eingepflanztsein in eine Landschaft, die Verbundenheit mit einem Ort, ohne den das Universum bedeutungslos würde und kaum existierte". Ethisch diskreditiert Levinas das Denken eines in diesem Sinne situierten Lebens, insofern es eine „Spaltung der Menschheit in Einheimische und Fremde" mit sich bringt.

> In dieser Perspektive ist die Technik weniger gefährlich als die Geister des Orts. Die Technik beseitigt das Privileg dieser Verwurzelung und des Exils, das sich darauf beruft. Sie befreit von dieser Alternative. Es geht nicht darum, zum Nomadentum zurückzukehren, das ebenso unfähig ist wie das seßhafte Leben, einer Landschaft und einem Klima zu entrinnen. Die Technik entreißt uns dieser Heideggerschen Welt und dem Aberglauben des Orts. Von nun an zeigt sich eine Chance: die Menschen außerhalb der Situation wahrzunehmen, in der sie sich vorübergehend aufhalten, das menschliche Antlitz in seiner Nacktheit aufleuchten zu lassen (SF, 174f.).[11]

[10] *E. Levinas*, Schwierige Freiheit (= SF). Versuch über das Judentum, Frankfurt am Main 1992, 174.

[11] Zur Polemik gegen Heidegger vgl. TU, 56, 433; zu einer fragwürdigen Apologie neuzeitlichen Nomadentums *N. Ascherson*, Schwarzes Meer, Frankfurt am Main 1998, 89–93, 121f. Für

Man sieht deutlich, worauf die Levinassche Polemik abzielt: die Sehnsucht nach einer Verwurzelung an einem Ort wird nicht als solche diskreditiert, obgleich es den Anschein hat. Vielmehr wird sie nur insofern zurückgewiesen, als sie Einheimische und Fremde so gegeneinander ausspielt, dass letztere ethisch geradezu ihr Gesicht verlieren. Am Ende geht von ihnen keinerlei außerordentlicher Anspruch mehr aus, der das Leben am eigenen Ort im Kern betreffen könnte.

Einem Ort, einer Landschaft oder Heimat sich verbunden zu wissen, zieht diese Konsequenz aber keineswegs zwangsläufig nach sich. Und eine unvermeidliche Differenzierung von „Autochthonen" und Fremden muss letztere nicht jedes ethischen Anspruchs berauben. Demgegenüber geht Levinas in seiner Weigerung, irgendeine Bindung menschlichen Lebens an einen Ort, an eine Landschaft, Heimat oder an die Welt zuzugestehen, so weit, dass sie ins buchstäblich Utopische umschlägt. Geradezu topophobisch besteht Levinas auf der Möglichkeit und auf der ethischen Verpflichtung, das Gesicht des Anderen außerhalb jeder Situation wahrzunehmen. Nur so werde man diesem in seiner Nacktheit gerecht.

Aber was soll man sich unter einer situationslosen Wahrnehmung vorstellen? Etwas oder jemanden wahrzunehmen vermögen nur leibhaftige Subjekte. Subjekte, die nirgends leibhaftig situiert sind, können überhaupt nichts wahrnehmen, auch nicht den Anderen als bedürftiges, hungriges und durstiges Wesen – weder an Ort und Stelle noch gar anderswo auf der Welt.[12] Erinnert nicht Levinas selbst an die elementarste Herausforderung,

---

Levinas handelt es sich bei Heidegger um eine durch und durch „irdische" Philosophie, die den Anspruch erhebt, die Menschen heimkehren zu lassen an den Ort ihres wahren Lebens. Vgl. *M. Heidegger*, Unterwegs zur Sprache, Pfullingen ^{6}1979, 37f. zum Begriff des Ortes; sowie den Brief „Über den ‚Humanismus'", in: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern ^{2}1954, 53–119, hier: 106–109 zum Begriff des Aufenthalts. Dieser Ort ist kein „empirisches Hier", sondern das Sein selbst, das die Philosophie „vergessen" lassen hat – wenn wir einer oft zitierten Diagnose Heideggers folgen. Nicht zuletzt eine gewisse Affinität dieser Diagnose zu einer unerhört aggressiven Verteidigung und Erweiterung eigenen Lebensraums, die schließlich in die exzessivste Vernichtungspolitik mündete, hat einen Philosophen wie Levinas dazu bewogen, ihr ein neues Heidentum vorzuwerfen, das alles preisgebe, was uns die Fremden, diejenigen, die uns nicht an Ort und Stelle zugehörten, und die Anderen als Fremde ethisch anempfehle als für sie Verantwortliche. Zunächst fasziniert von jener Diagnose Heideggers, hat Levinas schließlich allergisch auf sie reagiert und sie polemisch auf einen Nenner gebracht mit einer abergläubischen Verehrung von Blut und Boden. Aber ging es nicht in Wahrheit darum, das Ethos der Menschen als Heimkehr in einen wahren Aufenthalt zu verstehen, wo sie in Anrede und Erwiderung füreinander aufgeschlossen werden? War das „Haus des Seins", von dem viel die Rede war, nicht lediglich eine in diesem Sinne versprochene Nähe – und gerade nicht der ethnisch exklusive Ort oder Lebensraum eines heidnischen Kults des Eigenen? Vgl. *M. Heidegger*, Platons Lehre, 60; sowie *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz, Frankfurt am Main 1976, 221f. Ist diese Nähe wirklich nur jenseits des Seins einzulösen, wie Levinas immer wieder betont hat, oder ist das Versprechen gerade zwischen Fremden in der Welt und in der von Widerstreit, Differenz und Gewalt gezeichneten Situation ihrer wirklichen Lebensformen einzulösen? Wäre es in diesem Falle nicht als Versprechen der Gastlichkeit zu begreifen und kulturelles Leben von daher an seinen eigentlichen Sinn zu erinnern, den es in der Überfülle seiner materiellen Produkte nur allzu leicht aus dem Auge verliert?

[12] So sind auch Autoren von Merleau-Ponty bis Taylor zu verstehen, die im Anschluss an Heidegger einem situierten Selbst das Wort reden. Im Übrigen hat Levinas selbst gelegentlich zuge-

dass man einander „Nahrung, Getränk und Wohnung" gibt? (SF, 176.) Wie sollte das möglich sein „außerhalb jeder Situation"? Man muss nicht so weit gehen, jede Transzendenz des Anderen zu leugnen, wenn man darauf insistiert, dass sie gerade als jeden Ort und jede Zeit überschreitende stets bezogen sein muss auf die Situierung leibhaftiger Subjekte, die einander wahrnehmen und ihre elementaren Bedürfnisse realisieren.[13]

„Die Nacktheit des Antlitzes ist Blöße, Mangel", schreibt Levinas in *Totalität und Unendlichkeit.* Muss es sich aber nicht um den Mangel an etwas handeln, wenn mit dieser Definition irgendein konkreter ethischer Sinn zu verbinden sein soll? Geht es nicht auch um die Nacktheit eines Leibes, der friert, um die „Heimatlosigkeit eines Seienden" in der Lage eines „Fremden, Entblößten, Proletariers", d. h. in einem spezifischen Elend, das als solches überhaupt erst einmal wahrgenommen werden muss und dann erst die relative eigene Privilegierung in einer Bleibe, einer gesicherten Lebensform und Ökonomie deutlich werden lassen kann? (Vgl. TU, 102f.) Ohne Spielräume mehr oder weniger sensibler Wahrnehmung, die sich auf die konkrete Lage des Anderen beziehen muss, kann sich aus dessen Anspruch keine Herausforderung zur Gastlichkeit ergeben. Als gastlich können sich nur Bewohner eines Hauses und Teilhaber an einer Ökonomie erweisen, die sich mittels ihrer konkreten Wahrnehmung des Elends Anderer dazu herausfordern lassen, für deren elementare Bedürfnisse entweder in ihrer eigenen Lebensform oder im Rahmen der jeweiligen Lebensbedingungen anderswo Sorge zu tragen. Demgegenüber bezichtigt Levinas nun aber gerade das In-der-Welt-Sein als solches einer „widerrechtlichen Inbesitznahme von Lebensraum" beziehungsweise der Okkupation eines privilegierten „Platzes an der Sonne" auf Kosten Anderer, „die ich schon unterdrückt oder ausgehungert, in eine Dritte Welt vertrieben habe". So gesehen hätte sich auch vermeintlich unschuldigstes Leben bereits eine Mitschuld an Okkupation, Vertreibung und sogar Vernichtung zugezogen. Jedes Leben, das nach der neuzeitlichen Lehre vernünftiger Selbsterhaltung[14] im Sein zu beharren strebt, wäre bereits dessen verdächtig, Andere auszuschließen, heimatlos (!) zu machen, ja auszuplündern, zu töten (TU, 250).

Tatsächlich affirmiert Levinas keineswegs die Unvermeidlichkeit einer solchen Schuld.[15] Vielmehr spricht er von der Furcht, „im *Da* meines *Da-*

---

standen, dass dem situierten Dasein keineswegs jede Sorge um den Anderen oder Fürsorge fremd sein müsse. *Levinas* kommentiert den Begriff der Situierung in: Die Spur des Anderen, Freiburg i.Br./München ²1987, 132, 311.

[13] In den Kontext dieser Überlegungen gehört Levinas' Begriff eines Nicht-Ortes, von dem her der Andere uns angeht wie eine „Gegenwart, die durch einen Abschied zurückgelassen ist"; siehe *ders.*, Die Spur des Anderen, 115, 284. Zum Begriff einer Exteriorität, die nicht in Zeit und Raum gesucht wird, vgl. *J. Derrida*, Die Schrift und die Differenz, 171.

[14] Bis zuletzt hat besonders H. Blumenberg um das eigene Leben besorgte Selbsterhaltung und Vernunft zusammen gedacht; vgl. *H. Blumenberg*, Die Verführbarkeit des Philosophen, Frankfurt am Main 2000, 57, 62, 111.

[15] Wie man es von W. Benjamin bis H. Blumenberg getan hat; vgl. *H. Blumenberg*, Ein mögliches Selbstverständnis, Stuttgart 1997, 76.

seins den Platz irgendeines Menschen zu besetzen“ [16]. Wer auch immer diese Furcht empfindet, wird nicht dazu in der Lage sein, indifferent einen Ort zu besetzen. Aber hatte Levinas nicht zuvor nahegelegt, dass jede Bindung an einen Ort mit solcher Indifferenz einhergehe? Und nimmt er nicht für das Judentum in Anspruch, zuerst ganz und gar mit dem „Aberglauben des Orts“ Schluss gemacht und zu einer geradezu entorteten Lebensform gefunden zu haben? [17]

Diese Vorstellung scheint mir indessen genauso fragwürdig zu sein wie der Vorwurf, jede Ortsbindung (beziehungsweise das Gebundensein an einen privilegierten Ort an sich) laufe letztlich auf eine Okkupation und auf exklusiv verteidigte Besitzansprüche hinaus. Verständlicher ist der ethische Primat der Beziehung zum Anderen, den Levinas verteidigt. Demnach verläuft die „erste Beziehung des Menschen zum Sein [...] über seine Beziehung zum Menschen“ – und zwar in der „Nacktheit seines Gesichts“. Allein das soll ihm das Wichtigste vorgeben, worum es im Leben geht: dem Anderen in seiner befremdlichen Nacktheit gerecht zu werden, keine verletzende Gewalt gegen ihn zu verüben, da das Gesicht keineswegs eine rein visuelle Realität, sondern Inbegriff der ethischen Bedeutung selbst ist: Du sollst nicht verletzen und nicht töten.

Das „entdeckt“ zu haben, beansprucht Levinas für den „jüdischen Menschen“. Ursprünglich sei er es, für den der Andere Vorrang hat vor der Stadt, in der die griechischen Philosophen das eigentliche menschliche, d. h. politische Leben einsetzen lassen, oder vor der heimatlichen Landschaft, nach der sich ein nostalgisch-entwurzeltes Leben sehnt. „Er begreift die Welt mehr vom Anderen her als die Gesamtheit des Seins in bezug auf die Erde. In gewissem Sinn ist er ein Gast auf Erden, wie der Psalmist sagt, und die Erde gewinnt für ihn in einer menschlichen Gesellschaft Sinn.“ Zudem heißt es: „Er ist in einer Gesellschaft heimisch, bevor er in einem Haus heimisch ist“ (SF, 35). Es geht ersichtlich überhaupt nicht darum, das Wohnen, den Besitz eines Hauses oder die Liebe zu einer Landschaft als solche zu diskriminieren. Vielmehr geht es um „Freiheit gegenüber den seßhaften Formen der Existenz“; es geht darum, nicht zu vergessen, was auf andere Weise auch Kant gelehrt hat: dass die Erde kein individueller Besitz ist, dass ursprünglich überhaupt niemand irgendein Recht hat, auch nur ein Stückchen von ihr exklusiv sein Eigen zu nennen und Andere des Landes zu verweisen. [18] „Der Mensch beginnt in der Wüste, wo er in Zelten wohnt“ – oder in der afrikanischen Steppe, wo er als Obdachloser aufrecht gehen lernte. So

[16] *E. Levinas*, Wenn Gott ins Denken einfällt, Freiburg i.Br./München ²1988, 250.

[17] Vgl. *E. Levinas*, Schwierige Freiheit, 176. Stimmt es denn, dass die Bibel „nur eine heilige Erde“ kennt – und nicht etwa ein dem Volk der Hebräer exklusiv verheißenes Land? Es ist fraglich, ob je ein Mensch, eine Gruppe, ein Volk oder gar eine Nation das Problem einer territorialen Exklusivität verliert.

[18] So sind auch die Dinge ursprünglich herrenlos, „wesentlich ‚niemandem‘ gehörig“, heißt es in: *Levinas*, TU, 185.

oder so kann man zu dem Ergebnis kommen, auf das es ankommt: dass sich die „menschliche Weise, auf der Welt zu sein", nicht aus der Orientierung an „schwerfälligen und seßhaften Dingen, die man dem Menschen vorzuziehen versucht", ergeben kann. Worum es ethisch geht, ist keiner Ideologie der Verwurzelung zu entnehmen: „Schließlich ist der Mensch kein Baum und die Menschheit kein Wald" (SF, 36).

4. Gastlichkeit und kulturelle Lebensformen

Wo auch immer aber „der Mensch beginnt", woher auch immer er stammt, woher auch immer der behauptete Vorrang des Anderen rühren mag, der ein seinem Anspruch gegenüber gastliches Subjekt zu einem menschlichen Leben bestimmen soll: Dieses Leben kann doch nicht als ein gänzlich entortetes geführt werden. Gerade der Sinn der Gastlichkeit verlangt im Gegenteil die Rückbindung menschlichen Lebens an Orte und Räume des Zusammenlebens, das allein Gastlichkeit einräumen (d. h. einen gastlichen Ort originär stiften) kann, sei es befristet, um Andere wenigstens mit dem Lebensnotwendigsten zu versorgen, sei es auf Dauer. Bereits das Alte Testament, auf das sich Levinas beruft, kennt die Sitte des Gastrechts und des Asyls in diesem engeren Sinne, das sich nie mit einer bloßen Utopie zufriedengeben konnte. Stets und unvermeidlich haben wir es mit zeitlich und räumlich beschränkten Spielräumen der Gastlichkeit zu tun, die manchmal nur einen oder einige, niemals aber alle Fremden aufzunehmen gestatten. Genau das belastet diejenigen, die Andere nicht aufnehmen, mit jener außer-ordentlichen Verantwortung. Wenn Levinas sagt, zum Wesen des Raumes gehöre es, „daß er durch die Anderen bewohnt wird, die mich angehen", so will er nicht sagen, der Raum beschränke sich auf den Umkreis der eigenen Zugehörigkeit (vgl. JS, 264, Anm.). Auch die Fremden gehen uns an. Und zwar gerade deshalb, weil wir nicht wissen, ob sie jenseits des Umkreises derer, die uns zugehören, überhaupt gastliche Aufnahme finden. Womöglich kommen sie in der Ungastlichkeit einer *un-menschlichen* Welt einfach um.

Weder kann menschliche Gastlichkeit angesichts des Anderen (und der vielen anderen Anderen) unabhängig von der Wahrnehmung und den praktischen Spielräumen situierter Subjekte realisiert werden noch genügt es, religiös inspiriert geradezu „den Raum des Universums [...] als Wohnraum der Anderen" gleichsam im Handstreich zu definieren (ebd.). Stets beschränkte Spielräume der Gastlichkeit werden vielmehr dank Anderer hier und jetzt eingeräumt, so dass der Raum eines gastlichen Zusammenlebens auf diese Weise überhaupt erst – jedes Mal neu – originär entsteht. Und nur durch die mehr oder weniger gastliche Art der Aufnahme Anderer kann das Zusammenleben den Sinn dieses Begriffs erfüllen.

Wenn Levinas einerseits bestimmt, das menschliche Subjekt „ist ein Gastgeber", und andererseits ohne viel Federlesens die ganze Welt als

Wohnraum Anderer beschreibt, so lässt er ausgerechnet alle Fragen außer Acht, die die Herausforderung kultureller Lebensformen zu einer unvermeidlich beschränkten Gastlichkeit betreffen. Kulturelle Gastlichkeit kann sich weder im bloßen „Empfang" des Anspruchs eines Anderen erschöpfen noch sich anmaßen, die ganze Welt zu einer gastlichen zu machen. Gastlichkeit gibt es nur in einer ungastlichen Welt. Und deren Ungastlichkeit haben wir nicht dem von Pascal beklagten „ewigen Schweigen" der unendlichen Räume zu verdanken, in denen wir Menschen uns als Fremdkörper vorkommen (worauf Levinas immer wieder anspielt), sondern vielmehr den Formen des Ausgeschlossenseins oder des Ausgeschlossenwerdens, die oft genug nur die Kehrseite einer Gastlichkeit darstellen, die Anderen entgegengebracht wird. Die Aufnahme der einen läuft vielfach auf die Exklusion Anderer hinaus, ohne dass dies zu rechtfertigen wäre.

Dass wir damit überhaupt ein ethisches Problem haben, ist aus Levinas' Sicht nun letztlich dem Judentum zu verdanken. Er vermag sich keine Menschlichkeit in der Weise der Gastlichkeit vorzustellen, die nicht aus den biblischen Schriften ihre entscheidende Inspiration bezieht. Und wo wie bei Heidegger die Spur dieser Inspiration scheinbar verlorengeht, haben wir es demnach nur noch mit einer „heidnischen Existenz" zu tun, „die sich in ihrer Natürlichkeit akzeptiert, für die ihr Platz an der Sonne, ihr Boden, ihr *Ort* alle Bedeutung leitet". Ihr geht es angeblich nur um eine „Weihe des Bauens und Wohnens inmitten einer vertrauten Landschaft auf einer mütterlichen Erde. Anonym, neutral, befiehlt das ‚Sein' das Existieren als ethisch indifferentes und als heroische Freiheit, der alle Schuld vor dem Anderen fremd ist."[19] Für Levinas repräsentiert das Werk Heideggers nicht nur eine Ontologie der Verwurzelung, der Bodenständigkeit, der Situierung menschlichen Daseins; vielmehr soll es auch eine ethisch indifferente, ja rücksichtslose Besetzung exklusiv angeeigneten Lebensraums rechtfertigen. So gesehen hätte es sich passgenau in die Eroberungspolitik des NS-Staates eingefügt.

Levinas führt uns an dieser Stelle an einen Scheideweg. Entweder, so suggeriert er, begibt man sich philosophisch auf diesen Abweg oder aber man geht dem auf den Grund, was sich einer um Andere unbekümmerten, exklusiven Besetzung eines eigenen Ortes und Lebensraums widersetzt. Das ist für Levinas der Skrupel, durch den eigenen „Platz an der Sonne" die Lebensmöglichkeiten Anderer zu gefährden oder ihn sogar nur auf Kosten ihres Lebens zu besetzen. In diesem „Seinsskrupel" sieht Levinas eine radikale Nicht-Indifferenz angesichts des Schicksals Anderer angelegt, die es unmöglich machen soll, sich etwa gleichgültig damit zu arrangieren, dass es ihnen anderswo am Lebensnotwendigen fehlt.[20]

[19] *E. Levinas*, Die Spur des Anderen, 194; *ders.*, Zwischen uns, München, Wien 1995, 149.
[20] Vgl. *E. Levinas*, Gott, der Tod und die Zeit, Wien 1996, 49.

Nun reklamiert Levinas diese Nicht-Indifferenz als jüdisches Erbe, wenn er feststellt, das Judentum habe das „Gesicht des Anderen" entdeckt, das uns zur Nicht-Indifferenz bestimme. Außerhalb dieses Horizonts (der derjenigen religiösen Traditionen, die sich nachträglich in ihm situieren) würde demnach die Indifferenz des Heidentums herrschen. Levinas nimmt nur die griechische Philosophie davon aus. Auch sie sei „im Menschlichen ernst" zu nehmen. Aber „alles andere ist Tanzen". Zwar erinnert sich Levinas an Bilder einer tanzenden Trauer, die in Zeiten der Apartheit aus Südafrika nach Europa übermittelt worden sind. Aber er fragt sich, ob man angesichts einer „tanzenden Zivilisation", die offenbar auch ganz anders als im sog. Westen weint, von einer wirklich menschlichen Dimension sprechen kann, so wie sie *par excellence*, ursprünglich und bis heute verbindlich durch das Judentum eröffnet worden sei.[21] Entweder, so scheint Levinas sagen zu wollen, bewegt man sich in dieser Dimension und damit auf der Spur des Judentums, oder aber das eigentlich Menschliche bleibt einem fremd. Anderen bliebe nur die Aussicht, die ursprünglich jüdische Erfahrung nachzuholen. Wo dies nicht gelänge, würde eine zutiefst heidnische Freiheit herrschen, sich jeden Ort und Lebensraum gänzlich unbekümmert um Andere anzueignen. So gesehen verstrickt sich Levinas aber in einen tiefen Gegensatz zum phänomenologischen Anspruch seiner Philosophie, jene menschliche Dimension als Nicht-Indifferenz der Freiheit an der Erfahrung selber aufzuzeigen.[22] Wäre Letzteres möglich, so wäre auch „Heiden" diese Nicht-Indifferenz keineswegs grundsätzlich fremd. Erschließt sie sich demgegenüber aber nur unter Rekurs auf eine bestimmte religiöse Überlieferung, dann folgt gerade aus der Philosophie von Levinas eine radikale Spaltung zwischen den entsprechend Inspirierten einerseits und all jenen andererseits, deren Zivilisation und Kultur, so hoch sie auch entwickelt erscheinen mag, letztlich nichts als eine Art Folklore darstellt.

Gleichwohl will er aber daran festhalten, dass es um einen Humanismus des anderen Menschen geht, der jedem offenstehen soll und der als solcher keineswegs mit einer verorteten und räumlich situierten Form leibhaftigen Lebens im Widerspruch stehen muss. Was menschliche Gastlichkeit angeht, stehen wir so gesehen nicht vor der schroffen Alternative radikaler Befreiung von jeglicher Ortsbindung einerseits im Gegensatz zur exklusiven Besetzung von Ort und Raum durch „Autochthone" andererseits. Die Frage lautet vielmehr, wie sich unvermeidlich verortetes und verräumlichtes Leben dennoch gastlich-aufgeschlossen zu Anderen verhalten *kann* – und vielleicht *muss*, um nicht an seiner eigenen Verschlossenheit zu ersticken.

---

[21] Vgl. *E. Levinas*, Humanismus des anderen Menschen, Hamburg 1989, 140 (im Folgenden HaM).

[22] Ich verkenne nicht, dass Levinas sich nur mit Vorbehalten als Phänomenologe in diesem Sinne auf die Erfahrung berufen mochte; vgl. *Verf.*, Von der Phänomenologie der Offenheit zur Ethik der Verwundbarkeit. Merleau-Ponty und Levinas auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität, in: *Fetz/Hagenbüchle/Schulz* (Hgg.), Band 2, 1248–1276.

5. Bilder und Klischees der Bleibe

Im Hinblick auf diese Frage ist auch der Philosophie von Levinas viel mehr abzugewinnen als der Lektüre der zitierten, vielfach polemischen Stellen, die sich gegen die angeblich heidnische Ontologie eines nur um sich selbst besorgten Daseins richten. Bereits in *Totalität und Unendlichkeit* stellt Levinas die Situierung leibhaftigen Lebens in einem viel positiveren Licht dar, wo er den Genuss als eine Weise des Sicheinrichtens in der Welt zur Sprache bringt, wo er auf das Wohnen als Funktion der Vermittlung zwischen Leib und Welt zu sprechen kommt und wo er sich schließlich über Mütterlichkeit und Weiblichkeit als Paradigmen der Gastlichkeit auslässt. Die Welt, die von einem „männlichen Geist" bearbeitet und konstruiert wird, ist so wenig bewohnbar wie „jene Depots, in denen sich Waren stapeln, die nicht befriedigen können: sie können weder jene kleiden, die nackt sind, noch diejenigen nähren, die Hunger haben. Sie ist unpersönlich wie die Fabrikhallen und die Industriegebiete, wo die hergestellten Dinge abstrakt bleiben [...], berechenbar und in den anonymen Kreislauf der Ökonomie gezogen" (SF, 45). Diesem Geist schreibt Levinas die Ungastlichkeit einer Welt zu, in der er, „einsam und umherirrend und schon dadurch den erzeugten Dingen entfremdet, die er hervorgerufen hatte und die sich nun ungezähmt und feindselig vor ihm aufrichten", keine Schlupfwinkel findet. Gegen die „Unmenschlichkeit" dieses Geistes beruft sich Levinas auf die „ontologische Funktion des Weiblichen", durch das Einkehr und Sammlung möglich werde: „Dieses Auftauchen des *Orts* im Raum erfolgt nicht wie bei Heidegger aus einer Geste des Erbauens, einer Architektur, die eine Landschaft gestaltet, sondern aus der Interiorität des Hauses, bei dem das ‚Innen' so gut wäre wie das ‚Außen' ohne die wesentliche Diskretion der weiblichen Existenz, die darin wohnt, die die Wohnstatt schlechthin ist" (ebd., 46).

Es überrascht nicht wenig, nach der förmlichen Denunziation einer ortsgebundenen Existenz als heidnisch und gleichgültig gegenüber jeder Verantwortung angesichts Anderer hier nun auf eine Apologie des Ortes zu stoßen, der durch das Weibliche geradezu gestiftet wird. Ohne das Weibliche wäre es demnach unmöglich, die Welt zu bewohnen. Nur durch Frauen oder gar „die Frau" kann es gastliche Orte geben, wo Andere bleiben können. Nur durch *die Andere* gibt es Orte, die es verdienen, eine Bleibe *(demeure)* genannt zu werden. „Die Frau ist die Bedingung [...] für die Innerlichkeit des Hauses und für das Wohnen" (TU, 222). Sie schafft die Rückzugsmöglichkeit aus der entfremdeten Welt jenes Geistes. Die Bleibe verdankt sich allein ihrer „Gastlichkeit" als „menschlichem Empfang".

Bei der Lektüre dieser Zeilen in *Totalität und Unendlichkeit* fragt man sich, wo eigentlich die Grenze zum Klischee überschritten ist. Gewiss fließen Idealisierungen eines bestimmten, anfechtbaren Bildes von Weiblichkeit ein, zu dem sich Alternativen vorstellen lassen – bis hin zum „verwirrenden Mysterium der animalischen und katzenhaften Präsenz, deren

eigentümliche Zweideutigkeit zu beschwören Baudelaire sich gefällt". Diese Zweideutigkeit passt jedenfalls denkbar schlecht zur Idealisierung einer eindeutigen Milde, Sanftheit, Güte und Intimität, zu deren Inbegriff Levinas das Weibliche hochstilisiert (TU, 216–226). Das Weibliche wäre also nicht nur Empfang (wenn nicht Empfängnis), Aufnahme, sondern Inbegriff einer bestimmten Art und Weise gastlicher Aufnahme im Sinne sanfter und gütiger Beherbergung, Inbegriff wohlwollenden Schutzes, den die Frau einem Anderen bietet, der sich aus der virilen, unbewohnbaren Welt des Geistes zurückzieht.

Zweifellos ist der Ansatz einer radikalen Ethik der Gastlichkeit, wie sie Levinas vorschwebte, anfechtbar durch seine unverkennbare Anlehnung an tradierte Rollenverteilungen und Stereotype, die gleichsam abfärben auf die ethische Dimension der Beherbergung. Und man fragt sich, ob eine Ethik der Gastlichkeit nicht leichten Herzens darauf verzichten kann, etwa Väter oder Mütter, die Frau oder den Mann als Gastgeber, das Weibliche oder das Männliche als ursprüngliche Paradigmen der Gastlichkeit ins Spiel zu bringen. Viel näher liegt es, Gastlichkeit nicht als Funktion einer Rolle oder eines Geschlechts, sondern als Dimension menschlicher Lebensformen zu verstehen, in denen Andere (seien es Nachkommen, seien es Fremde) Aufnahme und eine Bleibe finden. Dann bräuchte man auch die Zweideutigkeit nicht zu unterschlagen, die darin liegen kann: So wie die Familie durchaus kein Hort der Gemütlichkeit sein muss, sondern zur geschlossenen Anstalt mutieren kann, so kann das Wohnen wie eine Haft erfahren werden, der man nur noch durch einen Ausbruch entkommt. Alles kommt darauf an, wie die Gastlichkeit eines gemeinsamen Lebens unter einem Dach praktiziert wird, ohne quasi totalitäre Formen der Zwangsintegration anzunehmen oder sich auf ein gleichgültiges Nebeneinander zu reduzieren.

Das scheint auch Levinas dort zu bedenken, wo er hervorhebt, dass in der Intimität des Hauses die „unendliche" Andersheit des Anderen nicht zu tilgen sei. Nachdem er sich ausführlich phänomenologischen Analysen des Genusses, des Hungers, der Bedürftigkeit usw. gewidmet und gezeigt hat, wie es möglich ist, sich – sei es in einer Höhle, in einem Zelt, in einer Hütte oder in einem Haus – gegen eine fremde, lebensbedrohliche Welt zu behaupten, fragt er sich, ob das Wohnen nicht darauf hinausläuft, alle „Andersheit der Welt" in „Identifikation des Selbst" umschlagen zu lassen und jegliche Andersheit schließlich aufzuheben. „Mit der ursprünglichen Einnahme des Ortes ist alles im voraus genommen, alles ist be-griffen" (TU, 42). Eine innere Fremdheit oder Unheimlichkeit des bewohnten Ortes kommt hier nicht in Betracht. Zu stark ist der immer wieder gehegte Verdacht gegen das Selbst, es ziele nur darauf ab, sich in allem wiederzuerkennen, sich in Grund und Boden nur seiner selbst zu vergewissern, usw.

Auf diesen Nenner wird auch der Genuss gebracht: in ihm arbeitet nur die „Umwandlung des Anderen in das Selbe". Und das menschliche Leben scheint auf gar nichts anderes hinauszuwollen. Ohne Umschweife legt sich

Levinas fest: „Leben heißt, das Leben genießen", d. h. ständig diese Arbeit zu vollbringen (TU, 153, 160), um sich gewissermaßen im Anderen einzuhausen, ohne auf diese Weise je zur Ruhe zu kommen. Ohnehin sucht der Genuss nicht einfach Erfüllung, sondern ständig neuen Genuss. Aber er wird auch von außen bedroht, denn er entbehrt jeglicher Sicherheit im Horizont der „Fremdheit der Erde", die die menschliche Arbeit zu immer neuer Anstrengung motiviert, die Bleibe und das Wohnen-Können zu gewährleisten.[23] Immer wieder kommen Genuss und Arbeit auf die Bleibe zurück, die in einem befremdlichen Draußen steht und den Leib des Subjekts schützt – und sei es nur, um seinen Verfall aufzuhalten.[24]

Erstaunlicherweise kommt in diesen Analysen des Genusses der oder die Andere kaum vor. Stattdessen befindet Levinas schroff: „Im Genuß bin ich absolut für mich. Egoistisch ohne Bezug auf Andere [...] vollständig taub für Andere, außerhalb aller Kommunikation" (TU, 190). Selbst im gemeinsamen Gastmahl, wo der Genuss Anderen bereitet und mit ihnen geteilt wird, wäre das Für-sich-Sein nicht überwindbar. Es hat den Anschein, als führe uns Levinas stets nur einen solitär Existierenden vor Augen, der eine Bleibe lediglich braucht, damit seinem Ich darin eine von der Fremdheit der Welt entlastete Utopie eröffnet wird. Es geht dabei gar nicht um die architektonische Funktion des Hauses im Sinne der Gewährleistung eines sozialen Zusammenlebens, sondern um einen befestigten Ausguck, einen Wachturm, in dem man sich den Blicken der Anderen, die nur draußen imaginiert werden, entziehen kann, ohne selbst darauf verzichten zu wollen, sie zu beobachten. Allenfalls bietet das Haus seinem Besitzer, der drinnen die von ihm fortgeschafften Dinge bevorratet, Gastlichkeit (TU, 226), aber Levinas denkt nicht daran, es seinem Sinn nach als zur Gastlichkeit bestimmt aufzufassen – so als genügte es dem Ich, sich im Haus zu verschanzen. Dass Fenster auch Blicke hereinlassen, kommt ebenso wenig in Betracht wie die Schwelle als Ort des Willkommens oder des Abschieds, sei es eines leichtfertig dahingesagten Bis bald!, sei es eines unumkehrbaren *À-dieu*.

Levinas evoziert vielmehr Bilder der Abschottung, der Überwachung einer feindlichen Umwelt durch ein auf sich gestelltes Ich als Signale der Offenheit, Zeichen guter Nachbarschaft oder einer Diachronie der Generationen, die das Haus überdauern wird, wenn es nicht in Schutt und Asche zusammenfällt. So lässt er in seiner Ethik der Gastlichkeit viele Dimensionen des Wohnens, der Beherbergung, der Bleibe vermissen, die das Haus ermöglichen soll. Und der Verdacht regt sich, dass es Levinas gar nicht so sehr auf eine umfassende Phänomenologie dieser Dimensionen ankam als vielmehr darauf, den wie auch immer bewohnten Ort in die Perspektive jener „Exteriorität" zu rücken, die bereits im Untertitel von *Totalität und Unendlichkeit* auftaucht.

[23] Vgl. *Levinas*, TU, 186, 196, 201, 220, 273.
[24] Vgl. ebd. 218, 237f., 242.

Letztlich wird sich jedes Wohnen, so „aufgeschlossen" und gastlich es sich auch geben mag, als eine Form der Gefangenschaft erweisen – wie das Leben in Genuss und Arbeit: „Es ist unmöglich, aus dem Leben herauszutreten. Welche Tragödie! Welche Komödie!" (TU, 208). Daran mit Kierkegaard verzweifeln zu wollen, hat allerdings auch keinen Sinn, denn „die Verzweifelung bricht nicht mit dem Ideal der Freude" als erfülltem Leben. Man muss vielmehr aus dem Leben und Sein selbst gewissermaßen auskehren, indem man sich ansprechen lässt von der Unendlichkeit des Anderen. Nur so, auf der Spur dessen, was ins *Jenseits des Seins,* in ein unvordenkliches Anderswo mündet, wird sich ein menschliches Subjekt als gastlich erweisen (HaM, 52f., 57). In dieser Unendlichkeit soll auch das gastliche Wohnen gründen. Das „offene Haus" ist in Wahrheit nur eine Art und Weise der Bereitschaft unter anderen, den Anderen aufzunehmen, wer auch immer er oder sie ist. Die Offenheit des Hauses reduziert sich nicht auf die Frage, ob man Fenster und Türen geschlossen hält oder nicht; sie erschöpft sich auch nicht im gastlichen Ethos mehr oder weniger aufgeschlossener Bewohner (obwohl beides fraglos eine wichtige Rolle spielen kann, wenn es darum geht, konkret jemanden zu empfangen oder auf Dauer aufzunehmen). Vielmehr geht es um den ethischen Sinn der räumlichen Struktur des Hauses und der Lebensform derer, die es gastlich bewohnen. Diesen Sinn bringt Levinas auf den Begriff einer Transzendenz des Anderen, die zur Menschlichkeit herausfordert.[25]

Inspiriert von dieser Transzendenz aber ist kein Subjekt je ganz bei sich beziehungsweise bei sich zu Hause, sondern sich selbst fremd. Weder ihm noch der Erde oder einem gebauten Haus ist die „menschliche" Gastlichkeit zu verdanken. Keineswegs legt „das Bauen das Gastliche der von der Erde geborgenen Gegend frei". Gastlichkeit kommt weder der Erde noch einer Gegend oder einem Gebäude an sich zu. Gastlichkeit verdankt sich einem Leben vom Anderen her, der fremd bleibt. Und so „suchen sich die Menschen": als einander fremd Bleibende, die sich im Übrigen rückhaltlos darauf angewiesen wissen, von Geburt an Aufnahme bei Anderen zu finden – denn „niemand kann sich ohne die anderen retten" (und vielleicht nicht einmal mit ihnen).[26] Nur im Wissen darum könne es eine humane Kultur geben, so lesen wir im Vorwort zu Levinas' Schrift über den *Humanismus des anderen Menschen.* Eine solche Kultur erscheint erst im Zeichen der Gastlichkeit, die keine luxuriöse Zugabe von Wohlhabenden ist, die sie sich leisten können, sondern die ethische Inspiration menschlichen Lebens darstellt.

[25] Vgl. *Levinas,* Wenn Gott ins Denken einfällt, 43.

[26] *Levinas,* HaM, 90, 98f., 132f. Paradoxerweise geht Levinas mit der Erinnerung an eine radikale Welt-Fremdheit gegen bestimmte Humanwissenschaften vor, die ihm ein no man's land, eine Art „Mondlandschaft" von Wesen zu beschreiben scheinen, welche sich indifferent zueinander verhalten (vgl. ebd. 67, 87f.). Einer „menschlichen" Bestimmung zur Gastlichkeit begegnet man in diesen Wissenschaften eben deshalb nicht mehr, weil sie von der Transzendenz des Anderen keine Spur mehr verraten.

Das ist es auch, was Levinas im Sinn hat, wenn er die Zukunft einer „Moral ohne Institutionen" ausmalt, die womöglich nur „in der nach allen Winden offenen Laubhütte des Gewissens" ihren Ort hat.[27]

6. Ein kritischer Schluss

Was die Menschen brauchen, schreibt Levinas, sei viel weniger als die Kulturen, die sie bewohnen, und der ganze Trödel der mehr oder weniger überflüssigen Artefakte, die die Überlebenden musealisieren mögen, nämlich Gastlichkeit, die sie gerade dem Anderen verdanken, den sie bei sich aufnehmen. Nur dank des Anderen sind sie zur Gastlichkeit befähigt – aber auch geradezu verurteilt, wenn es stimmt, dass sie sich seinem Anspruch gegenüber gar nicht verschließen können; dass sie, mit anderen Worten, die Stimme des Anderen, durch die er an sie ergeht, hören müssen, auch wenn es ihnen frei stehen mag, sie zu überhören. So gesehen wird Gastlichkeit ursprünglich nicht etwa aus freien Stücken Anderen gewährt. Als gastlich versteht Levinas menschliche Subjektivität insofern, als sie nicht umhin kann, sich der Stimme des Anderen gegenüber als „aufgeschlossen" zu erweisen.

Die oft zitierte Ur-Aufgabe menschlicher Kultur, allen eine bewohnbare Welt zu garantieren, wird so an einem ethischen Maßstab gemessen. Bewohnbar (und gastlich) wird die an sich ungastliche Welt nicht durch Behausungen und Gebäude, sondern vielmehr durch die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Anspruch des Anderen, der uns in jedem anderen begegnen kann. Eine gastliche Kultur würde sich im etymologischen Sinne darüber hinaus durch eine „Pflege" dieser Aufgeschlossenheit auszeichnen.[28] Eine solche Kultur dürfte sich aber nicht in einer unvermeidlichen Aufgeschlossenheit des Hörens erschöpfen, die ein gleichgültiges Überhören allzu leicht neutralisieren könnte. Wo Levinas nur Fragen einer unbedingten Ansprechbarkeit durch den Anderen zur Sprache bringt, ignoriert er allzu großzügig alle Fragen lebenspraktischer Einräumung allemal begrenzter (und oft befristeter) Gastlichkeit, die nur an Ort und Stelle gewährt werden kann, d. h. im situierten Leben Anderer. Die Frage, wie, unter welchen Bedingungen und für wie lange gegebenenfalls Gastlichkeit originär eingeräumt wird, ist durch eine Philosophie kaum zu beantworten, die sich ganz und gar darauf konzentriert, eine unbedingte und insofern unvermeidliche Aufgeschlossenheit menschlicher Subjektivität für den Anspruch des Anderen aufzuweisen. Nicht nur ist diese Aufgeschlossenheit durch nichts zu beweisen, sondern nur zu bezeugen. Darüber hinaus besteht offenbar jederzeit die Möglichkeit, sie zu überspielen oder zu ignorieren.[29] Eine lebenspraktisch

[27] Vgl. *Levinas*, HaM, 6; sowie *ders.*, Eigennamen, München, Wien 1988, 105.

[28] Vgl. *Levinas*, Zwischen uns, 222f.

[29] Gemäß einem radikalen Begriff der Gastlichkeit wäre auch der Nationalsozialismus gastlich gewesen, als man die Juden als „unerwünschte Gäste" einstufte und an eine Rückkehr zum „ger-

tatsächlich sich als gastlich auszeichnende Kultur würde gerade das nicht zulassen, sondern sich daran messen, ob und wie sie Anderen effektiv entgegenkommt, die in ihrer konkreten Lage auf die Aufnahme in gastlichen Lebensformen angewiesen sind.

Auch ein Volk, dem seit seinem Auszug aus Ägypten die Erde wie eine Wüste oder Mondlandschaft ohne Ausweg vorkommen mag, ist ungeachtet einer gewissen metaphysischen Verachtung jeglicher Form von Sesshaftigkeit, die sich auf der Erde endgültig eingerichtet glaubt, darauf angewiesen, selbst gastliche Aufnahme zu finden und sie Fremden zu gewähren.[30] Und es droht auf fatale Weise daran politisch zu scheitern, wenn es sich in einer bestimmten religiösen Welt-Fremdheit profanen Fragen wie der Gewährleistung eines gastlichen Lebensraums enthoben glaubt. Eine Tendenz in dieser Richtung lässt die Philosophie von Levinas immer wieder erkennen, wo sie ein „heidnisches" Leben als ignorant gegenüber der vom Anderen her verlangten Gastlichkeit denunziert und damit den eigenen Anspruch untergräbt, der Würdigung einer in der menschlichen Subjektivität selbst angelegten Gastlichkeit den Weg zu bereiten.

Wer diesem Gedanken kulturell zur Geltung verhelfen möchte und sich dafür interessiert, wie Gastlichkeit lebenspraktisch tatsächlich eingeräumt und gewährt wird, wird sich weder mit der Apologie eines nomadischen Lebens, das keinen festen Ort braucht, noch gar mit einer welt-fremden Abkehr von jeglicher Ortsbindung begnügen können.[31] Wer sich als „Gast auf Erden" *dazu* verleiten lässt, wird keine befriedigende Antwort auf die Frage geben können, wie Menschen einander in der Zeit ihres befristeten Lebens Gastlichkeit entgegenbringen können – inspiriert vom Anspruch des Anderen, aber zugleich auch dramatisch überfordert von den vielen anderen Anderen. Diese Frage verlangt nach einer Repolitisierung der Idee der Gastlichkeit und nach einer Rückbesinnung auf die lebenspraktischen Spielräume situierten Lebens an Orten und in Räumen, die es ausschließen, dass alle sie zugleich einnehmen und in gleicher Weise beanspruchen können: ob als bloß geduldete Beisassen wie die Metöken der Antike, als Mieter, Grundbesitzer oder Palastbewohner.

Allzu sehr versteift sich Levinas auf eine verächtliche Kritik jeder Philosophie eines situierten beziehungsweise georteten Lebens und verdächtigt es einer ausschließlich auf exklusiven Besitz fixierten Machtbehauptung.[32]

---

manischen Fremdenrecht" dachte, um gerade das, was Levinas als unbedingten Anspruch des Anderen bezeugt, zu liquidieren. Zum Verständnis dieser historischen Erfahrung, die auch Derrida in seiner Auseinandersetzung mit Levinas offenbar im Blick hat, vgl. *W. Burgdorf*, „Chimäre Europa". Antieuropäische Diskurse in Deutschland (1648–1999), Bochum 1999; *J. Derrida*, Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas, München 1999; *ders.*, Von der Gastfreundschaft, Wien 2001; sowie *Verf.*, Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur, Weilerswist 2005.

[30] *Levinas*, Wenn Gott, 29f.

[31] Vgl. E. Levinas' Auseinandersetzung mit M. Blanchot in: *Ders.*, Eigennamen, 37f., wo auch der Gedanke nomadischen Lebens zur Sprache kommt.

[32] Vgl. *Levinas*, Eigennamen, 39f.; sowie die Polemik gegen ein Europa, das ganz und gar der

Seine polemische Position erkauft er mit einer erstaunlichen Unaufmerksamkeit für politische Fragen einer *Kultur der Gastlichkeit*, die allein den Anspruch wird einlösen können, ein nicht bloß indifferentes Nebeneinanderher-, sondern wirkliches Zusammenleben unter stets beschränkten und befristeten Bedingungen zu gewährleisten.[33]

Sicherung des Eigenen, der Eigenheit und des Eigentums verpflichtet scheint (ebd. 69f.; *ders.*, Außer sich, München/Wien 1991, 164f.).

[33] Levinas vermeidet es in diesem Zusammenhang, von (politischer) Koexistenz zu sprechen. Gegen bestimmte „Koexistenz-Philosophen" wie Buber wendet er sich mehrfach. Im Übrigen versteht er das wesentlich asymmetrische Von-Angesicht-zu-Angesicht ausdrücklich nicht als eine Modalität menschlicher Koexistenz (*ders.*, TU, 443). Dessen ungeachtet gibt er das Erfordernis einer Repolitisierung der außerordentlichen Ansprechbarkeit „angesichts" des Anderen im Sinne einer Pluralität von Anderen ohne weiteres zu. Vgl. die Ausführungen zur Solidarität und Brüderlichkeit (*ders.*, TU, 309, 409).

ThPh 82 (2007) 515–524

Rückblick auf Carl Friedrich von Weizsäcker

Von Hans-Dieter Mutschler

Sein Leben

Nachdem Carl Friedrich von Weizsäcker im April dieses Jahres verstorben ist, mag es angemessen sein, auf sein Leben und Wirken zurückzublicken. Geboren 1912 in Kiel, wuchs er in Stuttgart, Basel und Kopenhagen auf, wo er als Fünfzehnjähriger Werner Heisenberg kennenlernte, unter dessen Einfluss er sich zum Physikstudium (1929 bis 1933) entschloss. Nach der Habilitation 1936 wurde er wissenschaftlicher Mitarbeiter am „Kaiser-Wilhelm-Institut für Physik", wo er zusammen mit Hans Bethe wichtige Entdeckungen zum Tröpfchenmodell des Atoms und zu den Kernprozessen im Inneren der Sterne machte. Im Dritten Reich arbeitete er mit Heisenberg am Bau einer Atombombe, die jedoch mit den zur Verfügung stehenden Mitteln nicht fertigzustellen war, was er später als „Gnade" empfand. Jedenfalls bekämpfte er nach dem Krieg die Atomrüstung, so z. B. mit dem aufsehenerregenden „Manifest der Göttinger Achtzehn" gegen die Atombewaffnung der Bundeswehr.

1957 wurde er als Philosoph nach Hamburg berufen, wo er sich mit wissenschaftstheoretisch-physikalischen Fragen zur „Einheit der Natur" beschäftigte. Zentrales Anliegen war ihm die Durchdringung der Grundlagen der Quantenphysik gemäß der ‚Kopenhagener Deutung'. Ab 1970 leitete er zusammen mit Jürgen Habermas das „Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt" in Starnberg, das allerdings zehn Jahre später geschlossen wurde. In den Siebzigern kam es zu der Begegnung mit dem indischen Pandit Gopi Krishna und zur Gründung einer „Forschungsgesellschaft für westliche Wissenschaft und östliche Weisheit". Von Willy Brandt 1979 zum Bundespräsidenten vorgeschlagen, lehnte er ab, während sein Bruder Richard dieses Amt von 1984 bis 1994 innehatte. Weizsäcker war wesentlich an der „Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung" 1989 in Basel beteiligt und an der „Weltversammlung christlicher Kirchen" 1990 in Seoul.

Im Folgenden kann aus seinem immensen Werk und Schaffen nur ein bestimmter Aspekt herausgegriffen werden, nämlich seine Verhältnisbestimmung zwischen Physik und Theologie und hier insbesondere die Zeitproblematik. Seine diesbezüglichen Überlegungen hatten zunächst einmal in der evangelischen Theologie großen Einfluss, aber bis heute berufen sich auch katholische Theologen, wie z. B. Dieter Hattrup, auf ihn.

Weizsäckers Schellingianismus

Man könnte Weizsäckers Systematik als einen ins physikalistische gewendeten Schelling begreifen, wenn man unter ‚physikalistisch' nicht, wie heute üblich, ‚materialistisch' versteht, sondern die Berufung auf eine Physik, für die der Begriff der ‚Information' zentral ist, und damit etwas Geistiges.[1]

Schelling ging von Kant aus, und zwar vom Kant der „Kritik der Urteilskraft". In dieser Schrift hatte Kant versucht, die beiden divergierenden Elemente seiner Philosophie: Theorie und Praxis, Notwendigkeit und Freiheit, zusammenzudenken. Allerdings war er in dieser Hinsicht sehr vorsichtig. Die Einheit dieser Gegensätze wäre uns nur unter der Voraussetzung zugänglich, dass wir über den *intellectus archetypus*, d. h. über das Auge Gottes, verfügten. Dann wäre es uns möglich, Natur und Freiheit, Wirk- und Finalursachen aus einem einzigen, in sich identischen Prinzip abzuleiten.

Der frühe Schelling spricht sich mit Fichte einen solchen Blick zu: die intellektuelle Anschauung. Das hieße, dass die bloß phänomenale Konstitution der Naturobjekte auf ein Wesenhaftes hin überstiegen werden könnte. Der menschliche Geist würde den Übergang der *natura naturans* zur *natura naturata* von innen aus nachvollziehen können.

Diesen Vollzug strebte Schelling Schritt für Schritt an, indem er auf ein „absolutes Identitätssystem" lossteuerte. Zunächst arbeitete er zweigleisig: Er versuchte, die empirischen Ergebnisse der damaligen Naturwissenschaft in Richtung auf das Geistige hin auszudeuten, und er ging zum anderen vom transzendentalen Subjekt aus, um sich von dort aus bis in die Spezifikationen der Natur ‚hinabzuarbeiten'. Wenn die Voraussetzung einer ‚intellektuellen Anschauung' erfüllbar war, dann musste dies ja möglich sein. Die bloß formale Konstitution von Natur bei Kant musste dann bis in die materialen Gehalte hinein verlängert werden können.

In immer neuen Anläufen versuchte Schelling von 1794 bis 1800 diese doppelte Bewegung nachzuvollziehen, um sie dann ab 1801 in einem „absoluten Identitätssystem" aufzuheben. Die Idee war, diese beiden Bewegungen, ‚von der Materie zum Geist' und ‚vom Geist zur Materie' als eine einzige, kontinuierliche Kreisbewegung darzustellen, wobei sich der Philosoph im Mittelpunkt des Kreises befand.

Diese Idee ist zwar sehr schön, aber leider undurchführbar. Der Mensch ist kein Gott und die prätendierte ‚intellektuelle Anschauung' leistet das nicht, was sie leisten sollte – was sich vornehmlich darin bemerkbar machte, dass sich Schelling in den empirischen Wissenschaften öfter und ziemlich radikal verirrte.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts führte dies dazu, dass sich die meisten Naturwissenschaftler von der Philosophie abwandten und ihr Ge-

[1] Das Folgende habe ich in meiner Schellingarbeit näher dargestellt: *H.-D. Mutschler*, Spekulative und empirische Physik. Aktualität und Grenzen der Naturphilosophie Schellings, Stuttgart 1990.

schäft auf eigene Rechnung betrieben. Selbst heute noch erklärt sich die Aversion vieler Naturwissenschaftler gegenüber der Philosophie aus diesen überbordenden Spekulationen des nachkantischen Idealismus.

Weizsäcker lebte nach dem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus. Er teilte die Aversion gegen die bloße Spekulation, aber er teilte auch das Einheitsbestreben klassischer Philosophie von Plato bis Schelling.[2] Allerdings nahm er den umgekehrten Weg. Gingen solche Philosophen von der Idee bzw. vom transzendentalen Subjekt aus, so wählte Weizsäcker als Ausgangspunkt die Quantentheorie. Gleichwohl könnte das folgende Weizsäckerzitat auch von Schelling stammen: „Der Mensch sucht in die sachliche Wahrheit der Natur einzugehen, aber in ihrem letzten, unfaßbaren Hintergrund sieht er wie in einem Spiegel unvermutet sich selbst."[3]

Der Versuch, diese letzte Einheit gerade in der Quantentheorie zu finden, war veranlasst durch seinen Lehrer Heisenberg. Heisenberg hatte ursprünglich geglaubt, dass die Physik in ihrem Fortschritt auf letzte materielle Bestandteile, nämlich die ‚Atome' führen würde, aber später sah er, dass die Physik nichts Materielles, sondern abstrakte Symmetrieprinzipien zutage fördert, die ihn an Platos symmetrische Körper aus dem ‚Timaios' erinnerten. Würde, so fragte er, die Quantentheorie das vollenden können, was die Philosophie in ihren Ursprüngen angestrebt hatte?[4]

Was bei Heisenberg eine Frage bleibt, wird bei Weizsäcker zum Programm. Er versuchte in immer neuen Anläufen die Quantentheorie so allgemein zu formulieren, dass sie den Einheitspunkt jenseits des Gegensatzes von Subjekt und Objekt erreichen würde, und wie Schelling arbeitete er zunächst zweigleisig. Daraus resultierte auch sein Konzept des „Kreisganges": Einmal versuchte er – gewissermaßen positivistisch – von der Naturwissenschaft her den Menschen zu denken, dann wieder die Natur vom Menschen: „Die Natur ist älter als der Mensch und der Mensch ist älter als die Naturwissenschaft. So müssen wir die Naturwissenschaft mit all ihren Begriffen von der Natur als Werk des Menschen, den Menschen aber mit all seinen Erkenntnisvermögen als Kind der Natur begreifen. Diese Forderungen schließen sich im Kreis, und bildlich gesagt wäre der Mittelpunkt des Kreises, also das, was den Kreis überhaupt erst ermöglicht, die gesuchte Einheit von Mensch und Natur."[5] Auch bei Weizsäcker ist es, wie bei Schelling, so, dass

---

[2] „Unser Entwurf wäre nicht entstanden ohne die Hoffnung, die neuzeitliche Physik könne am Ende ihrer Entwicklung die Konsistenz wieder erreichen, welche die inhaltlich zu engen Entwürfe der klassischen Philosophie besessen haben" (*C. F. v. Weizsäcker*, Aufbau der Physik, München 1988, 631). Manchmal beruft sich Weizsäcker direkt auf Schelling: *C. F. v. Weizsäcker*, Der Mensch in seiner Geschichte, München 1994, 215.

[3] *C. F. v. Weizsäcker*, Die Geschichte der Natur, Göttingen 1962, 45. Es gibt viele schellingianisierende Wendungen bei ihm: „Die Natur ist der Geist, der sich nicht als Geist kennt" (*Weizsäcker*, Mensch, 215). „In uns erkennt das Absolute sich, denn das Absolute ist das einzige Subjekt" (*Weizsäcker*, Mensch, 90).

[4] Vgl. *W. Heisenberg*, Der Teil und das Ganze, München 1973, 16; 159; 284.

[5] *C. F. v. Weizsäcker*, Die Einheit der Natur, München 1984, 14.

er sich im Klaren darüber ist, diesen Einheitspunkt nur in immer erneuten Anläufen erreichen zu können.[6]

Ich bemerke vorweg, dass die prätendierte Einheit von Mensch und Natur nur unter der Voraussetzung stimmig sein könnte, dass man ‚Natur' mit ‚Naturwissenschaft' gleichsetzte. Geschähe dies nicht, würde hier überhaupt kein Kreis, sondern eine Linie entstehen, denn es ist trivialerweise klar, dass die Natur älter ist als der Mensch und die Naturwissenschaft später einsetzte als das Entstehen des Menschen. Die Gleichung ‚Natur' = ‚Naturwissenschaft' liegt dem Denken Weizsäckers als ein höchst problematisches Leitmotiv zugrunde.

Jeder Leser, der diese Dialektik von Natur und Subjektivität noch nicht durchschaut hat, wird zunächst irritiert sein, dass Weizsäcker oft sehr reduktionistisch argumentiert und dann plötzlich wieder geistphilosophisch. Aber das Rätsel klärt sich, wenn man weiß, dass er dem Schellingschen Programm folgt, vom Geist zur Natur und von der Natur zum Geist, voraussetzend, man werde schließlich den Einheitspunkt finden, aus dem beides entspringt. So kann er ohne Weiteres zugleich die evolutionäre Erkenntnistheorie vertreten, wonach Erkennen ein Anpassungsprodukt ist[7], *und* auf der kantischen Konstitution des Erkennens bestehen. Von seinem Ansatz gelte, „dass er den Gegensatz von empirischer und transzendentaler Argumentation ständig unterläuft"[8]. Dies würde man gewöhnlich für einen Widerspruch halten. Weizsäcker aber sagt: „Der Gedanke einer Objektivierbarkeit des letzten Subjekts erscheint von der Transzendentalphilosophie her als eine Verwechslung des Empirischen und des Transzendentalen. Meditation objektiviert wesentlich nicht. Gott ist nicht Inbegriff der Formen, sondern der Grund der Form." Die meditativ-mystische Erfahrung ist des Weiteren für ihn die Konsequenz aus dem Wesen der Rationalität.[9]

Man erkennt auch hier wieder die Verwandtschaft mit Schelling: auch für Schelling garantierte die ‚intellektuelle Anschauung' den Einheitspunkt, von dem aus man Natur und Subjektivität als identisch einsehen konnte und auch bei Schelling war die Behauptung die, dass eine solche ‚intellektuelle Anschauung' die Konsequenz einer zu Ende geführten Rationalität sei. Wenn nicht, wäre der Vorwurf naheliegend, hier würde eine mystische Sonderwelt errichtet, die mit Philosophie nichts mehr zu tun habe. Allerdings fragt es sich, ob die Vernunft an ihren Grenzen wirklich in die Mystik umschlagen *muss*, wie neuerdings auch Ernst Tugendhat behauptet, oder ob hier nicht Wunschdenken im Spiel ist.[10]

---

[6] Vgl. *C. F. v. Weizsäcker*, Zum Weltbild der Physik, Stuttgart 1958, 369. Allerdings scheitert bei beiden dieser Versuch. Während aber Schelling spätestens ab 1807 dieses Scheitern systematisch reflektiert und seinen philosophischen Ansatz ändert, hat Weizsäcker immer an seinem Identitätskonzept festgehalten.

[7] Vgl. *Weizsäcker*, Aufbau, 221/2.

[8] *C. F. v. Weizsäcker*, Zeit und Wissen, München 1995, 536.

[9] *Weizsäcker*, Einheit, 366; 480.

[10] Vgl. *E. Tugendhat*, Egozentrik und Mystik, München 2003. Der Unterschied ist natürlich,

Eines lässt sich jedoch jetzt schon sagen: Will man die absolute Identität als Grund aller Rationalität starkmachen, dann muss man sie in der Anschauung fundieren, denn Rationalität ist, wie Kant sagen würde, auf Synthesis, d. h. auf eine Vielheit von Vorstellungen verwiesen. So wie ein einzelnes Wort kein Satz ist, kann die Vernunft gar nichts denken, wenn sie immer nur dasselbe denkt. Identitätsphilosophen haben aber jederzeit versucht, diesen Übergang herzustellen: Schelling z. B., indem er aus der Tautologie A = A die ganze Philosophie abzuleiten versuchte[11], Weizsäcker, indem er immer wieder bedauerte, dass die Quantentheorie künstliche Separationen einführen müsse, wo die Welt doch eine ursprüngliche unteilbare Einheit sei, in bester Übereinstimmung mit der Vedantaphilosophie des Hinduismus.[12]

Giordano Bruno, Schellings Gewährsmann, sagt in seiner Schrift „Über die Ursache, das Prinzip und das Eine": „Das Universum also ist Eins, unendlich und unbeweglich. Eins, sage ich, ist die absolute Möglichkeit, Eins die Wirklichkeit, Eins die Form oder die Seele, Eins die Materie oder der Körper. Eins die Ur-Sache, Eins das Wesen, Eins das Größte und Beste, das – um nicht erkannt werden zu können – Unbewegbare und Unbewegte und folglich Unbewegliche."[13] Man kann hierin das unbeholfene Stammeln eines Propheten vor dem Unaussprechlichen sehen – Philosophie oder Wissenschaft ist das jedenfalls nicht mehr.

Weizsäcker hat sich jederzeit zum Physikalismus bekannt, und zwar nicht nur zum heute modischen ‚nichtreduktionistischen Physikalismus', der außer Physik auch Biologie, Informatik und alle Naturwissenschaften anerkennt, sondern zum Physikalismus pur, wie er im ‚Wiener Kreis' vertreten wurde. Danach lässt sich alles, was auf dieser Welt existiert, durch die Physik erklären.[14]

Er ist überzeugt, dass es eine Differentialgleichung geben könne, mit einem „einzigen fundamentalen Gegenstand", woraus sich dann alles, „Spiralnebel, Moleküle, Gräser, menschliche Gehirne ableiten ließe". „Eine durchgängige quantenmechanische Beschreibung der Welt, die auch uns als Subjekte enthält, wäre also in sich konsistent." Man könne die Quantentheorie „ohne irgendeine Änderung ihrer Deutung auf das Bewusstsein

---

dass bei Tugendhat die mystische Erfahrung in der Verlängerung von Praxis, nicht von Theorie gesehen wird. Aber auch bei ihm soll sie etwas sein, was jedem jederzeit zugänglich ist.

[11] So in seiner „Darstellung meines Systems der Philosophie" von 1801 (Abt.1/IV, 137).

[12] *M. Drieschner/Th. Görnitz/C. F. v. Weizsäcker*, Reconstruction of Abstract Quantum Theory, in: International Journal of Theoretical Physics, vol. 27 (1988/3), 305. Weil sich für Weizsäcker Mystik und Rationalität durchdringen, kann er ohne Weiteres beides ineinanderblenden: „Nun bleibt die noch ungelöste Aufgabe, eine der Meditationsstufe der Quantenmechanik entsprechende Philosophie wirklich durchzuführen" (*Weizsäcker*, Weltbild, 116/117). Die Quantentheorie ist also eine „Meditationsstufe".

[13] *G. Bruno*, Über die Ursache, das Prinzip und das Eine, Stuttgart 1986, 130.

[14] Noch 1994 sagt er: „Ich fühle persönlich keinerlei Bedürfnis, den Physikalismus anzuzweifeln" (*Weizsäcker*, Mensch, 96).

oder seelische Vorgänge anwenden“ [15]. Das war ursprünglich auch das Konzept des ‚Wiener Kreises‘, aber bei Weizsäcker ist es ganz anders gemeint.

Die Philosophen des ‚Wiener Kreises‘ waren Empiristen, während Weizsäcker Rationalist ist. Für Weizsäcker beschreibt die Physik nicht irgendwelche Sinnesempfindungen, sondern sie beschreibt den intelligiblen Weltinhalt und der ist geistiger Natur. Ein solcher ‚Physikalismus‘ wird von den meisten heutigen Wissenschaftstheoretikern noch nicht einmal in Erwägung gezogen, weil sie sicher sind, dass der Empirismus wahr ist; man sollte aber beachten, dass nicht nur sehr viele Physiker von Bedeutung, wie z. B. Planck, Einstein, Heisenberg oder Pauli, dezidierte Antiempiristen waren [16], man sollte sich auch daran erinnern, dass der Empirismus bis heute große Probleme hat, die Physik konsistent zu deuten. [17] Was der Physiker von der Natur erkennt, ist ja nicht die uns umgebende krude Materie, sondern ein mathematisches Schema – und das ist etwas Geistiges.

Weizsäcker hat allerdings dieses Geistige so interpretiert, dass daraus die idealistische These folgt, auch die Materie sei nichts anderes als eine Form des Geistes, indem er zu zeigen versuchte, dass ‚Information‘ der Grundbegriff der Physik sei und dass auch die Materie letztlich in nichts anderem als ‚Information‘ bestünde. [18]

Man kann sich fragen, ob solche Spekulationen sinnvoll sind. M. E. kann man von ‚Information‘ nur dort reden, wo es ein Wesen gibt, für das diese Information Bedeutung hat (das kann auch ein Tier sein). Die Physik beschreibt aber eine Welt ohne Subjekte. Ohne Zweifel enthalten physikalische Gleichungen Informationen *für* uns. Aber das ist ein gnoseologisches, kein ontologisches Datum. [19]

Selbst wenn man den Empirismus nicht für schlüssig hält, kann man also im Zweifel sein, ob die Physik ein solches geistiges All-Einheitsprinzip unterstützt, das es dann gestatten würde, Geist und Materie als Grenzfall eines zugrunde liegenden Absoluten zu deduzieren. [20]

---

[15] *Weizsäcker*, Einheit, 150; 160; 1988, 538.

[16] Vgl. die Darstellung dieses Sachverhalts bei *E. Scheibe*, Die Philosophie der Physiker, München 2006.

[17] Vgl. *A. Rosenberg*, Philosophy of Science. A contemporary introduction, New York 2005. Dieser Autor gesteht offen zu, dass das Problem der erfahrungsfernen ‚theoretischen Terme‘, der ‚empirischen Unterdeterminiertheit von Theorien‘ usw. im Rahmen eines empiristischen Physikverständnisses bis heute ungelöst ist.

[18] *Weizsäcker*, Einheit, 360–366.

[19] *H. Lyre*, Informationstheorie. Eine philosophisch-naturwissenschaftliche Einführung, München 2002, hat noch jüngst eine solche an Weizsäcker angelehnte Informationsontologie zu begründen versucht.

[20] Der Weizsäckerschüler Thomas Görnitz hat mit seiner Frau ein Buch geschrieben, in dem die Weizsäckersche These gehalten wird, wonach die Physik mit Hilfe des zentralen Informationsbegriffs die Dualität von Geist und Materie unterlaufen und damit das Leib-Seele-Problem lösen könne. Die beiden akzeptieren aber, dass die *Bedeutung* von ‚Information‘ ein nichtphysikalisches Datum sei. Dann aber taugt der physikalisierbare, bloß syntaktische Anteil am Informationsbegriff nicht mehr, um diese Ontologie zu unterstützen (*Th.* und *B. Görnitz*, Der kreative Kosmos. Geist und Materie aus Information, Berlin [u.a.] 2002).

Schelling entwickelte seine Naturphilosophie im Rahmen einer Letztbegründung. Die gesamte klassische Metaphysik von Plato bis Kant und Hegel war ja der Auffassung, dass Philosophie mit ‚Letztbegründung' gleichzusetzen sei. In dieser Tradition steht auch Weizsäcker. In kantischer Manier versucht er, die Quantentheorie so zu formulieren, „... daß also die Gesetze der Physik nichts anderes sind als die Gesetze, die die Bedingungen der Möglichkeit der Objektivierbarkeit des Geschehens formulieren." Er hat diesen Anspruch aber später fallenlassen.[21]

Man kann also im Zweifel sein, ob dieses ehrgeizige Programm, metaphysische Identitätslehren aufgrund der Quantentheorie einholen zu wollen, ein sinnvolles Programm ist und es ist sicher kein Zufall, dass Weizsäcker mit diesem Programm keinen Nachfolger gefunden hat. Er hat zwar selbst in immer neuen Anläufen versucht, sein Programm durchzuführen, aber seine Versuche sind ebenso viele Zeugnisse des Scheiterns.[22]

Wir müssen uns also mit dieser Neuauflage des absoluten Identitätsdenkens nicht weiter beschäftigen. Wenn Weizsäcker heute noch von Bedeutung sein soll, dann sicher nicht wegen dieses titanischen Versuchs, Plato, Kant und Quantentheorie zu einer Einheit zu bringen. Fruchtbar scheint diese Philosophie eher dort, wo sie die beiden Halbkreise nicht zur Einheit zwingt, sondern versuchsweise vom Menschen zur Natur oder von der Natur zum Menschen denkt.

Die Geschichte der Natur

Dies sei verdeutlicht in Bezug auf eine frühe Schrift „Die Geschichte der Natur", die eben deshalb großen Erfolg hatte, obwohl auch dort das Einheitsmotiv sichtbar wird. Das Buch durchläuft die Welt in ‚aufsteigender' Reihenfolge: Kosmos, Sterne, Erde, Leben, Seele, Mensch, jeweils unter geschichtlicher Rücksicht, denn: „Die Natur war nötig, damit es Menschen geben konnte." Man nehme gemeinhin den Menschen als ein geschichtliches Wesen. „Ich möchte demgegenüber den Satz aufstellen: Der Mensch ist in der Tat ein geschichtliches Wesen, aber er kann das sein, weil er aus der Natur hervorgeht, denn die Natur ist selbst geschichtlich."[23]

Geschichtlichkeit wird dann bestimmt als das Einmalige, Nichtwiederholbare, das sich in drei Weisen auslegt: „Die Vergangenheit ist das, was einmal Gegenwart war; sie besteht aus faktischen, unabänderlichen Ereignissen. Die Zukunft ist das, was einmal Gegenwart sein wird; sie enthält

[21] *Weizsäcker*, Zeit, 139; 290. Ein solcher Versuch der Letztbegründung könnte ja nur dann gelingen, wenn ‚Erfahrung' etwas Starres, Ungeschichtliches wäre. Dafür spricht eigentlich nichts.

[22] In „Aufbau der Physik" ([1]1985) bezeichnet Weizsäcker rückblickend „Die Einheit der Natur" ([1]1971) als einen „Zwischenbericht" (*Weizsäcker*, Aufbau, 17). Aber auch der „Aufbau" war nur ein solcher „Zwischenbericht", und das letzte Buch „Zeit und Wissen" ([1]1992) ist eigentlich nur noch ein Zettelkasten. Man sagt im Deutschen: ‚Er hat sich verzettelt'. Das Programm war eben undurchführbar.

[23] *Weizsäcker*, Geschichte, 8/9.

mögliche, beeinflussbare Ereignisse. Die Natur ist insofern geschichtlich, als sich ihre Ereignisse objektiv in der durch diese Tatsachen als geschichtlich charakterisierten Zeit abspielen."[24]

Es ist klar, dass diese ‚Zeit' nicht die Zeit der Physik sein kann, denn die Physik kennt keinen ausgezeichneten Jetztzeitpunkt und auch keine Unwiederholbarkeit. An anderer Stelle sagt Weizsäcker, in deutlicher Anspielung an Heidegger: „Die Erschlossenheit von Zeit ist ursprünglicher als die Differentialgleichungen der Physik." Sie sei notwendig, um der Mathematik eine „physikalische Semantik" zu geben.[25] Das hieße, dass die mathematische Physik auf ein ‚lebensweltliches Apriori' verwiesen ist, von dem sie substantiell zehrt. „Geschichtlichkeit" in diesem Sinne sei „Voraussetzung", nicht Folge des Entropiesatzes.[26]

Weizsäcker bezieht nun aber dieses ‚Apriori' – um den Kreis wieder zu schließen – auf den Zeitbegriff der Physik und Kandidat dafür ist natürlich wieder der Entropiesatz. Dieser beschreibe die Zeit als „unumkehrbar und unwiederholbar. „Unwiederholbarkeit" bedeutet: Wenn man voraussetzt, dass der Entropiesatz immer gegolten habe, könne bewiesen werden, „daß die Welt ein unwiederholbarer Ablauf ist, der für jede endliche Materiemenge auch nur eine endliche Menge von unterscheidbaren einmaligen Ereignissen enthält". Den Entropiesatz könne man daher „als den Satz von der Geschichtlichkeit der Natur" bezeichnen.[27]

Diese Vermittlung von Physik, Geschichtlichkeit des Menschen und Geschichtlichkeit der Natur hat auf viele sehr suggestiv gewirkt, insbesondere auf die Theologen. Für diese ist ja Geschichtlichkeit fundamental und sie müssen daher daran interessiert sein, ihren Ansatz bei der Geschichte in die Natur hinein zu verlängern, wenn denn die Schöpfungstheologie wahr sein soll.[28]

Allerdings haben diese Theologen gewöhnlich den Hintergrund übersehen, der für Weizsäcker den eigentlichen Anlass für seine Spekulationen bildet, denn bei ihm gibt es keine eigenständige Philosophie, die als Apriori fungieren könnte. Philosophie ist für ihn nicht apriorisch, sondern nur die Möglichkeit, weiterzufragen. Dieses Weiterfragen bringt in der Konsequenz „eine umfassendere Wissenschaft hervor" und steht nicht für sich selbst.[29]

---

[24] Ebd. 14.

[25] *Weizsäcker*, Mensch, 36. Weizsäcker beruft sich auch *expressis verbis* auf Heideggers ‚Sein und Zeit' (vgl. *Weizsäcker*, Geschichte, 127).

[26] *Weizsäcker*, 1962, 41. Nach MacTaggart unterscheidet man gerne eine A-Zeit (vergangen, gegenwärtig, zukünftig) von einer B-Zeit (früher, gleichzeitig, später). Die erstere ist lebensweltlich, die letztere quantifizierbar (*P. Bieri*, Zeit und Zeiterfahrung, Frankfurt am Main 1972, 15f.). In dieser Spannung bewegen sich Weizsäckers Überlegungen.

[27] *Weizsäcker*, Geschichte, 10; 35.

[28] Bekannt ist die Rezeption des weizsäckerschen Geschichtsdenkens bei Pannenberg, Link und Moltmann. Vgl. dazu die in Kürze erscheinende ausführliche und scharfsinnige Dissertation von *J. M. Lozano-Gotor* zum Thema „Zeit und Raum. Zur Behandlung und Verhältnisbestimmung in der neueren deutschsprachigen evangelischen Theologie".

[29] *Weizsäcker*, Einheit, 12.

Man muss das ganz klar sehen: Wenn Weizsäcker philosophiert, dann ist dies immer nur der erste Schritt hin auf eine bessere physikalische Theorie. Das heißt aber: In einem zweiten Schritt muss das Apriori wieder eingezogen werden! Dies deutet sich schon an in der Rede vom Entropiesatz „als dem Satz von der Geschichtlichkeit der Natur". Selbst wenn man akzeptiert, dass aus dem Entropiesatz folgt, „dass die Welt ein unwiederholbarer Ablauf ist, der für jede endliche Materiemenge auch nur eine endliche Menge von unterscheidbaren einmaligen Ereignissen enthält", so erklärt doch die Physik diese einmaligen Ereignisse nicht *als* einmalige, was sie mit ihren Mitteln auch gar nicht kann, da sie keine indexikalischen oder singulären Terme enthält.[30] Was die Physik erklärt, ist das Wiederholbare, also gerade das Ungeschichtliche. In der Tat: „Als Naturgesetz bezeichnen wir eine Struktur des Geschehens, die unter gegebenen Bedingungen immer und überall auftritt."[31] Der Entropiesatz soll also die widersprüchliche Eigenschaft haben, das Unwiederholbare und das Wiederholbare zugleich auszudrücken, seine eigene Voraussetzung und sein dadurch bedingter Inhalt zu sein.

Was ist hier geschehen? Ich habe bereits darauf verwiesen, dass Weizsäcker glaubt, zugleich die evolutionäre Erkenntnistheorie und die Transzendentalphilosophie halten zu können. Aber das schließt sich aus wie A und non-A. Solche Kurzschlüsse kommen zustande, wenn man die Halbkreise von der Natur zum Menschen und vom Menschen zur Natur zum Vollkreis auszieht. Es scheint, dass solche Identitätslehren unsere kognitiven Ressourcen überfordern: Der Mensch ist kein Gott. Er steht nicht jenseits der Spannungen zwischen Subjekt und Objekt auf einem absoluten Einheitspunkt. Ich habe an anderer Stelle des Näheren gezeigt, dass sich Weizsäcker überall dort in solche Widersprüche verwickelt, wo er – die Endlichkeit des Menschen nicht anerkennend – den Kreis schließen will.[32] Tatsächlich sollte man die Identitätslehre als gescheitert betrachten und aus Weizsäcker das herauslesen, was ihren Kurzschlüssen vorausliegt – wie das auch viele getan haben.

---

[30] Es gibt bei Weizsäcker kaum Auseinandersetzungen mit der Analytischen Philosophie. Man wird vergeblich nach Namen wie ‚Austin', ‚Quine', ‚Davidson', ‚Hempel', ‚Putnam', ‚Dretske' oder ‚Searle' suchen. An einer der wenigen Stellen, wo er sich auf einen Autor wie Strawson bezieht, kritisiert er dessen Rekonstruktion des kantischen Apriori im Medium der natürlichen Sprache. Die natürliche Sprache müsse reglementiert und nicht einfach akzeptiert werden (vgl. *Weizsäcker*, Zeit, 707). Dem widerspricht aber sein Zugeständnis an anderer Stelle, dass die Quantentheorie ohne alltagssprachliche Interpretation inhaltslos wäre (vgl. *Drieschner/Görnitz/Weizsäcker*, Reconstruction, 301). Von der Sache her wäre es also wohl angemessen, wenn Weizsäcker die Philosophie nach dem ‚linguistic turn' nicht einfach zur Seite geschoben hätte.

[31] *Weizsäcker*, Geschichte, 55.

[32] Das gilt z. B. auch für seinen Versuch, Final- und Wirkursachen kurzzuschließen. Auch hier ist die Verwandtschaft mit Schelling verblüffend: Schelling versuchte, Wirkursachen als Grenzfall von Finalursachen ableiten; Weizsäcker argumentiert gerade umgekehrt. Die Probleme, die bei solchen Engführungen entstehen, habe ich dargestellt in: *Mutschler*, Schelling, 162–165; und in: *H.-D. Mutschler*, Physik und Religion, Darmstadt 2005, 33–102.

Konsequenzen für die Theologie

Vielleicht ist aber noch ein Wort über die Theologie vonnöten. Die Frage ist, ob eine solche Identitätslehre theologisch integrierbar ist. Es ist schon irritierend zu sehen, dass diejenigen, die diese Frage positiv beantworten, zu dieser monistischen Identitätslehre nichts oder nicht viel sagen.[33]

Schelling war in seiner identitätsphilosophischen Phase sehr kritisch gegenüber dem Christentum. Das war konsequent, wenn sich das Absolute der Anschauung *unmittelbar* mitteilt. Wozu sollte man dann noch Jesus, die Kirche oder die Offenbarung brauchen? Weizsäcker vertrat jederzeit eine ganz ähnliche Auffassung der Identität von endlichem und unendlichem Subjekt wie der frühe Schelling: „In uns erkennt das Absolute sich, denn das Absolute ist das einzige Subjekt."[34]

Von daher ist es nicht verwunderlich, dass Jesus Christus im Denken von Weizsäcker kaum eine Rolle spielt. Für ihn ist Jesus Christus eine religiöse Chiffre wie Buddha, Krishna oder vielleicht auch Ghandi und Martin Luther King. Weizsäcker hat sich immer wieder dahingehend geäußert, dass ihm der Hinduismus sehr viel näher stehe als das Christentum.[35]

Das ist von seiner Ontologie her verständlich, sollte aber dazu führen, dass diejenigen Theologen, die seine Position stark machen, wie z. B. Hattrup, erklären müssten, wie sie sich die Vermittlung einer solchen All-Einheitslehre mit dem Christentum vorstellen. Meines Erachtens geht es hier um sich ausschließende Alternativen. Monistische Ontologien vertragen sich nicht mit der Transzendenz Gottes.

---

[33] Hattrup bagatellisiert das Problem: „Erst die Einheit der Wirklichkeit würde Monismus sein, zusammen mit der Behauptung, diese Wirklichkeit könne vollständig erkannt werden" (*D. Hattrup*, Carl Friedrich von Weizsäcker. Physiker und Philosoph, Darmstadt 2004, 61). Aber auch ein unvollständig erkannter Monismus ist Monismus, wie man am Beispiel Giordano Brunos oder Spinozas sehen kann. Das Problem ist vielmehr die Unverträglichkeit von Monismus und Transzendenz Gottes.

[34] *Weizsäcker*, Mensch, 90.

[35] Vgl. das Buch *C. F. v. Weizsäcker/G. Krishna*: Die biologische Basis der religiösen Erfahrung, Frankfurt am Main 1998.

ThPh 82 (2007) 525–561

Die Liste ökumenischer Konzilien der katholischen Kirche

Wortmeldungen, historische Vergewisserung, theologische Deutung

Von Hermann-Josef Sieben S. J.

Die Neuauflage der von Giuseppe Alberigo herausgegebenen Sammlung von Konzilstexten[1], in der nur noch die Konzilien des ersten Jahrtausends als ökumenische Konzilien bezeichnet werden, hat zwischen Mitgliedern des *Istituto per le scienze religiose* (Bologna), das die Neuauflage besorgt hat, und dem Vatikan nahestehenden Kreisen eine heftige Diskussion ausgelöst[2]. Da die Streichung der Konzilien des zweiten Jahrtausends von der Liste der ökumenischen Konzilien für das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche höchst schwerwiegende Konsequenzen nach sich zieht, ist mit einem Fortgang der Auseinandersetzung zu rechnen. Die folgenden Ausführungen sind als ein Beitrag zu dieser Debatte zu verstehen. In einem ersten Schritt verschaffen wir uns einen Überblick über die in der zweiten Hälfte des vergangenen Jahrhunderts vertretenen Positionen zur Frage einer Liste der ökumenischen Konzilien und suchen einen Ansatz zum Verständnis und Begriff eines ökumenischen Konzils, in einem zweiten bieten wir eine historische Vergewisserung der traditionellen Liste der ökumenischen Konzilien, in einem dritten legen wir eine theologische Deutung der genannten Liste vor.

1. Wortmeldungen

Zwar hatte Yves Congar schon 1950 festgestellt, dass es keine offizielle Liste der ökumenischen Konzilien gebe,[3] doch damit zunächst noch keine Suche nach dem Ursprung der traditionellen Liste ausgelöst. Auch 1962 beschränkte sich Hubert Jedin noch auf die beruhigende Auskunft, dass diese Liste „sich in der kirchlichen Wissenschaft und in der Praxis durchge-

[1] Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. Editio critica, I, The ecumenical Councils from Nicaea I to Nicaea II (325–787). Curantibus *G. Alberigo, A. M. Ritter, L. Abramowski, E. Mühlenberg, P. Conte, H.-G. Thümmel, G. Nedungatt, S. Agrestini, E. Lambert, J. B. Uphus* (Corpus Christianorum),Turnhout 2006, XIX/373 S. – Vgl. unsere Besprechung dieses Bds. in: ThPh 82 (2007) 284–287.

[2] Vgl. die anonyme Nota „Sulla pubblicazione dei ‚Conciliorum Oecumenicorum Generaliumque Decreta' curata dal *Giuseppe Alberigo*" in: L'Osservatore Romano vom 03.06.2007; und die Artikel von *G. Ruggieri*, Più cattolico del papa? in: La Repubblica (08.06.2007), *A. Melloni*, Concili ecumenici fra storia e tradizione, in: Corriera della sera (22.06.2007); und *W. Brandmüller*, Quando un concilio è davvero ecumenico? in: Avvenire (13.06.2007).

[3] Vgl. Artikel Concile, in: Cath. II (1950) 1439–1444, hier 1442.

setzt hat“[4]. Er wurde in dieser Position wohl durch die große Autorität Karl Hefeles bestärkt, der seiner monumentalen Konziliengeschichte (1855–1874) die traditionelle Zählung zugrunde gelegt hatte. Bisweilen wurde zwar über den Autor der traditionellen Liste gerätselt[5], aber erst mit der bahnbrechenden, auf sicherer und umfassender Quellenuntersuchung basierenden Arbeit von Vittorio Peri[6] kam 1962 entscheidendes Licht in die Frage nach der Autorschaft der fraglichen Liste. Der Skriptor der *Bibliotheca Vaticana* konnte nicht nur nachweisen, dass die in der katholischen Kirche verbreitete Liste der ökumenischen Konzilien mit derjenigen identisch ist, die Robert Bellarmin in seiner berühmten *Quarta controversia generalis: de conciliis*[7] zusammengestellt hatte, sondern dass diese Liste auch identisch ist mit derjenigen, die von der päpstlichen Kommission für die geplante römische Ausgabe der ökumenischen Konzilien (1608–1612) beschlossen worden war[8].

Wichtig für die weitere Diskussion ist die Feststellung, dass der italienische Forscher zwar aufgrund seiner Entdeckung fortan von zwei Listen von ökumenischen Konzilien spricht, der alten von Ost- und Westkirche gemeinsam akzeptierten, grosso modo vom zweiten Konzil von Nicaea proklamierten[9], und der neuen, von Bellarmin aufgestellten, und dementsprechend von zwei Arten von ökumenischen Konzilien: eben den der Ost- und Westkirche gemeinsamen und den nur für die römische Kirche geltenden, er aber dennoch nicht den weiteren Schritt tut, zwei Arten von Konzilien zu unterscheiden, eben ökumenische und bloße Generalsynoden des Westens. Die Bellarmin-Liste ist in seinen Augen legitim, weil sie auf neue Anforderungen an die Kirche antwortet, aber sie darf nicht dazu führen, so der italienische Gelehrte, die alte als völlig überholt einfach zur Seite zu legen[10].

Peri legte sein bahnbrechendes Forschungsergebnis während des Zweiten Vatikanischen Konzils vor, also in einer Zeit starken ökumenischen Engagements vieler Theologen. Die Unterscheidung von zwei Arten von ökumenischen Konzilien im eben angedeuteten Sinn erschloss für den ökumenischen Dialog ganz neue Perspektiven. Es kann hier nur auf einige exemplarisch ausgewählte Stimmen von Theologen, die sich mit der angedeuteten Problematik befassten, aufmerksam gemacht werden.

---

[4] Kleine Konziliengeschichte, 8. Auflage, Freiburg im Breisgau 1978, 10.

[5] So vermutete *F. Dvornik*, Le schisme de Photius, Histoire et légende, Paris 1950 (Cambridge 1948), 496, den Jesuiten Jacques Sirmond als Autor.

[6] Vgl. Il numero dei concili ecumenici nella tradizione cattolica moderna, in: Aevum 37 (1963) 430–501 (= *ders.*, Da oriente e da occidente. Le chiese cristiane dall' impero Romano all' Europa moderna, a cura di *Mirella Ferrari*, Rom/Padua 2002, 2 Bände, hier I, 118–231). Vgl. auch die erweiterte Fassung dieses Aufsatzes: I concili e le chiese. Ricerca storica sulla tradizione d'universalità dei sinodi ecumenici, Rom 1965.

[7] Opera omnia, Paris 1870, II, 199–204.

[8] Sitzung vom 21. Oktober 1595.

[9] Vgl. *Mansi*, 13, 376–378.

[10] Vgl. Concili, 59.

Der bekannte Byzantinist Francis Dvornik weist 1966 auf die kontroverstheologische Zielsetzung der Bellarmin-Liste hin. Der Jesuit habe deswegen die Konzilien des zweiten Jahrtausends zu den ökumenischen Synoden des ersten hinzugefügt, um auch Trient mit seinen Bestimmungen gegen die Protestanten in die Reihe der ökumenischen Konzilien stellen zu können.[11] Die durch Peris Entdeckung ermöglichte Unterscheidung von zwei Arten von ökumenischen Konzilien komme auch den Orthodoxen insofern entgegen, als diese nur Konzilien, die sich mit dem Glauben befassen, als ökumenische anerkennen würden, was zumindest bei der Mehrzahl der Westsynoden des zweiten Jahrtausends nicht der Fall sei[12]. Eine entschieden radikalere Konsequenz zieht der Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink aus den von Peri vorgelegten Ergebnissen. Man solle die Zählung der Konzilien überhaupt aufgeben, weil die „geschichtlichen und die theologisch-kanonistischen Gesichtspunkte [nicht] in Übereinstimmung zu bringen" sind[13].

In den 1973 von der päpstlichen internationalen Theologenkommission verabschiedeten Thesen über „Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus" ist in der VII. These auch von den Konzilien die Rede. Dort heißt es u.a.: „Unter den dogmatischen Formulierungen sind diejenigen der alten Kirche vorrangig."[14] Der Kommentar zu dieser These aus der Feder von J. Ratzinger weist nicht nur auf das unterschiedliche Gewicht der altkirchlichen Konzilien[15] und speziell mit Blick auf Chalkedon auf die allerdings begrenzte Universalität dieser Versammlung hin[16], sondern bietet auch eine grundsätzliche Unterscheidung zwischen den Konzilien des ersten und des zweiten Jahrtausends an: „Was die Konzilien des Mittelalters

[11] Which councils are ecumenical?, in: JES 3 (1966) 324–328, hier 326. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch *V. Peri*, Trento un concilio tutto occidentale, in: Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo, herausgegeben von *A. Melloni [u.a.]*, Bologna 1996, 213–277 (= Da oriente e da occidente I, 397–459).

[12] Vgl. ebd. 327.

[13] Konziliengeschichtsschreibung im Wandel?, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen, München/Freiburg im Breisgau 1967, 179–189, hier 188.

[14] Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte, Neue Folge; 7), Einsiedeln 1973, 42.

[15] Ebd. 46: „Wo von der Universalität und von der inhaltlichen Struktur des Glaubens her gedacht wird, muß zugleich klar sein, daß die altkirchlichen Konzilien unter sich nicht gleichrangig sind und daß die herausragenden Konzilien der alten Kirche über den mittelalterlichen stehen. Eine solche Aussage wäre dann sinnlos und verkehrt, wenn sie von einem archäologischen Maßstab her getroffen würde, der das je Ältere auch als das Wichtigere und Wahrere hinstellt ... Wenn hier dennoch von einem Vorrang der alten Kirche gesprochen wird, so einmal vom Maßstab der inneren Struktur her: Jene Entscheidung, die das trinitarische Credo und seine christologische Mitte gestaltet hat, ist zugleich die zentrale, vor der die anderen Entscheidungen als Entfaltungen, Aktualisierungen und Vertiefungen stehen, aber nicht mehr gleichen Ranges sein können."

[16] Ebd. 47: „Von da aus müssen Nikaia und Chalkedon als die grundlegenden Konzilien angesehen werden. Dazu kommt wieder der Maßstab der Universalität, der ebenfalls diese beiden Konzilien heraushebt, auch wenn hier gefragt werden muß, welche Bedeutung es hat, daß Chalkedon praktisch nur von den griechisch sprechenden Kirchen rezipiert wurde und zur Trennung von griechischen und nicht griechisch sprechenden Kirchen führte."

angeht, so muss hier wohl der Unterschied von faktischer und juridischer Ökumenizität ins Spiel gebracht werden: Der Zusammenhang dieser Konzilien mit dem Primat sichert ihre rechtliche Ökumenizität; aber das Fehlen der orientalischen Kirchen bedeutet zugleich einen tiefgehenden Mangel an faktischer Ökumene, der auch ihren Rang für die christliche Ökumene einschränkt. Erst das umfassende Gespräch der Traditionen könnte volle Ökumenizität in den Aussagen ermöglichen."[17] Dann erteilt der Autor eine deutliche Absage an Tendenzen, die sich bei Theologen wie den weiter oben zitierten anzeigen: „Das bedeutet nicht, daß die Konzilien des zweiten Jahrtausends ins bloß Partikuläre rückgestuft werden können: Dafür ist die Realität des Petrusamtes zu gewichtig und zu tief im Ursprung selbst verankert; wohl aber bedeutet es, daß die Form ihrer Aussage einen Mangel an Universalität aufweist, durch den sich die Distanz zwischen Inhalt und Form erheblich vergrößert."[18] Wie wir weiter unten sehen werden, greift Ratzinger mit dem Hinweis auf die „Realität des Petrusamtes", die bei den Konzilien des zweiten Jahrtausends die faktisch fehlende Ökumenizität ersetze, einen Gedanken auf, den wir nicht nur bei Bellarmin, sondern schon vor diesem bei dem großen spanischen Theologen Juan de Torquemada finden[19].

Ein Jahr später, 1974, nimmt auch Yves Congar zur Frage der Ökumenizität der Synoden des zweiten Jahrtausends Stellung. Sie unterscheidet sich nicht wesentlich von der Ratzingers. Es geht darum, die spezifische Bedeutung *(valeur)* der Konzilien des zweiten Jahrtausends zu erkennen. Das gilt für beide Seiten, die römisch-katholische und die orthodoxe.[20] Congar bekräftigt in seinem Aufsatz auch seine eingangs erwähnte Bemerkung vom Fehlen einer offiziellen Liste der ökumenischen Konzilien.[21] In dasselbe Jahr fällt eine Äußerung Pauls VI., die einige Verwirrung ausgelöst hat. Der Papst bezeichnet hier in einem Schreiben an Kardinal Willebrands das zweite Konzil von Lyon (1274) als die „sechste der im Westen abgehaltenen allgemeinen Synoden"[22]. Dass der Papst in diesem die Notwendigkeit eines brüderlichen Dialogs zwischen Ost- und Westkirche betonenden Schreiben

[17] Ebd. 47.

[18] Ebd.

[19] Vgl. weiter unten, 558–559.

[20] 1274–1974. Structures ecclésiales et conciles dans les relationes entre Orient et Occident, in: RSPhTh 58 (1974) 355–390, hier 371–390 unter der Überschrift „Le problème des conciles oecuméniques et de l'oecuménicité": „Certes, on ne peut déprécier les conciles latins admis dans la liste courante. Il faut leur reconnaître *leur* valeur, et les Orthodoxes eux-mêmes devront les examiner avec soin et leur reconnaître leur valeur, pas moins, pas davantage. Finalement on doit approcher la question à la lumière et avec les ressources tant des acquisitions de l'histoire que des avancés oecuméniques et selon l'état présent des idées et des questions en ce domaine" (ebd. 379).

[21] Ebd. 378: „Il n'existe pas vraiment de computation et de liste des conciles oecuméniques qui s'impose avec une autorité de valeur dogmatique dans l'Eglise catholique romaine."

[22] AAS 66 (1974) 620–625, hier 620: „Hoc Lugdunense concilium, quod sextum recensetur inter generales synodos in Occidentali orbe celebratas, anno MCCXXIV a decessore nostro beato Gregorio X convocatum est ..."

die übliche Zählung der ökumenischen Konzilien abgeschafft habe[23], ist freilich eine Überinterpretation dieser Äußerung, die Wilhelm de Vries schon 1986 ausgeschlossen hatte[24].

Eine von den vorausgehenden Stimmen deutlich abweichende Position vertritt 1977 der in Indien dozierende spanische Jesuit Luis M. Bermejo. In einem gegen die Unfehlbarkeit von Konzilien geschriebenen Artikel[25] bestimmt er das ökumenische Konzil als ein von der ganzen Kirche, also auch von der Ostkirche, rezipiertes Konzil[26]. Wenn schon die mittelalterlichen westlichen Konzilien wegen der fehlenden Rezeption durch die Ostkirche nicht als ökumenische Konzilien in Frage kommen, um wie viel weniger dann die neuzeitlichen Synoden der römisch-katholischen Kirche, wo die Kirche nicht nur zweifach, sondern dreifach gespalten ist?[27] Ausdrücklich weist Bermejo in diesem Artikel die von Ratzinger vorgeschlagene Unterscheidung zwischen faktischer und juridischer Ökumenizität als „odd" und „hybrid" zurück.[28]

Einer deutlichen Unterscheidung zwischen den altkirchlichen ökumenischen Konzilien und den mittelalterlichen Synoden des Westens redet auch der bekannte französische, in den USA lehrende Assumptionist Georges H. Tavard 1983 das Wort.[29] Im gleichen Jahr nimmt Ratzinger im Zusammenhang des anglikanisch-katholischen Dialogs noch einmal deutlich zur Frage der Ökumenizität der Synoden des zweiten Jahrtausends Stellung.[30] Ausgangspunkt sind „Gedankenversuche", an denen er sich selbst in früheren Veröffentlichungen beteiligt hatte,[31] nach denen für die Wiederherstellung der Gemeinschaft von der orthodoxen Seite „nicht unbedingt auch die Annahme der Dogmen des 2. Jahrtausends" zu verlangen sei. Diese Überlegungen, so der Präfekt der Glaubenskongregation, „haben sich inzwischen

---

[23] Vgl. *G. Larentzakis*, Konziliarität und Kirchengemeinschaft. Papst Paul VI. und die Konzilien der römisch-katholischen Kirche. Zukunftsüberlegungen, in: Haec sacrosancta synodus. Konzils- und kirchengeschichtliche Beiträge, herausgegeben von *R. Messner* und *R. Pranzl*, Regensburg 2006, 285–316, hier 294: „Der Papst geht also von der üblichen Zählung der westlichen Konzilien ab, er bezeichnet sie nicht mehr als ökumenisch im altkirchlichen Sinn, sondern nur als allgemeine Synoden, die im Westen stattgefunden haben."

[24] Vgl. *W. de Vries*, Bedingungen der Autorität ökumenischer Konzilien, in: StZ 204 (1986) 16–28, hier 27.

[25] The alleged infallibility of councils, in: Bijdr. 38 (1977) 128–162 (= *ders.*, Towards Christian Reunion. Vatican I: Obstacles and opportunities, Anand/India 1984, 10–56).

[26] Ebd. 161: „The true criterion of ecumenicity is not the fact of its convocation and subsequent approval by the Pope, nor its universal representation, but rather its reception by the Church down the centuries."

[27] Ebd. 161.

[28] Ebd. 161, Anm. 119.

[29] Welche Elemente bestimmen die Ökumenizität eines Konzils?, in: Conc(D) 19 (1983) 531–535, hier 533: „Somit wurden im Westen eher allgemeine als ökumenische Konzilien durchgeführt, welche die gesamte westliche Kirche repräsentieren, nicht aber die weltweite Kirche."

[30] Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs, in: IKaZ 12 (1983) 244–259 (= *Benedictus ‹Papa, XVI.› [J. Ratzinger]*, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, 67–86).

[31] Vgl. *ders.*, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 209–211 (Text aus dem Jahre 1976).

zu der Meinung ausgewachsen, die Konzilien und die dogmatischen Entscheidungen des 2. Jahrtausends seien nicht als ökumenisch anzusehen, sondern als partikuläre Entwicklungen der lateinischen Kirche, die ihr Sondergut im Sinne von ‚our two traditions' seien"[32]. Kardinal Ratzinger weist diese Weiterentwicklung seines früheren eigenen „Gedankenversuches" entschieden zurück und macht auf die nicht hinzunehmenden Konsequenzen dieser Weiterentwicklung aufmerksam: „Damit ist aber der anfängliche Denkversuch zu einer ganz neuen und weitreichenden These umgestaltet. Denn eine solche Auffassung bedeutet, daß faktisch die Existenz von Universalkirche für das 2. Jahrtausend geleugnet und die Tradition als lebendige, Wahrheit vermittelnde Größe an der Wende zum 2. Jahrtausend eingefroren wird. Damit ist aber der Kirchenbegriff und der Traditionsbegriff in seinem Kern getroffen, weil letztlich das Kriterium des Alters die apostolische Vollmacht der Kirche ablöst, die dann keine gegenwärtige Stimme mehr hat." Insbesondere ist zu beachten, welche Konsequenz diese Auffassung für Konzilien wie das Tridentinum und die beiden Vatikanen hätte: „Im übrigen wäre einer solchen Aufstellung gegenüber ja auch zu fragen, mit welchem Recht die Gewissen in einer Teilkirche, wie sie die ‚lateinische' dann ist, durch solche Aussagen gebunden werden können. Was als Wahrheit auftrat, wäre dann als bloßer Brauch zu qualifizieren. Der bislang erhobene Wahrheitsanspruch müßte somit jetzt als Mißbrauch disqualifiziert werden."[33] Das Festhalten an der Ökumenizität der Konzilien des zweiten Jahrtausends schließt, so der Präfekt der Glaubenskongregation, keineswegs das Zugeständnis an den ökumenischen Dialogpartner aus, dass „Entscheidungen aus der Zeit der Trennung in ihrer Sprachgestalt und in ihrer Denkform von einer gewissen Partikularisierung gezeichnet sind, die überschreitbar ist, ohne das Eigentliche des Gesagten zu zerstören"[34].

Nachdem Remigius Bäumer schon 1969 Bedenken angemeldet hatte, ob Bellarmin tatsächlich in dem Ausmaß als Autor der neuen Konzilienzählung gelten könne, wie das von Peri angenommen wird[35], legten wir selbst 1986 eine Studie vor[36], in der wir Listen ökumenischer Konzilien vor 1586, also dem Erscheinungsjahr des ersten Bandes von Bellarmins *Controversiae*, und solche nach dem genannten Datum zusammenstellten. Als Ergebnis konnten wir festhalten, dass Bellarmin keinesfalls der Einzelkämpfer war, als der er bei Peri erscheinen konnte, sondern dass der berühmte Kontroverstheologe lediglich in dem Sinn erfolgreicher war als der breite Strom seiner Mitstreiter, als exakt seine Liste – und das heißt, eine Liste der öku-

[32] Kirche, Ökumene und Politik, 81.
[33] Ebd.
[34] Ebd. 82.
[35] Die Zahl der allgemeinen Konzilien in der Sicht von Theologen des 15. und 16. Jahrhunderts, in: AHC 1 (1969) 288–313.
[36] Robert Bellarmin und die Zahl der ökumenischen Konzilien. In: ThPh 61 (1986) 24–59 (= Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, Paderborn 1988, 181–222).

menischen Konzilien, auf der sowohl Konstanz als auch Basel gestrichen waren – von der *Editio Romana* der ökumenischen Konzilien übernommen wurde. Wir konnten zeigen, dass Bellarmin nicht nur in einem breiten Strom von Theologen und Historikern schwimmt, die alle das Gleiche suchen, nämlich ein Gesamtverzeichnis der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche aufzustellen, sondern dass ein französischer Gelehrter, Arnauld de Pontac, 20 Jahre vor dem berühmten Jesuiten eine Liste der ökumenischen Konzilien vorgelegt hat, die sich von derjenigen Bellarmins nur in einem einzigen Punkt unterscheidet, nämlich dass sie auch die Konzilien von Konstanz und Basel aufführt. Wir haben es in unserer Untersuchung offen gelassen, ob Bellarmin diese Liste von dem Franzosen übernommen hat oder ob beide Forscher zufällig zum selben Ergebnis ihrer Bemühungen gelangt sind.[37] Zum gleichen Fazit, nämlich dass Bellarmin weit weniger originell ist, als Peri das annahm, kommt im selben Jahr, offensichtlich unabhängig von unserer eigenen Untersuchung, José Goñi Gaztambide.[38] Leider geht Peri in seinem Aufsatz „Vent'anni dopo. Ancora sul numero dei concili ecumenici"[39], der im Übrigen eine nützliche Präzisierung[40] zu seinen früheren Studien bietet, nicht auf den genannten französischen Forscher Arnauld de Pontac ein.

Der oben erwähnte spanische Jesuit Luis M. Bermejo lässt 1992 an der vom Präfekten der Glaubenskongregation 1983 vorgetragenen Verteidigung der Ökumenizität der Konzilien des zweiten Jahrtausends kein gutes Haar. Ihre Nichtökumenizität impliziere keineswegs die Leugnung der Existenz der universalen Kirche.[41] Die Leugnung ihrer Ökumenizität bedeute, zweitens, auch nicht das Einfrieren der christlichen Tradition mit dem Ende des ersten Jahrtausends. Die Tradition vermöge in beiden Schwesterkirchen weiterzugehen, freilich könne keine von beiden, weder die westliche noch

[37] Gegen eine Übernahme spricht vielleicht die Tatsache, dass Bellarmin Pontac nicht in seiner Literaturliste, vgl. De conciliis I, 2; Opera omnia II, 197–198, zitiert hat.

[38] El número de los concilios ecuménicos, in: Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, herausgegeben von *W. Brandmüller [u.a.]*, Paderborn 1988, 1–21, ebd. 7: „El verdadero artífice de la lista de los concilios ecuménicos no fue Roberto Belarmino, sino Arnaldo Pontac, que se adelantó veinte años al Profesor del Colegio Romano."

[39] In: RSLR 23 (1987) 289–300 (= Da oriente e da occidente I, 232–247).

[40] Ebd. (Da oriente e da occidente) 245: „Non si trattava infatti di sottolineare il fatto che il noto teologo aveva stabilito *una* lista di concili ecumenici, o magari, la *prima lista* esistente di concili ecumenici. Ho piú semplicemente sostenuto che a lui resale la composizione *della precisa lista* di concili considerati ecumenici in base ad un criterio teologico, e controversistico, da lui personalemente e legittimamente formulato."

[41] Infallibility on trial. Church, conciliarity and communion, Westminster/Maryland 1992, 82: „The two sister Churches of East and West, Orthodox and Catholic, have unfortunately split and therefore the household is divided, but the Church of Christ lives – subsists is the term – in both. This unfortunate division does not kill the universality, but rather the unity of the Church, which is now fractured. Whether the second millenium councils are acknowledged to be truly ecumenical or only councils of the Roman Catholic Church, is an issue that directly does not affect the universality of the Church. Nor is it easy to see how the maintenance of the status of ecumenical granted to second millenium councils would safegard the universality of the Church."

die östliche, den Anspruch auf universelle Geltung erheben.[42] Damit sei, zugegebenermaßen, die Gefahr einseitiger Fortentwicklung in beiden Schwesterkirchen gegeben. Die Konzilien seien selber „Opfer solch ungesunder Entfaltung". Weil den Konzilien des zweiten Jahrtausends sowohl universelle Teilnahme als auch universelle Rezeption fehle, erreichten sie nicht den Standard ökumenischer Konzilien, wie er vom zweiten Konzil von Nicaea definiert worden war. Es kann, so Bermejo, drittens, keine Rede davon sein, dass der auch von den Konzilien des zweiten Jahrtausends erhobene Anspruch, die Wahrheit zu verkünden, als Missbrauch entlarvt würde, wenn die Konzilien des zweiten Jahrtausends nicht mehr als ökumenisch angesehen würden. Die Aberkennung der Ökumenizität würde lediglich dazu führen, dass ihr Status revidiert, der bindende Charakter ihrer Entscheidungen einer erneuten Überprüfung unterzogen würde.[43] Dass es dem Jesuiten hierauf letztlich ankommt, auf die Revision eines der Konzilien des zweiten Jahrtausends, nämlich des Ersten Vatikanums und seiner Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes, ergibt sich aus den weiteren Darlegungen in seinem Werk.

Einen bedenkenswerten Vermittlungsvorschlag zwischen den sich verhärtenden Fronten in der Frage der Ökumenizität der Konzilien des zweiten Jahrtausends legt 1988 der französische Theologe und Historiker Bertrand de Margerie S. J. vor. Er geht davon aus, dass die Konzilien des ersten Jahrtausends keineswegs auf die gleiche Weise ökumenisch waren und gerade durch diese verschiedene Ökumenizität eine Hilfe zum Verständnis der Ökumenizität der Konzilien des zweiten Jahrtausends bieten.[44] Das Attribut ‚ökumenisch' ist nicht in einem univoken, sondern in einem analogen Sinn zu verstehen.[45]

Der Herausgeber der alten und neuen Konziliensammlung, Giuseppe Alberigo, hat im Laufe der Jahre seine Position in dieser Frage geändert beziehungsweise weiter entwickelt. War in älteren Ausgaben seiner COD noch von verschiedenen Graden der Ökumenizität die Rede[46], so unterscheidet die neue Sammlung von 2006 nicht mehr zwischen verschiedenen Graden

[42] Ebd. 83.

[43] Ebd. 84.

[44] L'analogie dans l'oecuménicité des conciles notion clef pour l'avenir de l'oecuménisme, in: RThom 84 (1984) 425–445.

[45] Ebd. 427: „Les théologiens chrétiens, quand ils parlent des conciles oecuméniques tels qu'ils ont lieu dans l'histoire, n'emploient l'adjectif ‚oecuméniques' ni dans un sens équivoque ou totalement différent, ni dans un sens univoque: ils ne prétendent pas que l'oecuménicité se manifeste en toute sa perfection en chacun des conciles qu'ils disent oecuméniques. Ils l'emploient, nous semble-t-il, en un sens analogique: la réalité que désigne l'adjectif, se trouve substantiellement présente en chacun des conciles qualifiés d'oecuméniques, mais inégalement. Un concile oecuménique peut être réellement tel en un degré minimum, ou moyen, ou parfait."

[46] COD 1973, XVI: „Im Geiste des Ökumenismus unternommene Untersuchungen zum Begriff der Ökumeniziät haben die Tendenz, verschiedene Grade der Ökumenizität zu unterscheiden *(propensio quaedam monstrare ad singulorum conciliorum oecumenicitatem per gradus disponendam ac quasi distinguendam)*".

der Ökumenizität, sondern zwischen verschiedenen Kategorien von Konzilien: erstens den von der ungetrennten Christenheit rezipierten wirklich ökumenischen Konzilien, zweitens Generalsynoden, d. h. ‚wichtige' sonstige Konzilien, die mehr oder weniger von den verschiedenen christlichen Kirchen beziehungsweise Konfessionen anerkannt werden. Der Begriff ‚ökumenisch' wird dabei ausschließlich im Sinne der universellen geographischen Repräsentation verstanden.[47] Der Herausgeber der deutschen Übersetzung, Joseph Wohlmuth, schreibt dieses ausschließliche Verständnis von Ökumenizität den Konzilien des zweiten Jahrtausends selber zu, wenn er in seinem Vorwort bemerkt: „Die Konzilien des zweiten Jahrtausends, die mit den Lateransynoden beginnen, sind auch nach ihrem eigenen Selbstverständnis keine ökumenischen Synoden, sondern General- und Universalkonzilien, die sich mehr und mehr den Problemen der westlichen Christenheit zuwenden."[48]

Vielleicht hilft ein erneuter Blick auf die Quellen zur Verständigung über die nähere Natur der Liste der ökumenischen Konzilien, um die es bei den vorstehend erwähnten Stellungnahmen geht. Vorher ist jedoch die Frage zu klären, woran ein Konzil als ökumenisches erkannt werden kann. Eine erste Antwort, dies sei daran zu erkennen, dass es sich selber als ökumenisch bezeichne, ist am leichtesten als unzutreffend zur Seite zu schieben. Zahlreiche Konzilien der alten Kirche bezeichneten sich zwar als ökumenisch, gingen aber nicht als solche in die Geschichte ein. Musterbeispiel ist die Synode von Hiera (753), die sich selber als ökumenisch bezeichnete[49], der jedoch in aller Form von der folgenden Synode von Nicaea (787) die Ökumenizität abgesprochen wurde[50].

Eine zweite Antwort betrachtet die faktische Ökumenizität, also die weltweite Vertretung der versammelten Bischöfe, als das ausschlaggebende Kriterium für die Ökumenizität der betreffenden Versammlung. Auch diese Auskunft hält einer näheren Prüfung nicht stand. Die tatsächliche weltweite Repräsentanz ist nicht einmal bei den sog. ökumenischen Konzilien der alten Kirche verwirklicht. Man denke nur an das erste Konzil von Konstantinopel, das aus dem Westen überhaupt nicht beschickt war.[51] Hier hilft nicht einmal der Hinweis auf die Vertretung des Westens durch den päpstlichen

[47] Vgl. auch das Vorwort seiner *Storia dei concili ecumenici*, Brescia 1990, 9: „L'evoluzione storica sembra caratterizzata da una progressiva riduzione del ecumenicità dei concili – da universali a occidentali, da occidentali a romani – e anche del loro orizonte". Vgl. ebd. 8: „Con tale espressione [i.e. ecumenicità] si indica l'estensione universale della reppresentatività di una assemblea ...".

[48] Conciliorum oecumenicorum decreta, Band I, Paderborn 1998, X. – Vgl. auch Band II, Paderborn 2000, IX: „Auf den übrigen Konzilien, die sich ihrer mangelnden Ökumenizität bewußt waren, mußte man sich weitgehend damit begnügen, die Angelegenheiten der westlichen Kirche zu regeln."

[49] Vgl. *Mansi*, 13, 208D.

[50] Vgl. *Mansi*, 13, 208E.

[51] Vgl. *I. O. de Urbina*, Nizäa und Konstantinopel, Mainz 1964, 159: Das Konzil „setzte sich ausschließlich aus Bischöfen des Ostens zusammen".

Legaten weiter – eine Hilfskonstruktion, mit der man bei den übrigen im Osten abgehaltenen Konzilien des ersten Jahrtausends die tatsächliche geographische Ökumenizität zu beweisen versucht.

Die dritte Antwort, ein ökumenisches Konzil werde an der wie auch immer gedachten Mitwirkung (Einberufung, Teilnahme, Bestätigung) des Papstes erkannt, ist schon viel schwieriger zu widerlegen. Dennoch kann auch sie nicht überzeugen. Es ist zwar richtig, dass aus der alten Kirche die *regula ecclesiastica* überliefert ist, dass es nicht erlaubt ist, „ohne die Stellungnahme des Apostolischen Stuhles" eine Synode (gemeint ist: eine ökumenische) zu feiern[52], dass das zweite Konzil von Nicaea die „Mitwirkung" des Papstes in die Definition eines ökumenischen Konzils aufgenommen hat[53] und dass die mittelalterliche Dekretistik und Dekretalistik das *concilium generale (universale)* als ein Konzil definierte, das durch die Teilnahme des Papstes zu einem solchen wird[54], doch handelt es sich hier lediglich um eine notwendige, jedoch nicht um eine ausreichende Bedingung dafür, dass ein Konzil zu einem ökumenischen wird[55]. Tatsächlich gibt es in der alten Kirche mehrere Synoden, die zwar in aller Form durch den römischen Stuhl approbiert sind, aber aufgrund dessen doch nicht als ökumenische Konzilien gelten.[56]

Noch weniger befriedigend ist eine vierte Antwort auf die Frage, woran ein Konzil als ökumenisch erkannt wird, nämlich die Auskunft, es werde daran erkannt, dass die vom zweiten Konzil von Nicaea genannten Bedingungen[57] erfüllt sind, vor allem die Mitwirkung der fünf Patriarchen. Denn selbst abgesehen vom Problem der Spaltung nach 1054, war die Pentarchie von Anfang an eher eine ideale denn eine reale Größe. Den drei östlichen Sitzen Antiochien, Alexandria und Jerusalem kam nach der islamischen Eroberung neben Konstantinopel bestenfalls eine Statistenrolle zu. Sie stellten keine irgendwie Rom oder Konstantinopel vergleichbare reale Repräsentanz von Kirchen mehr dar[58]. Hinzu kommt, dass die Pentarchie als politischen Rahmen das byzantinische Kaisertum voraussetzt, weswegen nach dessen Erlöschen auch keine ökumenischen Konzilien im Sinne der Definition des Zweiten Nicaenums mehr zustande kamen.

---

[52] Näheres zu diesem Axiom vgl. bei *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, Paderborn 1984, 66–68.

[53] Vgl. *H.-J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 318–319.

[54] Vgl. entsprechende Definitionen bei *Sieben*, Konzilsidee des Mittelalters, 253–255.

[55] Vgl. auch *Congar*, Structures ecclésiales, 377: „Mais cette approbation (confirmation ou reception) était une condition nécessaire, elle n'était pas une condition suffisante."

[56] Gemeint sind hier die durch den *Indiculus* approbierten afrikanischen Synoden in der Gnadenlehre.

[57] Vgl. *Mansi*, 13, 208E-210C. Vgl. die Kommentare zu diesem Passus bei *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 318–321; und bei *Peri*, I concili, 24–34.

[58] Siehe dazu *Congar*, Structures ecclésiales, 375: „... les critères des cinq ne peut, comme tel, résister aux faits: l'évêque de Rome est autre chose que le patriarche d'Occident; l'Eglise orthodoxe de Russie doit trouver sa place dans un statut avant sa croissance et même sa naissance, et d'autres églises Orthodoxes également!"

Wenn die genannten Antworten auf die Frage, woran die Ökumenizität eines Konzils erkannt werden kann, historisch gesehen nicht befriedigen können, dann bleibt immerhin noch das Faktum, dass bestimmte Konzilien im Laufe der Geschichte als ökumenisch bezeichnet wurden. Für unseren Zweck, die historische Vergewisserung der traditionellen Liste der ökumenischen Konzilien, genügt diese vorläufige, im dritten Teil unserer Untersuchung dann näherhin zu erläuternde Auskunft: Ein ökumenisches Konzil ist daran zu erkennen, dass es mit dem ersten ökumenischen Konzil „konnumeriert“ [59] und damit auf die gleiche Autoritätsstufe, und das heißt die höchste gesetzt wurde.

Um diese vorläufige Auskunft in ihren Konsequenzen zu erfassen, ist freilich von einer historisch zutreffenden Vorstellung des Konzils von Nicaea auszugehen. Dazu gehört die Erkenntnis, dass sich das Konzil selber nicht als ökumenisch bezeichnet hat. Diesen Titel gaben ihm zum ersten Male im Jahre 338 Athanasius von Alexandrien wahrscheinlich, und 335 Eusebius von Caesarea sicher.[60] Im eigentlichen Sinne theologische Konnotationen waren mit dieser Bezeichnung zunächst nicht verbunden. Da das von Kaiser Konstantin versammelte Konzil de facto und grosso modo aus allen Teilen der Ökumene beschickt war, lag es nahe, ihm eine Bezeichnung zu geben, wie sie auch andere ökumeneweit verbreitete Einrichtungen beziehungsweise Verbände besaßen.[61] Dass mit diesem Titel zunächst noch keine theologischen Konnotationen verbunden waren, lässt sich auch aus dem Umstand ersehen, dass es noch Jahrzehnte dauerte, bis das vom Konzil vorgelegte Glaubensbekenntnis, die *fides Nicaena*, sich allgemeiner Anerkennung erfreute. Es ist nicht davon auszugehen, dass die Teilnehmer des Konzils ihre, wenngleich zum ersten Mal ‚weltweit‘ beschickte, Versammlung als von früheren Synoden wesentlich verschieden verstanden.

Im Maße, als der vom Konzil definierte Glaube jedoch als der richtige anerkannt wurde, wuchs dann auch die Autorität der Versammlung, die ihn definiert hatte, über die bisher Synoden zugeschriebene hinaus.[62] Der Autoritätszuwachs ging so weit, dass Nicaea schließlich nicht nur als das „große und heilige Konzil“ , wie es sich selbst bezeichnet hatte, oder als das „ökumenische“, d. h. das vom Kaiser aus der Ökumene einberufene, galt, das den Glauben bewahrt hat, sondern als ein „Wunder“ (Severian von Gabala), als ein ganz einmaliges Ereignis, eine Versammlung, die in dieser Form nicht

[59] συναριθμειν und συνταττειν sind in der Zeit der Hochform der byzantinischen Konzilstheorie *termini technici*; vgl. Photius, Ep. Ivi,4,42; Ausg. Valetta 180.

[60] Vgl. *H. Chadwick*, The origine of the title ‚ecumenical council‘, in: JThS 23 (1972) 132–135; und *A. Tuilier*, Le sens de l'adjectif „oecuménique“ dans la tradition patristique et dans la tradition byzantine, in: NRTh 86 (1964) 260–271.

[61] Vgl. *Chadwick*, The origine, 134: „In short, the Christians borrowed the title ‚ecumenical synod‘ from established usage, especially familiar because of the world-wide professional association of athletes and Dionysiac artists.“

[62] Zu Einzelheiten der hier angedeuteten Entwicklung vgl. *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 25–67, 198–305.

wiederholt werden kann. Insofern kann man von einer Monopolstellung des Konzils von Nicaea sprechen, die nach dem Auftreten neuer Häresien gar nicht so leicht zu beseitigen war. Man kann den Prozess der Überwindung dieser Monopolstellung als die Geburtsstunde der altkirchlichen Theorie der ökumenischen Konzilien bezeichnen: Im Zusammenhang mit dem Konzil von Chalcedon setzte sich die Erkenntnis durch, dass die Kirche nicht nur auf einem einzigen Konzil (Nicaea) den wahren Glauben festgelegt hat, sondern dass sie immer wieder auf ihren Konzilen dazu fähig ist, wenn es nötig ist. Ein Autor des fünften Jahrhunderts, Vigilius von Thapsus, hat diese Erkenntnis so formuliert: „Sie [d. h. die Monophysiten] kennen nicht die Regel und die Gewohnheit katholischer Konzilien, auf den folgenden Konzilien neue Dekrete entsprechend den Erfordernissen der neu aufkommenden Häresien jeweils so aufzustellen, dass unumstößlich bleibt, was vorher auf früheren Konzilien gegen alte Häretiker verkündet worden war."[63] Konzilien sind der authentische Ort der Überlieferung des Glaubens. Ihnen eignet die Fähigkeit, die Identität des Glaubens in je und je verschiedenen Formulierungen zu wahren.[64]

Nun haben in der Zeit zwischen dem Konzil von Nicaea (325) und dem von Ephesus (431) zahlreiche, auch von Kaisern einberufene, bisweilen auch als ökumenisch bezeichnete Konzilien[65] stattgefunden; keines von ihnen jedoch kam auf die uns heute bekannte Liste der ökumenischen Konzilien – außer dem ersten Konzil von Konstantinopel (381)[66]. Die Antwort auf die Frage, warum nur dieses Konzil auf die Liste gesetzt wurde, ein Vorgang, der im dritten Teil unserer Untersuchung näher erläutert wird, geben wir weiter unten; wir beschäftigen uns zunächst mit dieser Liste selber, d. h., wir stellen Zeugnisse zusammen, aus denen sich ergibt, welche weiteren Konzilien im Laufe der Zeit auf diese Liste gesetzt wurden, welche Konzilien der „großen und heiligen Synode" von Nicaea ‚konnumeriert', zugezählt wurden. Methodisch beschränken wir uns dabei auf ausdrückliche Belege für die genannte Konnumerierung, m. a. W. wir gehen nicht auf den Vorgang der Anerkennung solcher Konzilien selber ein.[67]

---

[63] Contra Eutychen 5, 2; PL 62, 135D; zu Einzelheiten vgl. *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 264–269.

[64] Vgl. *H.-J. Sieben*, Zur Autorität der Konzilien in der Alten Kirche, in: Theologische Streitfragen im „Fall Küng", herausgegeben von *L. Bertsch* und *M. Kehl*, Würzburg 1980, 24–34.

[65] Vgl. z.B. die Konzilien von Sardica (342), Rimini (359), Aquileia (391), Konstantinopel (382), Ephesus (449) usw.

[66] Einzelheiten zu seiner Anerkennung als ökumenische Synode vgl. bei *B. Sesboüé*, Reception of councils from Nicea to Constantinople II: Conceptual divergences and unity in the faith, yesterday and today, in: Jurist 57 (1997) 86–117, hier 96–100.

[67] Vgl. hierzu im Hinblick auf die altkirchlichen ökumenischen Konzilien den in der vorausgehenden Anmerkung genannten Artikel von Sesboüé.

2. Historische Vergewisserung

2.1 Erweiterungen der Liste der ökumenischen Konzilien von 325 bis zur ersten Kirchenspaltung (1054)

Die Hinzuzählung zur „großen und heiligen Synode" von Nicaea geschieht zunächst im *Osten*, wo bekanntlich auch alle ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends stattgefunden haben. Es gibt im Bereich der östlichen Quellen eine solche Fülle von Belegen für solche Hinzuzählungen, dass wir hier nur eine Auswahl bieten können. Diese genügt im Übrigen ja auch, da die Konnumerierung im Rahmen der Ostkirche von niemandem bestritten wird. Schon die Akten des Konzils von Chalcedon (451) enthalten an mehreren Stellen eine Liste, auf der die Konzilien von Nicaea, Konstantinopel I und Ephesus nebeneinander und nacheinander genannt werden.[68] Im *Codex encyclius* aus dem Jahre 458 sind die Voten zusammengestellt, die die Bischöfe auf die Anfrage des Kaisers, was vom Konzil von Chalcedon zu halten sei, formuliert haben. Konnumeriert werden hier bald Nicaea und Ephesus, bald Nicaea und Konstantinopel I, bald Nicaea, Konstantinopel I und Ephesus. Die Bischöfe teilen dem Kaiser auf diese Weise mit, dass das Konzil von Chalcedon mit den genannten Konzilien übereinstimmt, folglich als rechtgläubig anzusehen ist.[69]

Hinweise nicht bloß auf drei, sondern auf vier vorausgegangene ökumenische Konzilien enthalten verschiedene Dokumente im Zusammenhang der Konstantinopler Synode von 553. Dem Nicaenum werden ‚konnumeriert' das erste Konzil von Konstantinopel, das Ephesinum und das Chalcedonense.[70] Auf den folgenden Konzilien sind ähnliche Hinzuzählungen zu beobachten. Dabei bürgert es sich mehr und mehr ein, die Synoden mit Ordinalzahlen zu versehen.[71]

Handelt es sich bei den genannten Belegen eher um eine gedachte als um eine wirkliche Liste von ökumenischen Konzilien, so bei der kurz nach 553 zu datierenden „Unterweisung über die heiligen und ökumenischen und lokalen Synoden"[72] um eine wirkliche Liste, die in aller Ausdrücklichkeit fünf Konzilien als ökumenisch, mithin die Synoden von Konstantinopel I,

---

[68] Während ACO II, 3, 1; 78, 18 und 99, 4 lediglich Nicaea und Ephesus konnumeriert werden, werden ACOII, 3, 2; 105, 19 und 106, 6 Nicaea und Konstantinopel I nebeneinandergestellt. Ebd. 106, 10, sind es dann Nicaea, Konstantinopel I und Ephesus.

[69] Vgl. ACO II, 5; 62, 35: „Hic nihil novum audivimus; nam neque consentire poteramus. Quae tradiderunt nobis ab initio inspectores et ministri verbi (vgl. Lk 1,3), trecenti xviii sancti patres qui in Nicaea convenerunt et Constantinopolim cl et qui in Epheso reverende collecti sunt, haec in nobis ipsis et dudum in Calchedone per nos obsignavimus…". Vgl. auch 26, 37; 28, 30; 32, 6; 66, 22 und 89, 5, wo überall Nicaea I, Konstantinopel I und Ephesus konnumeriert werden.

[70] Vgl. ACO IV, 1; 239, 220–224, 235–238, 245.

[71] Vgl. u.a. *Mansi*, 11, 225AB, 588D, 632D, 700CD, 727D, 730DE, 731E, 737B. – Über die Praxis und Bedeutung der Einführung von Ordinalzahlen für die ökumenischen Synoden vgl. *V. Peri*, C'è un concilio ecumenico ottavo?, in: AHC 8 (1976) 53–79 (= Da oriente e da occidente, I, 311–346, hier 314–321).

[72] Kanoniceskij Sbornik XIV titulov, St. Petersburg 1905, 73–79.

Ephesus, Chalcedon und Konstantinopel II als gleichrangig mit Nicaea I aufzählt.[73] Bei der genannten „Unterweisung" haben wir es mit einer Gattung von Text zu tun, die in der Ostkirche im Unterschied zur Westkirche, wie wir sehen werden, außerordentlich verbreitet ist, den sog. Konzilssynopsen. Sie kommen in zwei Hauptformen vor: als selbständige Texte und als in andere Texte integrierte. Was allen diesen Synopsen gemeinsam ist, ist die Aufzählung der bis zum Zeitpunkt der Abfassung der Synopse auf die Liste der ökumenischen Konzilien gesetzten Synoden – ob dies nun in aller Kürze oder in längerer Abhandlung über die einzelnen Konzilien geschieht.[74] Eine frühe ‚integrierte' Konzilssynopse befindet sich z. B. in der *Sacra*, dem Einladungsschreiben Kaiser Justinians für das zweite Constantinopolitanum. Sie ‚konnumeriert' die Konzilien von Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus, Chalcedon.[75] Ähnliche Konzilssynopsen mit der Aufzählung der bisher stattgehabten ökumenischen Konzilien besitzen wir aus der Feder des Eulogius von Alexandrien (580–607)[76], des Anastasios Sinaita (686/7)[77], des Germanus von Konstantinopel (bald nach 726/7)[78], des Theodor von Jerusalem (787)[79], des Nikephorus von Konstantinopel (811/2)[80], des Photius (866)[81].

Von besonderem Interesse sind in unserem Zusammenhang die nicht in andere Texte integrierten, sondern selbständigen, anonym überlieferten Konzilssynopsen. Es sind in gewisser Weise offizielle Texte, freilich nicht in dem Sinne, dass sie von einem kirchlichen Amt oder dem Patriarchen oder von einer Synode verabschiedet wurden. Ihr quasi-offizieller Charakter ist wesentlich in der Tatsache begründet, dass sie immer wieder abgeschrieben und im kirchlichen Unterricht über Jahrhunderte hinweg verwendet wurden. Da diese Konzilssynopsen auch ihre ikonographische Entsprechung haben – gemeint sind die Konzilsdarstellungen in zahlreichen byzantinischen Kirchen –, prägten sie wie wenige andere Texte das Bewusstsein der griechischen Gläubigen.[82] Zur Eigenart dieser ‚selbständigen' Synopsen nun gehört es, dass ihre verschiedenen Versionen den jeweiligen Stand der Liste der ökumenischen Konzilien widerspiegeln. So gibt es Synopsen mit vier, fünf, sechs beziehungsweise sieben ökumenischen Konzilien.[83]

---

[73] Nähere Analyse bei *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 357–361.

[74] Näheres zu diesen Synopsen bei *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 344–377; *ders.*, Studien zur Gestalt und Überlieferung der Konzilien, Paderborn 2005, 187–266.

[75] Vgl. ACO IV, 1; 8, 22–9 ‚37.

[76] Vgl. *Sieben*, Studien zur Gestalt, 246.

[77] Vgl. ebd. 247.

[78] Vgl. ebd.

[79] Vgl. ebd. 247f.

[80] Vgl. ebd. 248.

[81] Vgl. ebd. – Zu zahlreichen weiteren ‚integrierten' Synopsen aus den verschiedenen Bereichen des kirchlichen Lebens vgl. *Sieben*, Studien zur Gestalt, 213–229.

[82] Näheres hierzu bei *Sieben*, Studien zur Gestalt, 203–266.

[83] Zu Einzelheiten vgl. *Sieben*, Konzilsidee der Alten Kirche, 356–365; *ders.*, Studien zur Gestalt, 205–210.

Schließen wir unseren Überblick über Listen von ökumenischen Konzilien in der Ostkirche mit einem Verzeichnis, dem aufgrund der Tatsache, dass es sich im ‚Horos', der Definition des ökumenischen Konzils, befindet, mit dem die Reihe der von der Ostkirche anerkannten ökumenischen Konzilien zu Ende geht, eine besondere Bedeutung zukommt. Es handelt sich um die Konzilssynopse des zweiten Nicaenums, die eine nach der anderen alle sechs vorher stattgehabten ökumenischen Konzilien aufführt.[84]

Im *Westen* sind Listen ökumenischer Konzilien in unserem Zeitabschnitt viel seltener als im Osten. Das liegt hauptsächlich daran, dass in dieser Periode keine ökumenischen Konzilien in der Westkirche abgehalten wurden und sie deswegen das kirchliche Bewusstsein nicht wie im Osten prägen konnten. Dieser Tatsache entspricht auch, dass sich im Westen keine Literaturform wie die Konzilssynopsen entwickelt hat.[85] Indes gibt es doch in unserem Zeitabschnitt einige Listen ökumenischer Konzilien. So enthält das möglicherweise in seinem Grundbestand auf eine römische Synode von 383 zurückgehende *Decretum Gelasianum* im vierten Kapitel eine Liste der vom römischen Stuhl anerkannten ökumenischen Konzilien. Sie enthält die Konzilien von Nicaea, Konstantinopel I, Ephesus und Chalcedon.[86] Das vor 560 zu datierende Kapitel *De quattuor synodis receptis* der *Institutio divinarum literarum* des auch literarisch tätigen Staatsmanns Aurelius Cassiodorus bezeugt eine Liste von ebenfalls vier ökumenischen Konzilien. Diese ‚universalen' Konzilien, heißt es vor der Aufzählung von Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus und Chalcedon, haben die „Heilsgeheimnisse unseres Glaubens bekräftigt, so dass wir in Kenntnis des Mysteriums der wahren Religion die verderblichen Irrtümer vermeiden"[87].

Von besonderer historischer Nachwirkung ist dann die Aufzählung der ökumenischen Konzilien aus der Feder Gregors des Gr. (590–604)[88]. Wir werden weiter unten auf diesen Text, der auch in die wichtigste abendländische Kirchenrechtssammlung, das *Decretum Gratiani*, eingegangen ist, zurückzukommen haben. Eine gewisse Ähnlichkeit mit den griechischen

[84] Vgl. *Mansi*, 13, 376–378.

[85] In diesem Zusammenhang ist auf die Übersetzung einer griechischen Konzilssynopse in einem anonymen Werk des 12. Jahrhunderts hinzuweisen; vgl. *H.-J. Sieben*, Der ‚Liber de sectis haereticorum' und sein Beitrag zur Konzilsidee des 12. Jahrhunderts, in: AHC 15 (1983) 262–306.

[86] Ausgabe von *Dobschütz*, TU 38, 4; 35–36. Hinkmar von Reims ergänzt im 9. Jahrhundert: „Sed et si qua sunt concilia a sanctis patribus hactenus instituta post istorum quattuor auctoritatem et custodienda et recipienda decrevimus", ebd. 36.

[87] PL 70, 1223B.

[88] Ep. I, 24; SC 370, 154: „... sicut sancti evangelii quattuor libros, sic quattuor concilia suscipere et venerari me fateor; Nicaenum scilicet ... Constantinopolitanum quoque ... Efesenum etiam primum ... Chalcedonense ... tota devotione complector, integerrima approbatione custodio, quia in his, velut in quadrato lapide, sanctae fidei structura consurgit, et cuiuslibet vitae atque actionis exsistat. Quisquis eorum soliditatem non tenet, etiam si lapis esse cernitur, tamen extra aedificium iacet. Quintum concilium pariter veneror ... Cunctas vero quas praefata veneranda concilia personas respuunt, respuo, quas venerantur, amplector; quia dum universali sunt consensu constituta, se et non illa destruit quisquis praesumit aut solvere quos religant, aut ligare quos solvunt."

Konzilssynopsen hat auch das Kapitel *De canonibus conciliorum* in den *Etymologiarum libri XX* des Isidor von Sevilla aus dem Jahre 620. Hier werden zunächst Nicaea I, Konstantinopel I, Ephesus und Chalcedon aufgeführt. Dann heißt es, wohl im Anschluss an den oben erwähnten Gregortext: „*Quattuor haec sunt synodi principales, fide doctrinam plenissime praedicantes; sed et si qua sunt concilia, quae sancti patres spiritu Dei pleni sanxerunt, post istorum quattuor auctoritatem omni manent stabilita vigore ...*“[89] Ein an die griechische Tradition erinnernde Zusammenstellung der ökumenischen Konzilien enthält auch die *Epistula ad Constantinum imperatorem* der Mailänder Synode von 680, mit der der griechische Kaiser an das gute Beispiel seiner Vorgänger, die Konzilien zur Bekämpfung der jeweiligen Häresien einberufen haben, erinnert wird.[90]

Der *Liber Diurnus Romanorum Pontificum*, dessen verschiedene Fassungen wohl aus dem 8. bis 10. Jahrhundert stammen, enthält Formeln der päpstlichen Kanzlei, von denen einige bis in die Mitte des 6. Jahrhunderts zurückgehen könnten. Darunter befinden sich auch Glaubensbekenntnisse der Päpste. Alle drei Fassungen dieser *fides papae* enthalten das Bekenntnis zu Konzilien von Nicaea I bis zum sechsten allgemeinen Konzil, also dem von Konstantinopel III (680/1).[91] Auch von dem „chronologischen Meister des Abendlandes“, Beda Venerabilis († 735), liegt eine die Konzilien von Nicaea I bis Konstantinopel III umfassende Liste der ökumenischen Konzilien vor.[92] Was nun bei diesen westlichen Aufzählungen der ökumenischen Konzilien auffällt, ist, dass sie alle einer Zeit angehören, in der zwischen West- und Ostkirche noch ein lebendiger Austausch und Kontakt bestand. Es handelt sich ganz offensichtlich um Übernahmen aus dem Osten und nicht um eine eigene bodenständige Tradition.

2.2 Erweiterungen der Liste der ökumenischen Konzilien zwischen der ersten und zweiten Kirchenspaltung (1054–1545)

Für die folgende Periode von der morgenländischen bis zur abendländischen Kirchenspaltung berücksichtigen wir nur die Westkirche, denn die Ostkirche zählt zu den sieben ökumenischen Konzilien ja bekanntlich keine weiteren mehr hinzu. Ein erster eindeutiger Zeuge für das Hinzuzählen im Westen ist der im Mittelalter als Kanonist hochangesehene Ivo von Chartres. Er zählt in seinem *Decretum* (vor 1095) zu den Konzilien des ersten Jahrtausends als achte ökumenische Synode das vierte Konzil von Konstantinopel (869–870) hinzu. Als Quelle gibt er dabei das päpstliche Glaubensbekenntnis

[89] PL 82, 243B-244B.
[90] Vgl. PL 87, 1261D-1264B.
[91] Vgl. Ausgabe *H. Foerster*, Bern 1958, 148–157, 224–231, 338–351.
[92] De sex huius saeculi aetatibus, MGH.AA 13,315: „Prima enim universalis synodus in Nicaea congregata est ... secunda in Constantinopoli ... tertia in Epheso ... quarta in Chalcedone ... quinta item in Constantinopoli ... sexta haec de qua in praesenti diximus.“

des *Liber diurnus* an.[93] Ob es ein solches um Konstantinopel IV erweitertes päpstliches Glaubensbekenntnis wirklich gegeben hat oder ob nicht vielmehr Kopisten der berühmten *Collectio canonum* (nach 1087) des strengen Gregorianers Kardinal Deusdedit diese Erweiterung vorgenommen haben, vermochte auch F. Dvornik in der gründlichen Untersuchung dieser Frage nicht völlig zu erhellen.[94] Der genannte Kardinal spricht in seiner Kanonessammlung zwar mehrmals von acht ökumenischen Konzilien, so schon im Prolog seines Werkes[95] und im Überblick über das erste Buch[96], doch in dem von ihm zitierten Glaubensbekenntnis aus dem *Liber diurnus*[97] werden nur sieben ökumenische Konzilien genannt. Auch wenn Deusdedit an anderen Stellen seines Werkes die Konstantinopler Synode von 869/70 durchaus als achte ökumenische Synode bezeichnet, muss man seine Position in dieser Frage doch als durchaus schwankend oder unsicher einschätzen.[98] Sein Schwanken beziehungsweise seine Zurückhaltung hängt damit zusammen, dass der Kardinal die Texte seiner Sammlung unmittelbar aus dem päpstlichen Archiv zusammengestellt hat und damit über eine exaktere Information über das Konzil von 869/70 verfügte, als der im Übrigen schon einer anderen Generation angehörende Yvo von Chartres.[99] Doch ganz gleich nun, ob die Eintragung des vierten Constantinopolitanums in die Liste der ökumenischen Konzilien ohne die Zustimmung der östlichen Patriarchen durch den Papst geschah, der sich diesen Alleingang zutraute, oder durch die Eigenmächtigkeit oder den Irrtum eines Kopisten zustande kam, das Konzil selber verdiente diese Eintragung jedenfalls insofern nicht, als die gemeinsame griechisch-lateinische Synode von 879/80 die Verurteilung des Photios wieder aufgehoben und die genannte Synode für ungültig erklärt hat.[100]

Diese erstmals durch Yvo von Chartres sicher bezeugte Liste der *Sancta octo* ging dann in die wichtigste westliche Kirchenrechtssammlung, das *Decretum Gratiani* (zwischen 1125 und 1140) beziehungsweise, wie Gratian selbst sein Werk genannt hat, in die *Concordia discordantium canonum* über.[101] Von besonderem Interesse für unseren Zusammenhang sind dann die

---

[93] Decretum IV,132; PL 161, 296B: „Sancta octo universalia concilia … (Nicaea I bis Nicae II). Octavum quoque Constantinopolitanum usque ad unum apicem immutilata servare et pari honore et veneratione digna habere … profiteor."

[94] Vgl. *Dvornik*, Le schisme de Photius, 439–449.

[95] Ausgabe *Glanvell*, Paderborn 1905, 3,16–18.

[96] Vgl. ebd. 7, 28.

[97] Vgl. ebd. 236, 3–5.

[98] Vgl. *Dvornik*, Le schisme de Photius, 438–440.

[99] Dass die Ostkirche diese westliche Weiterzählung der ökumenischen Konzilien nicht akzeptierte, kann nicht verwundern. Angesichts der obskuren Umstände, durch die das vierte Konstantinopolitanum auf die Liste der ökumenischen Konzilien gelangt ist, fordern auch westliche Theologen seit einiger Zeit zu Recht, dass man das genannte Konzil von dieser Liste wieder streicht. Vgl. u.a. *H.-J. Schulz*, Die Ausformung der Orthodoxie im byzantinischen Reich, in: Handbuch der Ostkirchenkunde I, Düsseldorf 1984, 49–132, hier 92–93.

[100] Einzelheiten bei *Dvornik*, Le schisme de Photius, 230–328.

[101] Unter der Überschrift *Auctoritate Romani pontificis sancta octo concilia roborantur* (Dist. XVI, c.8; Ausgabe Friedberg, Leipzig 1879, 45) zitiert Gratian aus dem päpstlichen Glaubensbe-

unter der Überschrift *De temporibus conciliorum* stehenden, dem Zitat der *Sancta octo* folgenden Kapitel. Hier zitiert Gratian zunächst die uns schon bekannte Beda-Liste, die freilich nur sechs *concilia universalia* enthält. Ihr schließt er eine Liste von weiteren 24 Synoden an, die zum größten Teil aus den Pseudoisidorischen Dekretalen übernommen sind. Sie werden mit den vorausgegangenen Synoden durch den Begriff *adnotatio* verklammert.[102] Es handelt sich dabei sowohl um Synoden der alten Kirche wie Ankyra, Karthago, Arles, als auch um spätere Synoden, von denen Kanones überliefert sind. Insgesamt unterscheidet Gratian unter der Rücksicht ihrer Autorität drei Arten von Synoden. Die höchste Autorität haben die vier ersten Generalsynoden. Eine zweite Art von Generalsynoden stellen die *Sancta octo* dar. Auf der untersten Stufe stehen schließlich die unter dem Stichwort *annotatio* angeführten Synoden. Während die Liste der ersten und zweiten Art von Synoden offensichtlich abgeschlossen ist, handelt es sich bei der dritten Art um eine für weitere Konzilien offene Kategorie. Auch in der Zukunft der Kirche werden Konzilien dieser Kategorie stattfinden. Wir stellen fest, dass wir zwar noch sehr weit entfernt von Bellarmins Liste der ökumenischen Konzilien sind, dass wir uns aber irgendwie schon auf dem Weg dorthin befinden.

Die vorstehend erwähnten *distinctiones* des *Decretum Gratiani* sind für unsere Fragestellung auch deswegen von besonderer Bedeutung, weil sie von den Dekretisten des 12. Jahrhunderts kommentiert werden und deren Aussagen über Konzilien zugrunde liegen. Was in diesen Kommentaren zuerst auffällt, ist, dass einige von ihnen die berühmte Gregordekretale *Sicut sancti,* d.h. den weiter oben zitierten Text Gregors des Gr. über die ökumenischen Konzilien, völlig unkommentiert lassen und damit anzeigen, dass für gewisse Kanonisten nach der Gregorianischen Reform die ökumenischen Konzilien kein Thema sind, das sie besonders interessiert. Solche an den Konzilien uninteressierte Kanonisten sind z.B. Paucapalea (zwischen 1145 und 1148) und Rolandus Bandinellus (1148). Rufinus stellt dann insofern einen Fortschritt zu den beiden vorgenannten dar, als er eine Unterscheidung zwischen *concilia generalia* und *concilia provincialia* beziehungsweise *particularia* lehrt. Dabei legt er eine Theorie vor, nach der der Papst die einzige Rechtsquelle beider Formen von Konzilien darstellt.[103] Speziell für unsere Fragestellung der Liste der ökumenischen Konzilien ist dann von Interesse Stephanus Tornacensis mit seiner etwa aus der gleichen Zeit stammenden Summe (erste Hälfte des 12. Jahrhunderts). Er hebt nämlich die acht ersten ökumenischen Konzilien durch die Bezeichnung *concilia digniora* von den übrigen in der Quelle genannten Synoden ab.[104] Mehrere

kenntnis des *Liber diurnus* acht Synoden, darunter *octavum quoque Constantinopolitanum*, wie schon das *Decretum* des Ivo von Chartres.

[102] Vgl. Dist. XVI, c. 11, 47–49. – In der Kirchenrechtssammlung des Anselm von Lucca wird diese Serie von Konzilien unter die Überschrift *Item annotatio de reliquis synodis* gestellt.

[103] Texte und Einzelheiten bei *Sieben*, Die lateinische Konzilsidee des Mittelalters 235–237.

[104] Ausg. *J. F. Schulte*, Gießen 1891, 24–28.

Dekretisten bezeichnen die Generalkonzilien des ersten Jahrtausends auch als *concilia principalia*[105]. Ausdrücklich weisen die Dekretisten in diesem Zusammenhang die These zurück, dass das Alter als solches das entscheidende Kriterium für den Vorrang der Konzilien des ersten Jahrtausends darstellt, ausschlaggebend ist vielmehr die Bedeutung der von diesen Konzilien getroffenen Entscheidungen für den christlichen Glauben.[106]

Besondere Beachtung unter den Dekretisten verdient der Kommentar Huguccios von Pisa (um 1188) zu einigen dist. des *Decretum Gratiani*, gilt er doch als der bedeutendste Vertreter dieser Schule. Er definiert nicht nur genauer, was ein *concilium generale sive universale* ist[107], nämlich ein Konzil, dessen Universalität sowohl durch die Präsenz des Papstes als auch die weltweite Teilnahme von Bischöfen und Prälaten ausgezeichnet ist, sondern gibt auch den Grund für den von ihm behaupteten Rangunterschied zwischen den Universalkonzilien an. In den Konzilien des ersten Jahrtausends wurden die Glaubensfragen mit größerer Kompetenz, als es später möglich war, behandelt und entschieden.[108] Dass sich die Dekretisten überhaupt mit der Frage der ‚Hinzuzählung' von Konzilien befasst haben, belegt ein Kommentar der *Summa Antiquitate*. Sie vergleicht Konzils- mit Papst- und Kaiserlisten und spricht sogar ausdrücklich von einer *annotatio* anderer Synoden zu den *Sancta octo*.[109]

Kein Zweifel ist möglich: Mehrere Dekretisten und gerade die bedeutenderen untern ihnen geben den Konzilien des ersten Jahrtausends einen höheren Rang als den folgenden Konzilien, sie sind für sie *digniora* bezie-

---

[105] Summa Antiquitate, vgl. *Sieben*, ebd. 259, Anmerkung 120.

[106] Vgl. *Sieben*, ebd. 259–260.

[107] Summa, zu dist. 3 (vgl. *Sieben*, ebd. 239, Anmerkung 29): „... notandum quod conciliorum quaedam dicuntur generalia sive universalia sive provincialia sive particularia. Generalia sive universalia dicuntur illa, quae in praesentia domini papae vel eius legati convocatis ad hoc generaliter episcopis et aliis ecclesiarum praelatis celebrantur. Et dicuntur universalia et generalia, quia omnes generaliter astringunt vel quia ibi conveniunt pariter de universis partibus mundi."

[108] Zu dist. 50, 28, zitiert bei *Sieben*, ebd. 258, Anmerkung 116: „Sed quaeras, qua re illa iiii vel octo generalia concilia sunt maioris auctoritatis quam alia. Dico quod plenius ibi de fide tractatum est quam in aliis ... et plenius in antiquis quam in modernis quia tunc pauci erant fideles et multi infideles nec fides erat ita dilatata sicut nunc. Et ideo diligentior erat tunc inquisitio de talibus quam nunc. Et haec est causa, qua re in multis potius attenditur auctoritas antiquorum conciliorum quam modernorum." – Vgl. auch die Summa Coloniensis, zitiert bei *Sieben*, ebd. 257, Anmerkung 115: „... ordinatae viii synodi principales non secundum temporis institutionem, id est non secundum ordinem temporum, in quibus institutae sunt. Quia istae octo synodi ordinatae sunt secundum quod digniores in eis erant congregati et secundum dignitatem rei, quae in eis tractabatur et magis necessaria fidelibus. Unde Nicaena prima dicta est, non quia primo sit instituta. Unde etiam in sequentibus dicetur."

[109] Zu dist. 16, 11, zitiert bei *Sieben*, ebd. 259, Anmerkung 120: „Consequenter ostendit (Gratianus) quorum temporibus celebrata sunt reliqua concilia, quae et recepta sunt et secundum quae etiam definienda sunt ecclesiastica negotia sicut per illa octo principalia. Enuntiat autem ista concilia non secundum quod prius sunt statuta vel posterius, sed secundum dignitatem eorum. Dicit ergo quod prima annotatio fuit Anquiritanae synodi. Synodi annotatio est eius cum aliis inscripta annumeratio. Sicut enim principum et apostolicorum (d. h. der Päpste) nomina in scripto sunt notata, ita forte et synodorum nomina. Vel annotatio dicitur eius synodi cum aliis notatio. Sunt enim octo generales et principales aliae annotatae."

hungsweise *principalia* usw. Warum sie das tun, haben wir gesehen. Die Konzilien des ersten Jahrtausends haben einen höheren Rang, weil sie wichtigere Fragen behandelt haben als die ‚modernen' Synoden. Was auffällt bei den Ausführungen der Dekretisten über den verschiedenen Rang der Konzilien des ersten Jahrtausends im Vergleich zu den späteren, ‚modernen', ist die Tatsache, dass auf die Kirchenspaltung überhaupt kein Bezug genommen wird. Der mindere Rang der ‚modernen' Konzilien hat in ihren Augen offensichtlich nichts mit der Nichtteilnahme der Ostkirche, hat nichts mit einer dadurch geminderten Ökumenizität zu tun. Es hätte doch nahegelegen, außer auf die höhere Kompetenz der Konzilsteilnehmer auch auf ihre umfassendere Repräsentativität hinzuweisen. Aber dies geschieht, jedenfalls ausdrücklich, nicht.[110]

Die Frage stellt sich, warum die Dekretisten die Konzilien ihrer Zeit nicht denen des ersten Jahrtausends konnumeriert, beigezählt haben. Hier ist man versucht, spontan zu antworten: eben in Rücksicht auf die Kirchenspaltung. Aber solange man keine ausdrücklichen Belege für dieses Motiv ihrer Zurückhaltung vorlegen kann, darf man auch nach anderen Gründen hierfür suchen. Der naheliegendste ist der, dass sie die heute als ökumenisch geltenden Generalsynoden ihrer Zeit (Lateran I-IV: 1123, 1139, 1179, 1215) kaum als so bedeutend eingeschätzt haben, dass sie sie auf die gleiche Stufe mit den *Sancta octo* zu stellen wagten. Ein weiterer Grund für ihre Zurückhaltung dürfte darin zu sehen sein, dass ihnen als Vertretern der Gregorianischen Kirchenreform mit einer ganz auf den Papst zentrierten Kirche die *Sancta octo* für ein ihnen völlig fremdes Kirchenbild standen. Man übernahm sie zwar en bloc als Grundlage des eigenen Glaubens, aber sah sich aufgrund eines gänzlich anderen Kirchenbildes nicht veranlasst, die ‚modernen' Konzilien den alten einfach beizuzählen.[111] Wie wenig die abendländische Kirche mit ihrem nach der Gregorianischen Reform ganz auf das Papsttum zentrierten Kirchenbild noch Verständnis aufbrachte für ein wesentlich synodal konzipiertes Kirchenregiment, zeigt nicht zuletzt die wiederholte Ablehnung der *via concilii* zur Wiedervereinigung der beiden Kirchen in den Jahrhunderten nach der Spaltung.[112] Von daher lag eine Konnumerierung der ei-

[110] Oder spielt Huguccio doch zumindest indirekt auf die Kirchenspaltung an, wenn er verschiedene Definitionen des *concilium universale* vorlegt, ohne sich selbst für eine derselben festzulegen? Vgl. zu 1 q.7.4, zitiert bei *Sieben*, ebd. 259, Anmerkung 119: „Videtur innuere quod universalia concilia dicuntur solummodo octo principalia … reliqua omnia dicuntur localia (Vel omnia illa dicantur universalia quae habent locum in universa ecclesia; localia quae non excedunt provinciam ubi facta sunt). Vel universalia dicuntur quibus interest Romanus pontifex vel eius legatus; localia quae faciunt primates vel metropolitani vel episcopi absque praesentia domini papae vel eius legati …".

[111] Vgl. auch *D. Stiernon*, Konstantinopel IV, GÖK 5, Mainz 1975, 251: „Der Westen hat sich im Mittelalter niemals besonders viel Gedanken über ein Verzeichnis (der ökumenischen) Konzilien gemacht. Lange Zeit hindurch konzentrierte sich die Verehrung vor allem auf die ersten vier Konzilien …"

[112] Vgl. Einzelheiten hierzu bei *H.-J. Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Paderborn 1996, 313–318.

genen, unter dem Papst stattfindenden *concilia generalia* zusammen mit den Konzilien der als fremd empfundenen ‚Vorzeit' alles andere als nahe.

Noch weniger natürlich als die Dekretisten, die mittels der Quellentexte des *Decretum Gratiani* noch in Kontakt mit dem Kirchenbild der alten Kirche standen, vermochten die Dekretalisten des folgenden Jahrhunderts mit ihrem total auf den Papst zentrierten Kirchensystem einen Beitrag zu der uns interessierenden Frage zu leisten.[113] So vergehen denn 200 Jahre bis, soweit wir sehen, ein entscheidender Schritt in der Frage der Hinzuzählung westlicher Konzilien zu den östlichen getan wird.[114] Zu den Reformvorschlägen des Konzils von Konstanz gehört die Wiedereinführung des wohl seit Gregor VII. abgeschafften Brauchs, dem neugewählten Papst ein Glaubensbekenntnis abzunehmen. Das hierfür vorgeschriebene Formular enthält auch ein Bekenntnis zu den ökumenischen Konzilien. Zusätzlich zu den *Sancta octo* werden drei abendländische Generalsynoden genannt: das vierte Lateranense (1215), das zweite Lugdunense (1274) und das Viennense (1311–1312).[115] Da allgemein kein terminologischer Unterschied zwischen *generalis* und *universalis* vorausgesetzt werden kann, darf man aus der Tatsache, dass die acht ersten Konzilien als *concilia universalia*, die folgenden drei abendländischen Synoden aber als *concilia generalia* bezeichnet werden, zwar keine großen Folgerungen ziehen, aber doch auch die terminologische Nuance zur Kenntnis nehmen. Zu beachten ist hier natürlich auch, dass den auf die Liste gesetzten Konzilien noch keine Ordinalzahl beigegeben wird.

Da der diesem Bekenntnis zugrundeliegende und zwischen 1378 und 1389 entstandene Text die Hinzufügung der drei abendländischen Synoden noch nicht kennt,[116] ist davon auszugehen, dass das in der 39. Sitzung des Konzils von Konstanz am 9. Oktober 1417 vorgelegte Glaubensbekenntnis die erste Hinzuzählung abendländischer Generalsynoden zu den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends darstellt.

Es ist sicher kein Zufall, dass diese erste Hinzuzählung in eine Zeit fällt, die ganz anders als die beiden vorausgehenden Jahrhunderte vom Konzils-

---

[113] Vgl. jedoch den Hostiensis, der sich zur Verteidigung des Zehnten auf das vierte Laterankonzil bezieht und es dabei als *consimile* mit den vier ersten ökumenischen Konzilien bezeichnet; vgl. *Sieben*, Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 259, Anmerkung 119.

[114] Hier ist vielleicht ein Hinweis auf das vierte Laterankonzil angebracht. Mit der Ankündigung in seinem Einladungsschreiben, er „wolle nach dem alten Brauch der heiligen Väter ... zu gelegener Zeit ein allgemeines Konzil abhalten" (PL 216, 824B), verknüpft Innozenz III. selbst sein Konzilsprojekt zwar mit der altkirchlichen Tradition, aber weder auf dem Konzil selbst noch unmittelbar nachher ist von einer Konnumerierung mit den Konzilien des ersten Jahrtausends die Rede.

[115] COD (3. Auflage), 442: „... corde et ore confiteor et profiteor ... me firmiter credere et tenere fidem catholicam secundum traditiones apostolorum, generalium conciliorum et aliorum sanctorum patrum, maxime autem sacrorum octo conciliorum universalium, videlicet ... nec non Lateranensis, Lugdunensis et Viennensis generalium etiam conciliorum".

[116] Einzelheiten zu diesem Text bei *H.-J. Sieben*, Traktate und Theorien zum Konzil. Vom Beginn des großen Schismas bis zum Vorabend der Reformation (1378–1523), Frankfurt am Main 1983, 126, Anmerkung 67.

geschehen bestimmt ist. Mithin haben die ‚Konziliaristen' nicht nur die Oberhoheit des Konzils über den Papst entdeckt – hauptsächlich um die große Not des Schismas beenden zu können –, sondern auch in der getrennten lateinischen Kirche damit angefangen, die Synoden des zweiten Jahrtausends mit denen des ersten zu ‚konnummerieren', d. h. auf eine Ebene zu stellen. Diese Feststellung ist nicht unwichtig, wenn man die Stimmen vor Augen hat, die die angedeutete Konnumerierung ins 16. Jahrhundert, d. h. in die Zeit der Gegenreformation verlegen, und damit als antiprotestantische Polemik abtun. Die Konnumerierung westlicher Generalsynoden mit den altkirchlichen ökumenischen Konzilien setzt vielmehr ein zu einem Zeitpunkt, da das ausschließlich auf den Papst konzentrierte Kirchenbild wegen des abendländischen Schismas in eine tiefe Krise geraten ist und sich die westliche Kirche wieder auf ihre eigene, alte Tradition der Abhaltung von Synoden besann.

Eine weitere offizielle Liste ökumenischer Konzilien verdanken wir der 23. Sitzung des Konzils von Basel vom 26. März 1436 – wiederum innerhalb der vom Papst zu verlangenden *professio fidei*. Die Konstanzer Liste ist jetzt um zwei Synoden vermehrt, um das Constantiense und das Basiliense, so dass die Liste nun insgesamt 13 Konzilien umfasst.[117] Wie sehr die Frage der Konnumerierung der abendländischen Synoden mit denen des ersten Jahrtausends zur Zeit des Konzils von Konstanz gerade auch die ‚Historiker' beschäftigte, zeigt der Chronist Andreas von Regensburg († nach 1438), der nicht nur zwei abendländische Synoden, nämlich Lateran IV und Lyon II, auf die Liste der ökumenischen Konzilien setzt, sondern ausdrücklich nach ihrer Ordinalzahl fragt.[118]

Für die folgende Zeit, praktisch die eineinhalb Jahrhunderte bis zur *Editio Romana* der ökumenischen Konzilien (1606), lautet die Frage nicht, ob die Liste der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends erweitert werden darf, sondern welche Konzilien auf diese Liste gehören und welche Ordinalzahl sie dementsprechend erhalten. Dass es tatsächlich so lange dauerte, bis man hier zu einem einigermaßen befriedigenden Ergebnis kam, hängt natürlich auch von den historischen Kenntnissen, vor allem den Quellenkenntnissen ab,[119] über die man verfügte beziehungsweise noch nicht verfügte. Dass erst das 16. Jahrhundert mit seinen gewaltigen Fortschritten in der Kenntnis der Geschichte und speziell der Konziliengeschichte zu einem gewissen Konsens in der Frage der auf die Liste zu setzenden ökumenischen Konzilien gelangt ist, ist infolgedessen bezeichnend.

[117] COD (3. Auflage), 496.

[118] Chronicon, in: TAN IV, 3, 523: „De hoc synodo generali (d.h. dem 4. Lateranense) in Chronico non legi, quota dicatur in ordine fuisse. In respectu tamen synodi, quae in Constantinopoli sub Johanne papa octava celebrata habetur, haec sancta Lateranensis synodus nona videtur computanda."

[119] Vgl. unsere Ausführungen zu den Anfängen der modernen Konziliengeschichtsschreibung, in: Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, 223–273.

Musterbeispiel für die Unsicherheit, die noch im 15. Jahrhundert auf dem Gebiet der Konziliengeschichte herrschte, ist u.a. der eifrige kirchliche Reformer Antoninus von Florenz, der in seiner zwischen 1440 und 1454 entstandenen *Summa theologica* ein im wesentlichen chronologisch aufgebautes Gesamtverzeichnis aller Generalsynoden bietet, wobei seine Liste in zwei Abschnitte zerfällt.[120] Der erste Abschnitt enthält die Generalsynoden bis zum Jahre 1000, das heißt die im *Decretum Gratiani* genannten Generalsynoden. Er gibt selbst zu, für diesen Zeitraum über keine darüber hinausgehenden Nachrichten zu verfügen. Der zweite Abschnitt mit den Konzilien des zweiten Jahrtausends enthält 16 Generalsynoden. Darunter sind noch acht Synoden, die sich später nicht mehr auf der Liste der ökumenischen Konzilien der *Editio Romana* befinden werden. Es fehlt auf seiner Liste übrigens auch noch das erste Lateranense. Terminologisch ist bei seiner Liste zu beachten, dass er *concilium generale* und *concilium universale* als gleichbedeutend verwendet. Antoninus gibt den Synoden des zweiten Jahrtausends noch keine Ordinalzahl. Einige Autoren verfolgen mit der Vermehrung der Zahl der Generalsynoden übrigens bestimmte theologische Ziele. Der Konziliarist Andreas von Escobar kontrastiert in seinem *Gubernaculum conciliorum* von 1435 die 32 Generalkonzilien des ersten Jahrtausends mit den 100 Jahren zwischen Viennense und dem Pisanum, in denen kein einziges Konzil stattgefunden habe.[121]

Die großen Theologen des Basler Konzils halten sich in ihren Reden und Argumentationen dagegen mehr oder weniger an die ‚offizielle' Liste des genannten Konzils, so Johannes von Ragusa, der in einer Rede auf dem Frankfurter Wahltag (1438) außer den *Sancta octo* auch das Lateranense, Viennense, Lugdunense (in dieser Reihenfolge!), Constantiense, Papiense und Senense zitiert[122], Silvio Piccolomini, der 1441zum Beweis der Unfehlbarkeit des Konzils den acht Konzilien des ersten Jahrtausends vier des zweiten gegenüberstellt, nämlich Vienne, Lyon, Lateran und Konstanz[123], Johannes von Segovia , der vor 1456, nach dem Hinweis auf einige altkirchliche ökumenische Synoden, das „große Lateranense", die „beiden" Lyoner Synoden, die Konzilien von Vienne, Pisa, Konstanz und Siena als „authentische" Synoden bezeichnet[124] und an einer anderen Stelle den acht im Osten abgehaltenen ökumenischen Synoden die im Westen gefeierten gegenüberstellt. Deren Zahl umschreibt er sehr vorsichtig durch die Angabe, ihre Zahl erreiche die der Griechen nicht.[125] Der mit seiner antikonziliaristi-

[120] Summa, XXIII, 2; 1267B-1268E.

[121] Vgl. Ausgabe *von der Hardt*, 223–228. Weitere Autoren mit erkennbarem Erkenntnisinteresse bei *Sieben*, Traktate, 129–130.

[122] Vgl. DRTA 13, 256, 41–257, 18 und 259, 19–27.

[123] Vgl. Dialogi de concilio; Ausgabe *Kollarius*, in: Analecta Mon.Vindobon. II, Wien 1762, 775–776.

[124] Vgl. MCG II, 129.

[125] Vgl. MCG III, 700, 21–25: „Quod vero apud Graecos Latinosve generalia celebrata fuerint concilia per quam plures annumerantur, octenario illis orientalibus comprehensis, sed his occiden-

schen *Summa de ecclesia* (vor 1468) bis zu Robert Bellarmin hin sehr einflussreiche Dominikanertheologe Johannes de Torquemada bleibt bei seiner Aufzählung der ökumenischen Konzilien bei den *Sancta octo* stehen und konnumeriert nicht diejenigen des zweiten Jahrtausends.[126] Der Grund hierzu ist wahrscheinlich nicht der nähere Kontext, in dem er auf die Konzilien zu sprechen kommt, sondern, wie wir weiter unten sehen werden, seine grundsätzliche Unterscheidung von zwei Arten von ökumenischen Konzilien.

Wie wenig man sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, in den Jahren vor der Reformation, auf eine genauere Zahl von westlichen ökumenischen Konzilien geeinigt hatte, zeigen Theologen wie der Papalist Dominikus Jakobazzi, der in seinem *De concilio* (1512)[127] genauso wenig wie der Konziliarist Matthias Ugoni in seinem *De conciliis* (1511/21)[128] von einer genaueren Zahl von westlichen Generalkonzilien zu berichten weiß. Selbst ein so versierter Theologe wie Gasparo Contarini bezeichnet in seinem Konzilswerk von 1536/7 neben den *Sancta octo* lediglich Lateran IV, Lyon II, Konstanz, Basel, Florenz und Lateran V als „berühmte" Konzilien des zweiten Jahrtausends.[129]

Wie befruchtend oder auch verwirrend der Kontakt der westlichen Theologie mit der östlichen sein kann, zeigt der aus der Feder von Fantinus Vallaresso, Erzbischof von Kreta und Teilnehmer des Konzils von Basel und Florenz, stammende *Libellus de ordine generalium conciliorum et unione Florentina* (1442). Der erste Teil dieses Traktates enthält einen *Ordo conciliorum oecumenicorum* von Nicaea bis zum vierten Constantinopolitanum einschließlich. Die Konzilien werden durchnummeriert, Florenz erhält bei dieser Zählung die Ordinalzahl „neuntes ökumenisches Konzil". Der dieser Zählung zugrunde liegende Konzilsbegriff ist eindeutig der altkirchliche. Ein *concilium ycomenicum* ist die gemeinsame Versammlung der Ost- und Westkirche. Sie war wegen des Schismas zwischen 1054 und 1437 nicht mehr möglich. In Ferrara/Florenz fand die Wiedervereinigung statt: So ist dieses Konzil wiederum ein *concilium ycomenicum.* Fantinus zählt die westlichen Konzilien des zweiten Jahrtausends zwar nicht unter die ‚ökumenischen' Konzilien, hält sie aber durchaus für Synoden, die die Gesamtkirche repräsentierten, und zwar aufgrund der Einberufung durch den Papst.[130]

---

talibus illum etiam non attingentibus numerum, ut tamquam approbatis per ecclesiam authentice determinationibus eorum de necessitate catholicae fidei credatur."

[126] De ecclesia III, 9, Ausgabe Venedig 1561, 284r. Vgl. auch ebd. III, 16; 294v.

[127] Näheres hierzu bei *Sieben*, Traktate, 236–238.

[128] Näheres hierzu ebd. 262–264.

[129] *Conciliorum magis illustrium summa*, in: Opera Paris 1571, 563C.

[130] Libellus, CFI II, 2, 5: „Et ab eo tempore (d.h. dem ersten ökumenischen Konzil) usque ad hodierna tempora, in quibus currunt anni domini MCCCCXII, multa concilia generalia congregata fuisse describitur. Aliqua fuerunt oecumenica et universalia ex utriusque ecclesiae congregatione conflata. Aliqua fuerunt generalia, universalem ecclesiam repraesentantia, per Romanam ecclesiam canonice congretata. Et aliqua topica sive particularia, de quibus pro nunc dicere non intendo."

Der Autor weicht nur in seiner Terminologie, nicht in der Sache von der Auffassung der westlichen Theologen ab: Die westliche Kirche hat auch nach der Spaltung von 1054 Konzilien mit dem Anspruch auf universale Geltung abgehalten.

Der Streit noch im 16. Jahrhundert darüber, ob das Florentinum als achte oder als 16. ökumenische Synode zu zählen sei, zeigt, welch starke Nachwirkung die Begegnung der Westkirche mit der griechischen Konzilsidee auf dem Konzil von Florenz gehabt hat. Nicht nur griechische Anhänger der Union von Florenz bezeichneten das Unionskonzil von Florenz als achtes ökumenisches Konzil, sondern auch westliche Theologen, so z. B. Papst Klemens VII. in einer Bulle zur ersten Druckauflage dieses Konzil 1526, Kardinal Gasparo Contarini in seiner weiter oben schon genannten *Conciliorum magis illustrium summa* von 1553, Kardinal Reginald Pole, zeitweilig Anwärter auf den päpstlichen Thron, in einem Text aus dem Jahre 1556[131]. Eine geharnischte Abfuhr erteilte schließlich der *summus historicus* Cesare Baronio 1602 der genannten Zählung: Achtes ökumenisches Konzil ist nicht Florenz, sondern das vierte Constantinopolitanum. Florenz erhält die ihm von der päpstlichen Kommission zur Vorbereitung der *Editio Romana* der ökumenischen Konzilien gegebene Ordinalzahl „16. ökumenisches Konzil“[132].

2.3 Erweiterung der Liste der ökumenischen Konzilien nach der zweiten Kirchenspaltung (1545–1606)

Die schließlich durch das Konzil von Trient (1545–1563) definitiv gewordene abendländische Glaubensspaltung bedeutet in der uns interessierenden Frage nach einer Liste der ökumenischen Konzilien der katholischen Kirche eigentlich keine wesentliche Zäsur. Was weitergeht, ist, wie schon in der Zeit vor diesem Konzil, die Suche nach der Zahl der ökumenischen Konzilien des Abendlandes. Man kann allenfalls sagen, dass die Suche noch intensiver durchgeführt wurde, weil die Kontroverse mit den Protestanten ganz anders als der Streit mit den Griechen die Theologen nach dem Traditionsargument greifen ließ. Bindende Tradition aber stellten nur die ökumenischen Konzilien dar. Die Frage war also drängend, welche abendländischen Konzilien hier eigentlich in Frage kamen. Wirklichen Fortschritt konnte nur der Konsens einer größeren Zahl von – nach damaligen Vorstellungen – historisch arbeitenden Theologen bringen. Nennen wir zunächst für die

[131] Reformatio Angliae ex decretis Reginaldi Poli cardinalis, Sedis Apostolicae legati, Rom 1562, fol. 6v.

[132] Annales ecclesiastici, ad annum 869, Ausgabe Bar-le-Duc 1868, Band 15, 163–164 (nr. 61–64). Baronius verteidigt hier leidenschaftlich das vierte Constantinopolitanum als ökumenisches Konzil und behauptet, Kardinal Giuliano Cesarini habe auf dem Konzil von Florenz unter dem Druck der Griechen das genannte Konzil verraten. Weitere Einzelheiten zum westlichen Streit um die Ordinalzahl des Konzils von Florenz bei *Peri*, C'è un concilio ecumenico ottavo, 326–331.

Periode von 1545 bis 1586, dem Zeitpunkt der von Bellarmin vorgelegten Liste, einige der von Gelehrten gemachten Vorschläge. Unser Überblick ist weder vollständig noch sind die genannten Listen alle gleich gut begründet.

Noch während des Konzils von Trient legten eine Reihe von Theologen eine Liste der ökumenischen Konzilien vor. Der hervorragende Kenner des Kirchenrechts und als Botschafter zunächst des Kaisers, dann des spanischen Königs auf dem Konzil von Trient tätige Francisco de Vargas y Mexia nimmt 1551 in aller Ausdrücklichkeit zur Frage der Zählung der Konzilien Stellung. Ausgehend von einem doppelten Begriff von Generalkonzil, der in Anwesenheit des Papstes oder seines Legaten gefeierten Synode und des von den Bischöfen des Erdkreises besuchten Konzils, zählt der Spanier zu den *Sancta octo* lediglich Konstanz als neuntes und Basel oder Florenz als zehntes hinzu. In dieser Zählung ist das aktuell tagende Konzil das elfte ökumenische Konzil. Ausdrücklich weist der gelehrte Botschafter darauf hin, dass der Papst und seine Legaten mit seiner Zählung nicht einverstanden sind.[133]

1555 stellt der spanische, in Paris lehrende Franciscus Joverius in seinen *Sanctiones ecclesiasticae* den acht östlichen acht beziehungsweise neun[134] westliche ökumenische Konzilien gegenüber, und zwar Lateran III und IV, Lyon I, Vienne, Konstanz, Basel/Florenz, Lateran V und Trient. Der Präfekt der Vatikanischen Bibliothek Onofrio Panvinio führt 1557 in seiner Chronik zwar schon alle später sog. ökumenischen Konzilien auf, aber er unterscheidet sie hier noch nicht terminologisch von sonstigen bedeutenden Konzilien. Der entscheidende Beitrag zur Zählung der ökumenischen Konzilien befindet sich in dem seiner Chronik vorausgehenden Verzeichnis der benutzten Quellen. Panvinio setzt hier als erster auch Lateran I und II auf die Liste der ökumenischen Konzilien.[135] Der ebenfalls in Rom tätige Spezialist für Konzilsfragen, Tommaso Campeggio, fügte zur Liste, wie sie Joverius bezeugt, 1561 noch das zweite Konzil von Lyon hinzu.[136] 1562 verfasst der Kölner Verleger Maternus Cholinus für eine Neuauflage des Platina ein Verzeichnis der ökumenischen Konzilien, das nach den *Sancta octo* lediglich acht abendländische Synoden aufführt: Lateran IV, Lyon I, Vienne, Konstanz, Basel, Florenz, Lateran V und Trient[137].

Den entscheidenden Schritt zur Aufstellung einer Liste der ökumenischen Konzilien tat dann schon 1567, also 20 Jahre vor Robert Bellarmin, ein französischer Gelehrter, Arnauld de Pontac. Er legt als erster ein Verzeichnis der ökumenischen Konzilien vor,[138] das sich bis auf die Konzilien

[133] Weitere Einzelheiten und Belege bei *Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, 188–189.

[134] Je nachdem, ob man Basel und Florenz als ein oder zwei Konzilien zählt.

[135] Einzelheiten bei *Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, 184–186.

[136] De auctoritate conciliorum sacrorum, Venedig 1561.

[137] Weitere Einzelheiten zu diesem Verzeichnis bei *Sieben*, ebd. 194–196.

[138] Chronographia de rebus gestis, Paris 1567.

von Konstanz und Basel, die der Jesuit nicht in seine Liste aufnehmen wird, mit der Liste deckt, die bis heute in Gebrauch ist. Und es kommt dem Franzosen noch ein weiteres Verdienst zu: Er führt durchgehend von Nicaea I bis Trient die Ordinalzahl ein. Pontacs bedeutsame Neuerung wurde nicht nur durch die verschiedenen Auflagen der gemeinsam mit dem Professor an der Sorbonne, Gilbert Génébrard, herausgegebenen *Chronographia* von 1567, 1570, 1572 und 1574 verbreitet, sondern auch in die *Chronographiae libri IV contra Centuriatores Magdeburgenses*[139] Génébrards übernommen. Es verdient erwähnt zu werden, dass sowohl Pontac als auch Génébrard ein gutes Verhältnis zu den Jesuiten hatten; was dabei mitgespielt haben könnte, ist, dass sich Bellarmin für die Übernahme der Liste der beiden Franzosen entschied, als er selbst aus der Vielzahl von Vorschlägen eine solche Liste zusammenstellte – freilich unter Streichung der Konzilien von Basel und Konstanz.

Einen wichtigen Beitrag zur Erarbeitung einer Liste der ökumenischen Konzilien leistete auch einer der größten Kenner der Konzilsquellen in diesen Jahren: der spanische Humanist und Rechtsgelehrte Antonio Agustín. Er hat sich im Laufe seiner wissenschaftlichen Laufbahn mehrmals mit der Frage der Zahl der ökumenischen Konzilien befasst und ist dabei zu jeweils anderen Ergebnissen gekommen. In seinen vor 1564 verfassten *Institutiones iuris pontificii* stellt er den dem Osten und Westen gemeinsamen Synoden, die ihrerseits in vier *insigniora* und weitere fünf *maximae auctoritatis* zerfallen, sieben *insigniora*, ausschließlich lateinische Konzilien gegenüber, nämlich Lateran III-V, Lyon II, Vienne, Konstanz und Trient. Eine Liste mit einer erheblich größeren Anzahl lateinischer Generalsynoden hat er in seinem Brief an den Kölner Verleger Gervinus Calenius aus dem Jahre 1581 im Sinn. Praktisch müssen alle mittelalterlichen Synoden, die vom Papst einberufen wurden oder in seiner Gegenwart stattfanden, als Generalkonzilien betrachtet werden. In seiner posthum veröffentlichten *Iuris pontificii veteris epitome* unterscheidet der Spanier neun griechische und zwölf lateinische Generalkonzilien. Im Vergleich zu Pontacs Liste fehlen hier noch Lateran I und II.[140]

Wir kommen zu Robert Bellarmin, dessen Rolle und Bedeutung für die Liste der ökumenischen Konzilien[141] gegenüber der älteren Forschung nach dem Vorstehenden neu zu bestimmen ist. Eigentliche Originalität kommt dem brillanten Kontroverstheologen sicher insofern zu, als er die Konzilien von Konstanz und Basel von der Liste der ökumenischen Konzilien gestrichen und sie in die Kategorie der *concilia partim confirmata partim reprobata* relegiert hat.[142] Er ist jedoch weder originell in der Zusammenstellung

[139] Erstauflage Paris 1580.

[140] Einzelheiten und Belege bei *Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung 187–188.

[141] IV controversia generalis, De conciliis c.V; in: Opera omnia, Paris 1870, II, 199–204.

[142] Ebd. c.7; 205–206.

der Liste selber noch in der Einführung der Ordinalzahl für die westlichen Synoden. Beides hat Pontac schon 20 Jahre vor ihm getan. Seine außerordentliche Bedeutung bezüglich der Liste der ökumenischen Konzilien besteht vielmehr einerseits darin, dass die *Congregatio super editione conciliorum generalium* vom 21. Oktober 1595 die von ihm vertretene Liste – und das heißt auch: die genannten Streichungen – akzeptierte und der geplanten *Editio Romana* der ökumenischen Konzilien zugrunde gelegt hat; andererseits darin, dass eben diese Liste durch die zahllosen Ausgaben seiner *Controversiae*[143] in der gesamten katholischen Welt verbreitet wurde und alle Konkurrenzmodelle verdrängen konnte. Man kann sagen: Pontacs Liste trat ihren Siegeszug in Bellarmins *Controversiae* an.[144]

Bellarmins Liste verdrängte nicht nur die vor seinen *Controversiae* (1586) erschienenen Konkurrenzmodelle, von denen wir bereits einige genannt haben, sondern auch die nach seinem großen Werk publizierten. Nennen wir stellvertretend für andere[145] zwei spanische Autoren; den Kirchenhistoriker Francisco Padilla und Bellarmins Mitbruder Juan Azor. Padilla legte 1587 einen schon 1583 fertiggestellten *Conciliorum omnium ... index, chronographia seu Epitome*[146] vor, der nicht nur exakt Pontacs Liste entspricht, also die Konzilien von Konstanz und Basel mit aufführt, sondern die beiden Franzosen, Pontac und Génébrard, auch zitiert. Das unter der Überschrift *De numero generalium conciliorum et quid in singulis eorum actum et definitum sit* 1605 erschienene Verzeichnis des Juan Azor, Bellarmins Kollege am *Collegium Romanum*, führt Lateran (1076) und Clermont (1096) als neuntes und zehntes ökumenisches Konzil auf, und streicht weder Konstanz noch Basel[147].

3. Theologische Deutung

3.1 Rezeption und Tradition

Wir haben uns nun zu fragen, was mit dem vorstehend verwendeten Wort ‚Liste' eigentlich gemeint ist beziehungsweise was sich darunter verbirgt. Von Autoren verschiedenen Ranges, Konzilien, Päpsten, sonstigen Wür-

[143] Vgl. *C. Sommervogel* (Hg.), Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, I, nouvelle édition, Brüssel 1890, 1156–1180.

[144] Vgl. weitere Einzelheiten zu Bellarmins Konzilsverzeichnis bei *Sieben*, Die katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung, 197–205.

[145] Zu den nach 1586 erschienenen, z.T. von der „Bellarmin"-Liste abweichenden Verzeichnissen vgl. *Sieben*, ebd. 205–212.

[146] Madrid 1587; Einzelheiten über diesen Index bei *Gaztambide*, El numero, 16–21.

[147] Institutiones morales V, 16 und 17, Ausg. Lyon 1610, 576–588. – Zur Liste der ökumenischen Konzilien bei weiteren Jesuitenautoren dieser Jahre vgl. *D. Molina*, Die Zahl der allgemeinen Konzilien und ihr Kontext bei den ersten Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, in: Väter der Kirche. Ekklesiales Denken von den Anfängen bis in die Neuzeit. Festgabe für H. J. Sieben zum 70. Geburtstag, herausgegeben. von *J. Arnold, R. Berndt, R. M. W. Stammberger*, Paderborn [u. a.] 2004, 945–965, bes. 952–960.

denträgern, mehr und mehr auch Laien, schließlich für das 15. und 16. Jahrhundert hauptsächlich von gelehrten Theologen und Historikern war die Rede, die dieses oder jenes Konzil auf die ‚Liste' der ökumenischen Konzilien setzten. Was bezeugten diese Autoren eigentlich mit dieser Hinzuzählung auf der Liste der ökumenischen Konzilien? Was bedeutet es, wenn ein Autor behauptet, dieses oder jenes Konzil stehe auf der Liste der ökumenischen Konzilien? Die Antwort kann nur lauten: Er gibt mit dieser Hinzuzählung seiner Überzeugung Ausdruck, dass das betreffende Konzil von der Kirche als ökumenisches Konzil, und das heißt näherhin, als höchste Autorität in Fragen des Glaubens und der Sitte rezipiert worden sei.

Der Begriff der Rezeption der Konzilien beschäftigt die Forschung schon seit geraumer Zeit.[148] Sie ist zwar, wie Yves Congar in dem weiter oben zitierten Artikel treffend feststellt, „une réalité difficile à cerner"[149]. Und doch ist sie, wie der große französische Theologe weiter ausführt „une réalité"[150]. Die Liste der ökumenischen Konzilien ist die Dokumentation dieser schwer zu fassenden Wirklichkeit im Hinblick auf die kirchlichen Synoden. Die heute existierende Liste – nennen wir sie trotz des oben Ausgeführten weiter Bellarmin-Liste – dokumentiert, wann und wo dieser sonst schwer greifbare Vorgang der Rezeption stattgefunden hat. In unserem historischen Überblick konnten wir uns vergewissern: Die in den Quellen zu Wort kommenden Autoren vertraten die Auffassung, dass die katholische Kirche auch nach den beiden Kirchenspaltungen zu den Konzilien des ersten Jahrtausends mehrere ihrer Generalsynoden, wenn auch, wie wir gesehen haben, mit einiger Verzögerung und Stockung, hinzugezählt hat. Die Liste bezeugt das Faktum dieser schwer zu fassenden und zu greifenden Wirklichkeit, welche die Rezeption darstellt.

Unter den verschiedenen Subjekten in der Kirche, die bei der Rezeption eines Konzils mitwirken, spielt der römische Stuhl eine ganz besondere Rolle. Das zeigt der Blick in die Kirche des ersten Jahrtausends,[151] aber viel mehr noch der in die des zweiten, wo in der abendländischen Kirche nach Ausfall des byzantinischen Kaisertums, des sakral-politischen Rahmens der Konzilsinstitution des ersten Jahrtausends, der Papst die Rolle des Kaisers mehr und mehr übernahm. Mit Blick auf die herausragende Rolle, die das

[148] Vgl. *A. Grillmeier*, The reception of Chalcedon in the Roman Catholic Church, in: ER 22 (1970) 383–411; *Y. Congar*, La réception comme réalité ecclésiologique, in RSPhTh 56 (1972) 369–403, speziell bezüglich der Konzilien, ebd. 372–381; *Kl. Schatz*, Die Rezeption ökumenischer Konzilien im ersten Jahrtausend – Schwierigkeiten, Formen der Bewältigung und verweigerte Rezeption, in: Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge, herausgegeben von *W. Beinert [u. a.]*, Freiburg im Breisgau 1991, 93–122; *P. Scharr*, Consensus fidelium. Zur Unfehlbarkeit der Kirche aus der Perspektive einer Konsenstheorie der Wahrheit, Würzburg 1991, 218–225; *Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum, 63–93; 223–257; 551–585; *G. Gassmann*, Kirchliche Rezeption. I. Kirchengeschichtlich, in: TRE 29 (1998) 131–142.

[149] *Congar*, Structures ecclésiales, 375. Ebd.: „Elle n'est pas créatrice de la valeur juridique des décisions et elle peut s'étaler sur un laps de temps assez long."

[150] Ebd. 376: „Pourtant, la réception est une réalité."

[151] Vgl. *Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum, 78–80.

Papsttum auch schon im ersten Jahrtausend, in der Zeit vor der morgenländischen Kirchenspaltung, hinsichtlich der Rezeption der einzelnen Konzilien gespielt hat, scheint es angebracht, die Liste der ökumenischen Konzilien als Werk nicht zuletzt auch der Päpste zu betrachten. Vielleicht kann man sagen: Wie es den Päpsten de jure praktisch seit der Gregorianischen Reform zukommt, die Generalkonzilien des Westens zu versammeln, so ist die Liste der ökumenischen Konzilien de facto unter ihrer maßgebenden Mitwirkung entstanden. Diese Mitwirkung ist schon im ersten Jahrtausend deutlich zu beobachten; sie verstärkt sich beträchtlich im zweiten, und zwar bis dahin, dass eine vom Papst eingesetzte Kommission von Fachleuten (21. Oktober 1595) der Diskussion unter den Theologen und Historikern über die Zahl der ökumenischen Konzilien ein Ende setzte. Neben dem besonderen Beitrag des Papsttums zur Entstehung und Fortsetzung der Liste der ökumenischen Konzilien ist freilich auch die Rolle der Theologen der beiden Reformkonzilien von Konstanz und Basel, die man etwas pauschalisierend vielleicht als Konziliaristen bezeichnen kann, zu unterstreichen, die, wie wir weiter oben sahen, als Erste – nach dem im Grund doch gescheiterten Versuch hinsichtlich des vierten Konstantinopolitanums im 11. Jahrhundert – eindeutig die Konnumerierung abendländischer Generalkonzilien mit den ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends vornahmen.

Die Liste der ökumenischen Konzilien, die, wie angedeutet, faktisch unter starker Mitwirkung des Papsttums entstand, eröffnet uns auch ein tieferes Verständnis der kirchlichen Konzilsinstitution als solcher. Denn der theologische Begriff der Rezeption ist untrennbar mit dem theologischen Begriff der Überlieferung verbunden. Altkirchliche Autoren sehen im Konzil einen Vorgang von ‚Paradosis', von *traditio* im aktiven Sinn des Wortes, also von Überlieferung. Dieses Verständnis eines Konzils als Überlieferung des Glaubens lässt sich schon bei dem großen Verteidiger des Konzils von Nicaea, Athanasius von Alexandrien, beobachten. Dabei handelt es sich bei ihm nicht um eine von Anfang an gegebene, gewissermaßen apriorische, sondern um eine allmählich herangereifte Erkenntnis: Ein Konzil ist seinem Wesen nach Paradosis, Überlieferung, im aktiven und passiven Sinn des Wortes.[152]

Eine einprägsame Formel für dieses Verständnis von Konzil, nämlich Vorgang, Ereignis der Überlieferung des Glaubens, hat auch Vinzenz von Lerin in seinem *Commonitorium* gefunden: „Das und nichts anderes ... hat die katholische Kirche immer, durch die Neuerungen der Häretiker veranlasst, mit ihren Konzilsbeschlüssen erreicht, dass sie das, was sie früher von den Vorfahren nur durch die Überlieferung empfangen hatte, später den Nachkommen auch schriftlich und urkundlich hinterließ, indem sie in wenige Worte vieles zusammenfasste und oft zum Zwecke des klareren Verständnisses einen nicht neuen Glaubenssinn mit einem passenden neuen

[152] Näheres hierzu vgl. bei *Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 63f.

Ausdruck bezeichnete".[153] Ein besonders sprechendes Zeugnis für die Konzeption des Konzils als Vorgang der Überlieferung findet sich auch in einem bischöflichen Votum des oben bereits zitierten *Codex encyclius*: „Es gab hier nichts Neues zu hören; denn dann hätten wir auch nicht zustimmen können. Denn was uns die Augenzeugen und Diener des Wortes (vgl. Lk 1,3), die 318 heiligen Väter, die in Nicaea zusammengekommen sind, und die 150 in Konstantinopel und die sich in Ephesus auf verehrenswerte Weise versammelten, überliefert haben, das haben wir unter uns selbst jüngst in Chalcedon unsererseits als Zeugen untersiegelt ..."[154].

Gerade in ihrer Horizontalität, d. h. dadurch, dass die Synoden als herausragende Momente der Überlieferung auf der Ebene der Zeit ‚konnumeriert' werden, ist die Liste der ökumenischen Konzilien ein besonders sprechendes Symbol für das, was die Tradition ihrem innersten Wesen nach ist, eben nicht Vertikalität, d. h. Befehl oben und Gehorsam unten, sondern Weitergabe von Empfangenem in der Horizontale, auf der Ebene der Zeit, von Generation zu Generation von Gläubigen. So wenigstens hat Paulus die ganz spezielle Tradition des eucharistischen Glaubens beschrieben: „Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich dann euch überliefert habe ... „ (1 Kor 11,23); so hat er die Überlieferung des Glaubens an die Auferstehung charakterisiert: „Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe ..." (1 Kor 15,3); so kann er auch die Überlieferung ethischer Anweisungen kennzeichnen: „Ich lobe euch, dass ihr ... an den Überlieferungen festhaltet, wie ich sie euch übergeben habe" (1 Kor 11,2). So hat auch Yves Congar, der Wiederentdecker des theologischen Traditionsbegriffs[155], die Tradition (mit einem großen T) als den zentralen Lebensvorgang der Kirche bestimmt und zwar im Unterschied zu den historischen Monumenten, das heißt, den Traditionen (im französischen mit einem kleinen t)[156]. So hat die alte Kirche insbesondere ihre ökumenischen Konzilien theologisch verstanden, wie sich aus den zuvor zitierten Belegen ergibt.

Die Liste der ökumenischen Konzilien ist ein Beleg, ein sichtbares Zeichen dafür, dass die Überlieferung des Glaubens nicht zu irgendeinem Zeit-

---

[153] „Hoc ... semper neque quidquam praeterea, haereticorum novitatibus excitata, conciliorum suorum decretis catholica perfecit ecclesia, nisi ut, quod prius a maioribus sola traditione susceperat, hoc deinde posteris etiam per scripturae chirographum consignaret, magnam rerum summam paucis litteris comprehendo, et plerumque propter intelligentiae lucem non novum sensum novae appellationis proprietate signando." (Com. 23, 32; Ausgabe *A. Jülicher*, Tübingen 1925, 36, 26–32). Weitere Zeugnisse für die Konzeption der Konzilien als Orte authentischer Glaubensüberlieferung vgl. bei *Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, 223, Anmerkung 128 (Gregor von Nyssa), 224 (Basilius), ebd. (Epiphanius), 225 (Theodor von Mopsuestia).

[154] ACO II, 5; 62, 35 (vgl. Anmerkung 69). – Bei *Sieben*, Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum, 85–93, weitere Belege für diese Auffassung des Konzils als Akt der Überlieferung des Glaubens.

[155] La tradition et les traditions, Paris 1960.

[156] Ebd. 207–213: „Le rapport entre la Tadition et ses monuments", ebd. 207: „Les monuments de la Tradition sont des réalités objectives et historiques, la Tradition est une réalité théologique qui suppose une action du Saint-Esprit dans ce sujet vivant qu'est l'Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ".

punkt, auch nach den beiden großen Kirchenspaltungen nicht, steckengeblieben, zum Stillstand gekommen, an ihr Ende gelangt ist, sondern aktiv weitergeht und lebendig ist. Da die konziliare Überlieferung nicht die einzige Form der *traditio* ist, sollten wir präzisieren und sagen: Für die allgemein verbindliche Form der konziliaren Überlieferung ist die Liste der ökumenischen Konzilien ein ganz spezielles sichtbares Zeichen.

Aus dem Überblick über die Geschichte der Liste der ökumenischen Konzilien dürfte sich im Übrigen ergeben, dass es wenig Sinn macht, gewissermaßen absolut von ökumenischen Konzilien zu sprechen. Der Begriff ‚ökumenisch' als solcher hat weder am Anfang, wie wir gesehen haben, noch in seinem Verlauf, wie man leicht zeigen kann, genau so wenig einen gewissermaßen ‚absoluten' Gehalt wie seine lateinischen Äquivalente *universalis* beziehungsweise *generalis*[157]: es handelt sich vielmehr um einen relativen Begriff. Er bezeichnet diejenigen Synoden, die von einer bestimmten christlichen Kirche als höchste und nicht hinterfragbare Norm ihres Glaubens rezipiert sind. In diesem Sinne haben wir unserer Untersuchung die Überschrift „Die Liste ökumenischer Konzilien der katholischen Kirche" gegeben. Analog ist es sinnvoll, von den ökumenischen Konzilien der verschiedenen christlichen Kirchen zu sprechen, also von den ökumenischen Konzilien der Altorientalen, von den ökumenischen Konzilien der Protestanten und den ökumenischen Konzilien der Orthodoxen, die von dieser Liste jeweils nur die ersten drei beziehungsweise die ersten vier beziehungsweise die ersten sieben rezipiert haben.

Eine weitere Konsequenz, die sich aus dem Überblick über die Geschichte der Liste ergibt: Die Rede von zwei Listen ökumenischer Konzilien[158] – einer altkirchlichen und derjenigen Robert Bellarmins – entspricht eigentlich nicht dem historischen Befund. In theologischer und nicht bloß archivalisch-historischer Hinsicht haben wir es vielmehr mit einer einzigen Liste zu tun, auf der im Fall der katholischen Kirche, wenn auch mit einer großen Stockung im Hochmittelalter, bis in unsere Tage Synoden als ökumenische Konzilien verzeichnet werden, auf der indes im Fall der Altorientalen, der Orthodoxie und der protestantischen Kirchen keine weiteren Synoden eingetragen werden.

3.2 Concilia oecumenica maiora et minora

Die Liste der ökumenischen Konzilien benennt die großen historischen Momente, in denen nach Auffassung und Überzeugung der katholischen Kirche mittels Konzilien Überlieferung des je und je mit sich selbst identi-

[157] Zum Gebrauch von *generalis* im Westen vgl. *H.-J. Sieben*, Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Frankfurt am Main 1990, 34–35.

[158] *Peri*, Trento un concilio tutto occidentale, in: Da oriente e da occidente I, 396–459, hier 456, spricht von „due successive elenchi dei concili ecumenici"; vgl. auch *dens.* in: Il numero dei concili, 228–229.

schen Glaubens stattgefunden hat. Darin liegt die große Bedeutung dieser Liste für das Selbstverständnis und die Selbstvergewisserung der Kirche. Aber ist mit dieser großen Bedeutung der Liste auch gegeben, dass alle auf dieser Liste aufgeführten Konzilien gleichen Ranges, gleicher Wichtigkeit, gleicher Bedeutung sind? Auf diese Frage ist mit Nein zu antworten. Die auf dieser Liste aufgeführten Konzilien sind höchst verschiedenen Gewichts – und dies aus einem doppelten Grund: erstens, weil es um mehr oder weniger wichtige Gegenstände auf diesen Konzilien gegangen ist, zweitens, weil der Grad ihrer Ökumenizität durchaus verschieden sein kann. Hier hilft uns noch einmal ein Blick in die Geschichte weiter. Stellen wir zunächst einige Zeugnisse für die Hierarchie der Liste der ökumenischen Konzilien aufgrund der verschiedenen Wichtigkeit der behandelten Gegenstände zusammen.

Die meisten Texte haben wir im Vorausgehenden schon kennengelernt. Zu beginnen ist mit der Gregordekretale, die mit sehr klaren Worten die größere Bedeutung der ersten vier ökumenischen Konzilien im Vergleich mit den folgenden herausstellt: „... ich bekenne vier Konzilien, nämlich das Nicaenum ... auch das Konstantinopolitanum ... ferner das erste Ephesinum ... und das Chalcedonense wie die vier heiligen Evangelien anzunehmen und zu verehren. Ich umfasse sie mit aller Verehrung und bewahre sie mit vollständiger Billigung; denn auf ihnen erhebt sich und existiert wie auf einem viereckigen Grundstein der Bau des heiligen Glaubens und jedweden Lebens und Handelns ...“ [159]. Da diese Dekretale in das *Decretum Gratiani* übernommen wurde,[160] wurde diese Lehre vom Primat der vier ersten ökumenischen Synoden ins Mittelalter übernommen und dort von den Dekretisten kommentiert. Ein Echo dieser Gregordekretale finden wir auch bei dem Autor, mit dem man gewöhnlich die Zeit der Patristik abschließt, Isidor von Sevilla, der die vier ersten Konzilien von den folgenden durch die Bezeichnung *synodi principales* abhebt.[161] Auch der große Kenner der Konzilsgeschichte, Antonio Agustín, von dem weiter oben die Rede war, bezeugt mit der Kennzeichnung der ersten vier ökumenischen Konzilien als *insigniora* diese Tradition.

Doch es gibt nicht nur eine Hierarchie innerhalb der ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends: Es gibt sie auch zwischen den Konzilien des ersten und des zweiten Jahrtausends. In ihren Kommentaren zu der von Gratian zitierten Liste der *Sancta octo*, also den ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends, stellen die Dekretisten die größere Bedeutung dieser Konzilien im Vergleich zu den Synoden des zweiten Jahrtausends ausdrücklich heraus. Auch hier haben wir schon die einschlägigen

[159] Siehe w. o., Anmerkung 81; und *Y. Congar*, Der Primat der vier ersten ökumenischen Konzilien, in: Das Konzil und die Konzilien, herausgegeben von *B. Botte*, Stuttgart 1962, 89–130.
[160] Dist. 15, c.2; Friedberg, 35–36.
[161] Vgl. w. o.

Zeugnisse zitiert. Stephanus Tornacensis hebt die acht ersten ökumenischen Konzilien durch die Bezeichnung *concilia digniora* von den übrigen in der Quelle genannten Synoden ab. Mehrere Dekretisten bezeichnen die Generalkonzilien des ersten Jahrtausends auch als *concilia principalia*, so die *Summa Antiquitate*. Huguccio von Pisa gibt außerdem den Grund des auch vom ihm behaupteten Rangunterschieds zwischen den Universalkonzilien an. In den Konzilien des ersten Jahrtausends wurden die Glaubensfragen mit größerer Kompetenz, als es später möglich war, behandelt und entschieden.

Neben dem genannten Unterschied, dem aufgrund der größeren sachlichen Wichtigkeit der behandelten Gegenstände, gibt es zwischen den ökumenischen Konzilien auch einen Unterschied aufgrund der größeren oder geringeren Repräsentativität der versammelten Bischöfe. Mit besonderer Deutlichkeit hat dies ein großer antikonziliaristischer spanischer Theologe des 15. Jahrhunderts herausgearbeitet. In der Tat, Johannes de Torquemada unterscheidet bei den ökumenischen Konzilien eine doppelte *ratio universalitatis*. Die eine ist dann verwirklicht, wenn tatsächlich Bischöfe aus der gesamten Welt versammelt sind. Ausdrücklich spricht Torquemada in diesem Zusammenhang von der Zusammenkunft aller fünf Patriarchen. Die biblische Grundlage für diese erste Form eines ökumenischen Konzils sieht er in Apg 1,15–26.[162] Auf eine zweite Art ist die *ratio universalitatis* gegeben, wenn das Konzil unter dem Vorsitz des Papstes stattfindet; denn der Papst verfügt als Haupt der Kirche über die Machtfülle, Gesetze für die gesamte Kirche zu erlassen. Bei Konzilien dieser zweiten Art von Ökumenizität versammeln sich nicht alle Bischöfe des Erdenrundes, sondern nur ein Teil von ihnen; denn sie alle zu versammeln ist nicht immer gut möglich und auch nicht notwendig. Konzilien dieser zweiten Art von Ökumenizität hat es im Laufe der Geschichte zahlreiche gegeben. Als Beispiel nennt der spanische Theologe neben dem von Sylvester zur Bestätigung des Konzils von Nicaea versammelten römischen Konzil auch eine der römischen Synoden unter Papst Symmachus.[163]

Für Torquemada besteht keinerlei Zweifel, dass es sich auch bei Konzilien der zweiten *ratio universalitatis* um echte ökumenische Konzilien handelt.[164] Eigens weist er im Folgenden darauf hin, dass er mit dieser *duplex*

[162] Zur mittelalterlichen Tradition einer Mehrzahl von Apostelkonzilien vgl. *Sieben*, Traktate, 141–147.

[163] Summa de ecclesia III,3; Ausgabe Venedig 1561, 176r: „Alio modo ratio universalitatis in concilio accipitur non ex parte convocandorum, sed ex parte auctoritatis in eo praesidentis, quae tanta est, ut legem ponere et praecipere possit toti universitati fidelium. Et hoc modo concilium universale dicitur quod papa totius ecclesiae princeps et rector per se aut legatum suum speciali commissione pro rebus totam ecclesiam concernentibus convocatis praelatis ecclesiae etsi non omnibus, quia hoc semper non bene possibile est nec etiam necesse … celebrat. Et hoc modo loquendo de universali concilio universalia concilia multa dicuntur, quae celebrata sunt per summos pontifices cum episcopis tantum Italiae sicut patet in gestis conciliorum de concilio celebrato per beatum Silvestrum papam post Nicaenam synodum 270 patrum."

[164] Ebd. 176v: „Et sic de multis aliis, ad quae etsi de toto orbe Christiano praelati non convene-

ratio universalitatis, einer zweiten Form von ökumenischem Konzil, die kanonistische Lehre des Hochmittelalters über Konzilien mit der in der Zeit der Reformkonzilien entstandenen Konzilstheorie zusammenführt und in eine Einheit verbindet. Die biblische Grundlage für diese zweite Form eines ökumenischen Konzils, der aufgrund der päpstlichen Machtfülle, sieht der spanische Theologe insofern in Apg 15 gegeben, als dort unter dem Vorsitz des Petrus nicht alle Apostel, sondern lediglich drei, nämlich Paulus, Jakobus und Barnabas, anwesend waren. Im Hinblick auf die Konzilien der ersten *ratio universalitatis*, also aufgrund der weltweit versammelten Bischöfe, vergleicht Torquemada im Folgenden ausdrücklich die Situation vor und nach der Kirchenspaltung von 1054. Kam diese Form von ökumenischem Konzil vor der Spaltung nur durch die Versammlung aller fünf Patriarchen zustande, so jetzt, nach der Spaltung, durch die Versammlung allein der Prälaten des römischen Patriarchats.[165] Nach den Gepflogenheiten der Schule verteidigt der Spanier einige Kapitel weiter die vorgetragene Lehre gegen Einwürfe[166]; Vittorio Peri geht in seinem Aufsatz über Torquemada näher auf das Pro und Contra der Argumente ein[167].

Wenn wir recht sehen, hat Johannes von Torquemada aus seiner Lehre von der *duplex ratio universalitatis* zwar nicht unmittelbar die Konsequenz gezogen, dass es wichtigere und weniger wichtige, beziehungsweise *principalia* beziehungsweise *digniora* und *simpliciter* ökumenische Konzilien gibt,[168] aber er sagt doch mit dieser Unterscheidung, dass es zwei Katego-

---

rint nec fuerint vocati, sed tantum de patriarchatu Romano, nihilominus universalia dicuntur propter auctoritatem Romani pontificis sive patriarchae, qui cum non tantum sit Romanus patriarcha, sed etiam totius orbis."

[165] Ebd. 176v: „Est autem hic advertendum, quod etsi concilium plenarium tempore, quo catholicae fidei lumen partes orientales illustrabat, diceretur quod ex quinque patriarchalibus sedibus consurgebat, a tempore tamen, quo fide splendor occubuit in partibus orientalibus concilium patriarchatus Romani, in quo Christianae religionis claritas sincera semper perseverat, universale est non tantum ex parte auctoritatis Romani pontificis, quae ad universam ecclesiam extenditur, sed etiam ex parte convocandorum sive convenientium, quia ex universo orbe Christiano congregantur, cum ad solum patriarchatum Romanum ecclesia redacta sit ..." – Im Folgenden erwähnt Torquemada noch eine dritte Species von Universalkonzil, nämlich aufgrund des Festhaltens an der wahren Lehre, schließt sie aber als im vorliegenden Zusammenhang wenig hilfreich aus.

[166] Ebd. 294v-295v.

[167] Vgl. Il duplice tipo dei concili universali nella dottrina di Juan Torquemada, in: I concili e le Chiese, 91–113 (= Da oriente e da occidente I, 248–268, hier 262–267). – In diesem Zusammenhang ist nicht zu übersehen, dass Bellarmin diese doppelte *ratio universalitatis* zwar kannte; denn Torquemada gehört zu den Autoritäten, auf die er sich beruft, sie aber in seinen eigenen Ausführungen über die Universalkonzilien nicht erwähnt. Es gibt für ihn nicht mehr wie für den Spanier auf der einen Seite Universalkonzilien aufgrund der Zusammenkunft der fünf Patriarchen und auf der anderen aufgrund der universalen Vollmacht des Papstes, sondern nur noch Universalkonzilien schlechthin: „Generalia (concilia) dicuntur ea, quibus interesse possunt et debent episcopi totius orbis, nisi legitime impediantur, et quibus nemo recte praesidet nisi summus pontifex aut alius eius nomine: inde enim dicuntur oecumenica id est orbis terrae concilia" (De conciliis I,4; 198). Ausdrücklich heißt es an anderer Stelle, dass zur Konstituierung eines ökumenischen Konzils die Anwesenheit der fünf Patriarchen „keineswegs notwendig ist, sondern lediglich noch zum guten Verlauf beiträgt" (non omnino necessaria, sed tantum ad bene esse; Controversiarum de conciliis I, 17, Ausgabe Opera omnia II, Paris 1870, 223).

[168] In der Diskussion der bei den Kanonisten üblichen Frage, welchem Konzil bei sich wider-

rien von ökumenischen Konzilien gibt: solche, die die Ökumenizität aufgrund weltweiter Beschickung, und solche, die sie aufgrund der päpstlichen Autorität besitzen. Insofern kann man sich heute auf ihn berufen, wenn man einen Unterschied zwischen den ökumenischen Konzilien des ersten und des zweiten Jahrtausends zulässt.

Rangordnung und Verschiedenheit gibt es unter den ökumenischen Konzilien nach der Lehre der Tradition, wie wir angedeutet haben, also aus zwei Gründen, einerseits aufgrund der größeren oder geringeren Wichtigkeit der auf ihnen entschiedenen Fragen und Gegenstände, andererseits aufgrund der größeren oder geringeren Repräsentanz der Versammlung, in diesem Sinne einer größeren oder geringeren Ökumenizität. Dabei sind nicht einfach die ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends die *principaliora* beziehungsweise *digniora* aufgrund der größeren Bedeutung der auf ihnen entschiedenen Fragen. Mag dies auch für die ersten vier gelten, so kann man sich doch fragen, ob das auch für die drei oder vier folgenden gilt. Andererseits wird man kaum behaupten wollen, dass das Tridentinum und die beiden Vatikanen zu den weniger wichtigen Konzilien der Kirche gehören. Mit anderen Worten: Die zugestandenermaßen größere Ökumenizität der Konzilien des ersten Jahrtausends als solche macht sie nicht automatisch zu *concilia principaliora* beziehungsweise *digniora*.

Wir versuchten zu zeigen, dass Konzilien, die von der Kirche als solche rezipiert wurden, auf der Liste der ökumenischen Konzilien stehen. Hier stellt sich natürlich die Frage, ob ein Konzil irrtümlicherweise auf diese Liste gelangt sein kann. Man wird solchen Irrtum gewiss nicht grundsätzlich ausschließen können. Die Frage stellt sich konkret, wie wir weiter oben gesehen haben, im Hinblick auf das vierte Constantinopolitanum, über das unter den Spezialisten mehr und mehr Einhelligkeit besteht, dass es irrtümlicherweise auf die Liste der ökumenischen Konzilien gelangt und deswegen von dieser Liste zu entfernen ist.[169] Die Frage nach einem möglichen Irrtum stellt sich natürlich auch im Hinblick auf die im Wesentlichen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts unter Mitwirkung zahlreicher Theologen und Historiker entstandene sog. Bellarmin-Liste. Sie wurde gewiss mit bestem Wissen und Gewissen erstellt; aber ist damit angesichts der erst im Entstehen begriffenen kritischen Geschichtswissenschaft grundsätzlich ein Irrtum ausgeschlossen? Die Auffassung, dass die Laterankonzilien I-III und das Konzil von Vienne ökumenische Konzilien sind, ist sicher seither *in posses-*

---

sprechenden Aussagen der Vorzug zu geben sei (De ecclesia III,c.63; 351r-352v), spielt seine Unterscheidung der *duplex ratio universalitatis* jedenfalls keine Rolle; er scheint vielmehr ausschließlich die *Sancta octo* im Blick zu haben.

[169] Vgl. hierzu *Dvornik*, Le schisme de Photius, 385–580; *Stiernon*, Konstantinopel IV, 238–286; *Congar*, Structures ecclésiales, 383; *Peri*, C'è un concilio ecumenico ottavo, bes. 342–346. Vgl. auch den bei *Sieben*, Konzilsidee des lateinischen Mittelalters, 15, Anmerkung 2, gegebenen Hinweis auf Arthur Lapôtre SJ, der schon 1882 aufgrund einer detaillierten Quellenuntersuchung die Ökumenizität des vierten Konzils von Konstantinopel bestritten hat.

sione, aber müssten sie auch dann auf der Liste bleiben, wenn ein sicherer Gegenbeweis geführt würde?

Es stellt sich zum Schluss die Frage, ob die von einigen mittelalterlichen Theologen in die Sakramentenlehre eingeführte Unterscheidung zwischen *sacramenta maiora* und *sacramenta minora* nicht auch analogerweise auf die ökumenischen Konzilien angewendet werden kann. In der Tat, die kurz vor 1140 entstandene *Summa sententiarum* bezeichnet die Taufe und das Altarsakrament als *sacramenta principalia.*[170] Thomas von Aquin spricht hinsichtlich der Sakramente aus der Seitenwunde Christi, also der Taufe und der Eucharistie, als von den *potissima sacramenta.*[171] An einer anderen Stelle spricht der Aquinate von Taufe und Eucharistie als *sacramenta principalia.*[172] Yves Congar, der in seiner Abhandlung „Die Idee der sacramenta maiora"[173] die hier zitierten Belege aus den Werken mittelalterlicher Autoren vorlegt, beschäftigt sich mit diesem Thema der Rangordnung der Sakramente in eindeutig ökumenischer Perspektive. „Selbstverständlich müssen wir den Aussagen einer in Ost und West gleichen Tradition über die Sakramente und ihre Zahl, die aus der Zeit der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends stammt, treu bleiben. Doch hindert uns dies keineswegs, die Idee der Hauptsakramente zu achten, aufgrund eben derselben Tradition. Wenn wir das tun, und zwar im Sinne der Tradition, werden wir einen fruchtbaren ökumenischen Dialog über die Frage der Sakramente erleichtern."[174] Dann fährt der Franzose fort: „Dies ist nicht der einzige Fall, in dem die Wahrheit uns ebenso wie das Anliegen des ökumenischen „riaviccinamento" (um einen Ausdruck Johannes' XXIII. zu verwenden) auffordern, in Realitäten, die unter einem gleichen Namen zusammengefasst und weder heterogen noch äquivok, aber ebenso wenig univok sind, eine hierarchische Ordnung anzuerkennen. Es gibt Konzilien von besonderer Wichtigkeit, selbst unter denen, denen wir den Titel ‚ökumenisch' beilegen ... Betrachtet man nur den formalen oder juridischen Aspekt der Dinge, so ist ein Dogma dem anderen, ein ‚ökumenisches' Konzil dem anderen gleich. Wenn man dagegen den Inhalt der Dinge, ihre Stellung im Heilsorganismus der Kirche und der sacra doctrina betrachtet, muss man anerkennen, dass es Hauptdogmen, große ‚ökumenische' Konzilien und Hauptsakramente gibt."[175]

---

[170] Vgl. PL 176, 138A.

[171] Vgl. S.th. II q.62 a.5: „In cuius signum de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad Eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta."

[172] Vgl. Contra gentes IV,72.

[173] Conc(D) 4 (1968) 9–15.

[174] Ebd. 13.

[175] Ebd.

ThPh 82 (2007) 562–573

Die Zeit und der Glaube

Eine Meditation

Von Werner Löser S.J.

Ernsthaft können wir uns nicht vorstellen, es gebe nichts. Versuchen wir es gleichwohl: würde dies bedeuten, es bliebe ein leerer Raum von grenzenloser Ausdehnung und eine leere Zeit von grenzenloser Dauer übrig? Nein: Raum und Zeit gibt es nur, weil und insofern es etwas gibt, das räumliche und zeitliche Dimensionen hat. Raum und Zeit haben mit Gliederungen zu tun. Das, was räumlich ist, ist im Nebeneinander gegliedert ausgedehnt. Das, was zeitlich ist, ist im Nacheinander gegliedert ausgedehnt. Das, was solcherart in und als Raum und in und als Zeit gegliedert gegeben ist, macht das Gefüge aus, in dem wir uns lebendig bewegen. Dieses Gefüge ist in sich vielschichtig. Es gibt eine grundlegende Schicht, die naturgegeben ist. Es gibt aber auch eine Schicht, die aus dem Sinnen und Trachten des Menschen stammt und sich über die grundlegende Schicht gelegt oder in sie eingeschrieben hat. Was bisher gesagt wurde, gilt in vergleichbarer Weise für das Räumliche wie für das Zeitliche. Lassen wir von jetzt an das Räumliche auf sich beruhen und richten wir unsere Aufmerksamkeit nur auf das Zeitliche. Wir können die Zeit, deren Struktur uns von den Abläufen in der Natur auferlegt ist, Naturzeit nennen. Und wir können die Zeit, deren Gliederungen aus den Taten von Menschen stammen, Kulturzeit nennen. Wir versuchen im Folgenden zu verstehen, was es mit der Naturzeit und der Kulturzeit auf sich hat. Dabei stoßen wir schließlich an eine Grenze, die neue Fragen zur Folge hat. Auch ihnen wenden wir uns, wenn es an der Zeit ist, zu: Die Fragen, die sich dann stellen, führen uns in neue Zusammenhänge hinein, die wiederum mit dem Stichwort Glaubenszeit belegt werden. Aber auch dabei werden wir nicht stehenbleiben. Wir werfen am Schluss der Betrachtung einen Blick auf die kulturzeitliche Situation, die unsere derzeitige Zivilisation prägt.

1. Naturzeit

Das Gefüge, in dem wir Menschen uns bewegen, ist, wie schon angedeutet, grundlegend naturzeitlich bestimmt. Wir prägen unserer Welt diese Zeitstrukturen nicht aus Eigenem ein, sondern sie sind uns letztlich vorgegeben, und wir greifen sie, die vorgegeben sind, auf, und prägen sie der Welt dann wieder nachgestaltend ein. Das ist recht allgemein gesagt. Wenn wir es verstehen wollen, müssen wir ein wenig ausholen:

Bevor sich das Weltall in Körpern organisierte, war die Materie gasförmig. Die ungezählten Gaselemente drehten sich in sich selbst. Als sie sich abkühlten und verdichteten, entstand auch die feste Materie unserer Erde. Aus den mitgebrachten Bewegungen entstand die einheitliche Drehung des Großkörpers, den wir Erde nennen und auf der wir leben. Die Erde dreht sich um sich selbst und zugleich in einer riesigen Bahn um die Sonne. Haben wir mit der Erwähnung dieser beiden Drehungen die ursprünglichsten Daten, die das Phänomen der Naturzeit erklären, benannt? Nein! Nein, weil ein weiteres Grunddatum noch nicht zur Sprache kam, das zusätzlich zu den beiden Drehungen das Phänomen der Naturzeit erst begründet: Die Achse, um die sich die Erde dreht, zeigt nicht geradewegs auf die Sonne, sondern weist gegenüber dieser Linie eine Neigung von etwa 23 Grad auf. Die beiden Drehungen der Erde und die Neigung ihrer Achse: Aus diesen drei Daten ergibt sich die ursprünglichste Gliederung von Abläufen und damit das Phänomen Zeit. Es entsteht der Sonnentag und es entsteht das Sonnenjahr und es entstehen die Jahreszeiten. Der Sonnentag mit der regelmäßigen Wiederkehr der Tag- und Nachtzeit kommt durch die Drehung der Erde um ihre eigene Achse zustande. Bezieht man den Tag und das Jahr aufeinander, so ergeben sich bestimmte Zahlenverhältnisse: Das Jahr umfasst 365 Sonnentage. Aus der Drehung der Erde um ihre

Achse und aus der Wanderung der Erde um die Sonne herum sowie aus der Neigung der Erdachse ergeben sich die zyklisch wiederkehrenden Jahreszeiten. Und dann gibt es da noch eine Größe, die bisher nicht genannt wurde: der die Erde umkreisende Mond, der sich der kreisenden Erde im Laufe eines Sonnenjahres zwölf Mal als Vollmond zeigt. Diesen festen Rhythmus aufnehmend teilen wir das Jahr in zwölf Monate ein. Damit ist die Zahl 12 zum ersten Mal im Spiel, die dann auch die Abläufe unserer Wahrnehmung kosmischer Abläufe gliedert. Den zwölf Monaten sind zwölf bestimmte Tierkreiszeichen zugeordnet. So ist uns die Zahl 12 vorgegeben als eine Folge der Wanderung des Mondes um die Erde herum. Aber dann haben wir Menschen sie uns für die weitere Gliederung von Abläufen nutzbar gemacht, zum Beispiel zur Strukturierung der Tage. Der einzelne Tag hat zwei mal 12, also 24 Stunden. Wir haben es hier mit einer Setzung des Menschen zu tun, die aber keine willkürliche ist; denn sie orientiert sich an der mondbedingten Zwölferzahl. Die 24-Stunden-Gliederung hat sich im Übrigen praktisch bewährt. Die Stunde wird noch einmal in kleinere Einheiten aufgeteilt. Es entstehen die Minuten und die Sekunden. Die dabei zum Zuge kommende Zahl 60 – 60 Minuten die Stunde, 60 Sekunden die Minute – erinnert an die Zahl 12, die diese in sich enthält und als größere Einheit leichter handhabbar ist. Ein Tag zählt 86.400 Sekunden. In all dem spiegelt sich bis in die kleinen und kleinsten Strukturen hinein die Wanderung des Mondes um die Erde. Hier zeigt sich uns, was die Naturzeit grundlegend ist: das Miteinander der uns vorgegebenen Abläufe im heliozentrischen Kosmos und der darauf eingehenden menschlichen Setzungen: die Gegliedertheit und daraufhin Messbarkeit der Abläufe in der Natur.

Der Rhythmus, der sich derart gezeigt hat, ist zur Grundlage unseres Zeitmessens mit Uhren und Kalendern geworden. Er wirkt sich darüber hinaus und noch folgenreicher auch so aus, dass er sich zuvor schon, und zwar als Ergebnis eines langen Anpassungsprozesses, in die Lebensvorgänge von Pflanzen, Tieren und Menschen eingeformt hat. In der Welt der Pflanzen kennen wir die verschiedenen vegetativen Rhythmen, bei Tier und Mensch – beispielsweise – die Abfolge von Wach- und Schlafzeiten. Zahlreiche Experimente zusammenfassend konnte August Wilhelm von Eiff feststellen: „Wir wissen, dass alle Lebewesen, Pflanzen, Tiere usw. einen 24-Rhythmus haben, der synchronisiert ist mit der Erdumdrehung. Beim Menschen ist das auch der Fall. Ein wichtiger Parameter ist z.B. die Körpertemperatur. Mißt man die Temperatur eines Menschen über 24 Stunden, dann sieht man, dass um 02.00 Uhr nachts ein Minimum und um 17.00 Uhr ein Maximum zu beobachten ist."[1] Der Tag- und Nachtwechsel gehört ebenso wie der Kreislauf der Jahreszeiten zu den stärksten unser Leben bestimmenden und unser Erleben prägenden Wirklichkeiten. Tag und Nacht, Sommer, Herbst, Winter, Frühjahr, Licht und Dunkel, Wärme und Kälte, Aussaat und Ernte, Leben und Sterben: Dies alles durchwirkt das Leben jedes Menschen, jeder Familie, jedes Volkes. Sie gewähren ihm Geborgenheit, sie können ihm aber auch bedrohlich werden. Er kann diese Kräfte, in denen ihm die Natur zeithaft begegnet, nur in kleinen Teilen lenken. Im Wesentlichen ist er ihnen ausgesetzt, ja ausgeliefert. So erklärt es sich, dass viele Menschen sie als die gegenwärtige Wirksamkeit eines jenseitigen Geheimnisses erleben, als numinose Dimension alles Wirklichen, die er entweder in ihrem bergenden oder in ihrem bedrohlichen Charakter erlebt. Wer so weit nicht gehen möchte und die Welt, in der er lebt, entgöttert erfährt, wird sich gleichwohl der Fülle der Motive nicht entziehen können, die in den Abläufen der Tage und der Jahre bereitliegen. Es wird wohl keine Kultur geben, in der darüber nicht in Ton und Text, in Bild und Farbe meditiert worden ist. Denken wir aus dem Bereich unserer Kultur nur – beispielsweise – an Antonio Vivaldis „Vier Jahreszeiten" oder an Pieter Brueghels d. Ä. (1526–1569) Jahreszeitenzyklus oder an Johann Wolfgang von Goethes Gedichtzyklus „Die Jahreszeiten". Die Reihe der Beispiele könnte in allen Richtungen dutzendfach erweitert werden. Tag und Nacht, Sommer und Winter, Herbst und Frühling – sie eignen sich auch als Metaphern, in denen menschliche Grundsituationen sich spiegeln. Zwischen ihnen und den Zeitstrukturen, die die Welt und das Leben grundlegend gliedern und so prägen, zeigen sich Analogien.

[1] *H. M. Baumgartner* (Hg.), Zeitbegriffe und Zeiterfahrung, Freiburg im Breisgau 1994, 136.

Aus den bisher geschilderten natürlichen Abläufen ergibt sich, wie man weiß, das zyklische Verständnis der Naturzeit. Ist die Zeitstruktur dem Naturablauf angeglichen, so erhält sie eine Kreisform. Der Tag hat Kreisform. Ähnliches gilt vom Monat, der durch die Bewegung des Mondes gemessen wird: Vollmond – abnehmender Halbmond – Neumond – zunehmender Halbmond. Das Jahr kreist in seinen Jahreszeiten: Frühling – Sommer – Herbst – Winter. Schließlich kennen wir den Kreislauf der Generationen. Er beginnt mit der Geburt eines Kindes und endet, wenn der erwachsen gewordene Mensch selbst wieder ein Kind zeugt oder gebiert. Er selbst geht dann seinen Weg noch weiter, bis er eines Tages stirbt.

Wir kennen diese kreisförmige Ordnung der Zeit aus alltäglicher, unausweichlicher Erfahrung. Jeder Blick auf den kreisenden Uhrzeiger lässt uns solcher Zeit begegnen. Der Mensch kann seine Zugehörigkeit zur zyklischen Naturzeit wohltuend erleben. Sie gewährt in ihrer Regelmäßigkeit und Verlässlichkeit die Empfindung der Geborgenheit. Gern vergewissert er sich dieser Geborgenheit durch naturmeditative Exerzitien. Aber dies ist nur die eine Seite. Die andere zeigt dunklere Aspekte. Wäre der Mensch ganz in die zyklischen Abläufe eingespannt, so würde ihm der Zeitenlauf wohl zu einem Symbol der Verzweiflung, so wie der Kreis ja auch nicht nur ein Symbol der Vollkommenheit, sondern auch ein solches der Hoffnungslosigkeit ist. Der Kreis zeigt ja das Wiederkehren des immer schon Gewesenen, Bekannten an. Eine Zukunft, die etwas wirklich Neues brächte, ist nicht vorstellbar. Zwei Texte, von denen der eine aus dem Buch Kohelet im Alten Testament und der andere aus dem Werk Friedrich Nietzsches stammt, sprechen es sehr eindrucksvoll aus: Wenn die Struktur der Zeit dem Naturablauf angeglichen ist, wird die Zeit zu einem Symbol des Sinnlosen. Im 1. Kapitel des Buches Kohelet heißt es: „Wahn, nur Wahn, spricht Kohelet, Wahn, nur Wahn, alles ist Wahn. Was bleibt dem Menschen bei all seiner Mühe, die er sich macht unter der Sonne? Ein Geschlecht geht und ein Geschlecht kommt, die Erde aber bleibt ewig stehen. Die Sonne geht auf, die Sonne geht unter, und ihrem Ort strebt sie zu und geht dort wieder auf. Es weht nach Süden und dreht sich nach Norden, es dreht sich und dreht sich und weht der Wind; und zu seinen kreisenden Bahnen kehrt wieder der Wind. Die Flüsse alle wandern zum Meer, doch das Meer wird nicht voll, zum Ort, nach dem die Flüsse wandern, dorthin wandern sie immerdar. Alle Dinge hetzen sich müde, kein Mensch kann es sagen wozu. Das Auge wird vom Sehen nicht satt, das Ohr vom Hören nicht voll. Was war, wird wieder sein; was geschah, wird wieder geschehen, und nichts Neues gibt es unter der Sonne. Gibt es etwas, von dem man sagen kann: ‚Sieh, dieses ist neu?' Längst war es zu Zeiten, die vor uns gewesen. Ich besah mir alle Werke, die unter der Sonne geschehen, uns siehe da, alles ist Wahn und ein Jagen nach Wind" (Koh 1,1–10.14).

Dieser Aussage kommt ein Text Friedrich Nietzsches ganz nahe: „Alles geht, alles kommt zurück: ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins; alles bricht, alles wird neu gefügt, ewig baut sich das gleiche Haus des Seins. Alles scheidet, alles grüßt sich wieder; ewig bleibt sich treu der Ring des Seins. In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit."[2] Die Zeit bedeutet die ewige Wiederkehr des immer Gleichen und gebiert die Lethargie und in diesem Sinne die Hoffnungslosigkeit.

So zeigt die Naturzeit dem Menschen viele Gesichter. Schließen wir hier unsere Betrachtungen zur Naturzeit ab und gehen wir nun zu dem über, was wir die Kulturzeit nennen können.

2. Kulturzeit

Der Ausgangspunkt dieser Überlegungen liegt in der Beobachtung, dass wir Menschen nie nur in die Abläufe der Natur eingefügte oder gar eingezwängte Wesen sind, sondern auch Wesen, die eine Geschichte haben und eine Kultur entwickeln. Deshalb

[2] Also sprach Zarathustra, III. Teil: Der Genesende.

lebt der Mensch auch nicht ausschließlich innerhalb eines Zeitrahmens, der seine Linien aus den Abläufen der Natur empfängt, sondern in die Naturzeit fügt sich, diese ergänzend und bereichernd oder auch begrenzend, das ein, was wir nun die Kulturzeit nennen wollen. Kulturzeitlich legen sich beispielsweise die Überlieferungen eines Stammes oder Volkes oder einer kleinen Gruppe oder auch die Lebensgewohnheiten eines einzelnen Menschen aus. Erinnerungen leben zu wiederkehrenden Zeiten auf. Kulturelle Zeitrhythmen schmelzen sich in die Naturzeitrhythmen ein und ergeben so eine eigenartige Symbiose. Jedes Volk hat seine Kultur und bewegt sich in der durch sie imprägnierten Kulturzeit. Wir leben in einem Land und Volk, das eine reich entfaltete Kulturzeit kennt. Zu ihr, wie wir sie kennen, gehört, dass Ereignisse der politischen und der technischen Welt die Zeitstruktur mitgeformt haben. Es gibt deswegen Tage, an denen man beispielsweise des Geburtstags oder des Todestags eines Königs oder auch anderer Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gedenkt. In diesen Tagen erinnern wir uns beispielsweise an den Geburtstag Alfred Delps vor 100 Jahren (15. September 1907/2007). Vor wenigen Monaten dachten wir an Paul Gerhardt, den evangelischen Pfarrer und Liederdichter, dessen Geburtstag sich zum 400. Mal jährte (12. März 2007). Oder man begeht den Tag der Arbeit (1. Mai) oder auch den Tag der Wiedergewinnung der Deutschen Einheit (3. Oktober). Oder man ruft die Veröffentlichung eines bedeutsamen Buches und die Erstaufführung eines Stücks auf der Bühne in Erinnerung. Die reiche Welt des Brauchtums gehört in diese Zusammenhänge hinein. Tage des begehenden Gedenkens gibt es, und es gibt sie mit Recht. Sie drücken die allgemeine Anerkennung der menschlichen Bemühungen und Leistungen aus. Man hat bisweilen die Frage erörtert, ob solche Gedenktage „Festtage" im vollen Sinn sein können. Sie ist nicht aus der Luft gegriffen. Ein Fest, so sagt man, hat mehr mit dem Geschenkten, dem Gewährten, dem Unverfügbaren zu tun, gilt aber nicht so sehr dem, was durch menschliche Anstrengung zustande kommt. Aber, so kann man darauf antworten, leuchtet in einer bedeutenden Kulturleistung nicht durch alle Anstrengung hindurch doch auch das Gewährte auf? Und so wäre es nicht richtig, das, was wir Kulturzeit nennen möchten und sich in die Naturzeit einsenkt, abzuwerten. In ihr bleibt das, was Menschen füreinander an Gültigem erbracht haben, der bleibenden Aufmerksamkeit erschlossen.

Die Gestalt und der Gehalt der hier oder da, gestern oder heute gewordenen und nun waltenden Kulturzeit ergeben sich aus den Erwartungen, den Entscheidungen und den Erfahrungen von uns Menschen. Das macht ihre Würde aus, es bezeichnet aber auch ihre Grenze. Grenze – in welchem Sinne? Zu einer bedeutsamen, geschichtsträchtigen Tat, zu einem begeisternden Kunstwerk gehört es, dass sie eine weitreichende Verheißung in sich bergen, dass sie Ahnungen freisetzen, die religiöse Dimensionen haben. Sie stoßen das Fragen nach dem Woher und dem Wohin von allem an. Die Kulturzeit hat sich von daher immer wieder auch ein religiöses Sich-Verstehen und Sich-Verhalten anverwandelt und in ihre Rhythmen aufgenommen. Die Kulturgeschichte gibt davon in reichster Weise Kunde. Würde sich freilich die die Naturzeit ergänzende Kulturzeit nicht noch einmal und darüber hinausgehend in eine durch solche religiöse Gehalte bestimmte Zeit entfalten, die auch die Motive der Mitte, des Endes, des Jenseits und der Bergung der Zeit in der Ewigkeit in sich trügen, so würde sich eben darin eine schmerzliche Grenze zeigen. Die Zeit bliebe dann letztlich ein Pendant zu einer Weltdeutung, in der es nur so viel an Wahrheit und so viel an Hoffnung gäbe, wie der Mensch aus seinen Möglichkeiten hervorbringen könnte. Sie bliebe durch eine mit dem geschlossenen Welthorizont gegebene Begrenztheit und dann auch letzte Zweideutigkeit bestimmt.

An dieser Stelle, wo sich eine Grenze zeigt, könnte sich, ja hat sich dann überraschenderweise eine Tür zu etwas Neuem aufgetan: Dieses Neue kann sinnvollerweise „Glaubenszeit" genannt werden.

3. Glaubenszeit

Mit dem Begriff der Glaubenszeit betreten wir den Raum der biblischen Religion und somit der jüdisch-christlichen Welt. Er ist nicht die Ausweitung des Gefüges der Naturzeit und der Kulturzeit, sondern seine Durchformung durch eine Geschichte, die durch

eine unerwartbare und unableitbare, wenngleich den Hoffnungen der Menschen entgegenkommende Initiative Gottes angestoßen ist. Glaubenszeit – das meint: Eine ganz eigene Durchprägung der Naturzeit und der Kulturzeit stammt aus dem Glauben, und zwar aus dem Glauben, der dem zu entsprechen willens ist, was Gott selbst getan hat.

3.1 Gottes Zeit

Was Gott selbst getan hat: Dass wir dies wahrnehmen und annehmen, bedeutet einen starken, neuen Einsatz in unseren Überlegungen. Dass Gott selbst etwas an uns und für uns getan hat, das bedeutet: Er hatte für uns Zeit. Und sein Zeithaben für uns lässt inmitten seiner Schöpfung und ihrer Geschichte die Geschichte seines Volkes entstehen, die wir in der Glaubenszeit übernehmen. Sie, die Glaubenszeit, ist über die Natur- und Kulturzeit hinaus noch einmal etwas ganz Neues. Dass Gott sich für uns Zeit genommen hat, das ist die Gnade, die er uns entgegengebracht hat. Kein Geringerer als Karl Barth hat dies ins Zentrum seiner Theologie genommen. Er hat einmal so geschrieben: „‚Gott offenbart sich' heißt: ‚Gott hat Zeit für uns'. Gottes Offenbarung ist Gottes unbegreifliches Freisein und damit Dasein für uns. Eben dieses sein Freisein und Dasein besteht darin, dass er Zeit für uns hat. In diesem Zeithaben für uns liegt, weil seine Zeit die rechte, wirkliche Zeit ist, die ganze Fülle der Wohltat der göttlichen Offenbarung und der in ihr vollstreckten Versöhnung."[3]

Gott hatte für uns Zeit; dies ist die Gestalt seiner Zuwendung zu seiner Welt. Dies ist ein wahrlich nicht nur überraschender, sondern auch unser Denken und Sprechen aufs höchste beanspruchender Sachverhalt. So ist es richtig, dass wir uns diesem noch ein wenig und Schritt für Schritt zuwenden.

Zu allen Zeiten hat es nachdenkliche Menschen gegeben, die bei ihrem Nachdenken auf eine Frage gestoßen sind, die lautet: Warum ist überhaupt etwas? Und warum ist nicht nichts? Leibniz, Schelling, Heidegger und andere haben diese grundlegendste aller Fragen gestellt. Wir können uns nicht ernsthaft vorstellen, es gebe nichts; denn dann gäbe es auch unsere Vorstellung vom völligen Nichts nicht. Es ist nicht nichts, sondern es ist etwas. Wir nennen das, was insgesamt ist, die Welt. Aber wieso gibt es die Welt? Kann sie aus sich sein? Nein, sie kann nicht aus sich sein. Denn sie ist bei aller Größe und aller Vielfalt doch etwas in sich Begrenztes, in sich Endliches, das aus sich nicht die Kraft hat, sich selbst hervorzubringen. Das bedeutet aber: Sie ist sich selbst gegeben, vorgegeben. Wenn sie sich aber gegeben ist, muss es auch einen Geber geben. Die Welt und alles in ihr ist, weil ein Geber, ein nicht begrenzter, ein nicht endlicher Geist und Wille will, dass sie sei. Und also ist sie. Wenn dieser Geber, dieser nicht weltliche, unendliche Geist und Wille, sich von ihr zurückzöge, dann würde sie sogleich in Nichts versinken. Aber die Welt ist und wir sind in ihr, das heißt: Offenbar zieht sich der nicht weltliche, unendliche Geist und Wille nicht zurück. Er hält uns im Sein. Er ist der Ursprung von allem, und er ist auch das Ziel von allem. Wir nennen diesen Ursprung von allem, ohne den nichts ist, dieses Ziel, zu dem alles auf dem Weg ist, Gott, den Schöpfer der Welt.

Menschen, die solche Gedanken erwägen und sich solchen Einsichten öffnen, sind, wie wir sagen, religiöse Menschen. Sie rechnen ernsthaft damit, dass die Welt und alles Leben von Gott kommt und zu ihm geht.

Jetzt setzen wir einen weiteren Schritt. Wer ernsthaft mit Gott als dem Schöpfer der Welt und seiner selbst rechnet, wird sich auch die Frage stellen, aus welchem Grund Gott denn eine Welt erschaffen und sich selbst gegenüber gestellt haben könnte. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es aus willkürlicher Laune heraus getan? Nein. Wäre es vernünftig zu sagen, er habe es tun müssen, so wie die Sonne, ob sie es will oder nicht, einen Hof von Licht und Wärme um sich herum verbreitet? Nein. Es bleibt also nur, dass er es so konnte und in göttlicher Freiheit wollte. Das einzige Motiv, aus dem heraus er es tatsächlich getan haben kann, lautet: Er wollte in Freiheit, ja aus Liebe das Andere seiner

[3] *K. Barth*, Kirchliche Dogmatik I/2, München [u.a.] 1987, 60.

selbst vor sich, bei sich haben, um mit diesem Anderen zu kommunizieren. So hat er die Welt geschaffen, damit es schließlich in ihr den Menschen gebe, mit dem solches Kommunizieren möglich ist. Es ist kein Zufall, sondern vernünftig nachzuvollziehen, dass viele Menschen unter Einsatz ihrer Vernunft sagen, es sei ihnen die wunderbare Einsicht geschenkt worden, dass dieser Gott nicht ein fremder, anonymer oder gar bedrohlicher Gott im Jenseits der Welt ist, sondern dass er ein seiner Welt und den Menschen wohlwollend zugewandter Gott ist. Er ist – können wir auch sagen – ein gütiger und gnädiger Gott. Der unendliche Geist und Wille nimmt so die Züge eines göttlichen Du an. Somit ist unsere Welt, somit ist unser Leben von einem gütigen Geheimnis umwohnt. Dass diese Einsicht dann doch wieder durchkreuzt wird von der Erfahrung des Leides und des Todes, ist nicht zu leugnen, sondern ein starkes Gegenargument, das einer eigenen Antwort bedarf.

Aus unserer Erfahrung wissen wir, was es bedeutet, wenn Menschen einander wohlgesonnen und geneigt sind, wenn sie sich lieben. Zuneigung und Wohlwollen kommen beim, ja im Geliebten an. Wenn Gott sich seiner Schöpfung liebend zuneigt, dann wird dies einerseits die Schöpfung in ihrer ganzen Weite betreffen und andererseits, weil es aus einer göttlichen Entscheidung stammt, bestimmt sein und folglich eine Form aufweisen. Würde Gott dies nicht tun, so bliebe er sich und der Welt schuldig, was der Sinn des Unternehmens der Schöpfung war und ist: dass er mit ihr kommuniziert und dies in ganz konkreter, in geschichtlich konturierter Weise vollzieht. Welche Gestalt dies genauerhin haben wird, lässt sich philosophisch wohl nicht mehr ausmachen. Immerhin hat sich der Raum nun aufgetan, der dadurch gefüllt wird, dass die von Gott gewählte Weise, sich mitzuteilen, wahrgenommen und ausgewertet wird.

Dass Gott selbst etwas an uns und für uns getan hat, das bedeutet: Er hatte für uns und unsere Welt Zeit. Und sein Zeithaben zerfloss nicht im Diffusen, sondern stellt sich in einer erkennbaren Zeitgestalt dar. Das bedeutet konkret: Gottes Zeithaben für uns lässt inmitten seiner Schöpfung und ihrer Geschichte die Geschichte seines Volkes entstehen, die wir dann in der Glaubenszeit übernehmen. Was hat Gottes Liebe, oder anders gesagt, ‚Zeit haben' in seiner Welt an überraschend Neuem hervorgebracht? Die Antwort lautet: Inmitten der Welt und der Menschen hat Gott ein Volk gebildet, zunächst Israel, dann durch das Wort und Werk Jesu Christi die Kirche aus Juden und Heiden, das neue Gottesvolk, dem wir angehören. In diesem Volk sind Menschen beieinander, die darin übereinkommen, dass sie Gottes gnädige Zuwendung zu seiner Welt annehmen, aus der sie ihr Leben verstehen und gestalten, von Gottes Wirken sprechen, es loben und preisen, eine gemeinsame, dementsprechende Lebensweise entwickeln. Und so entsteht eine Geschichte; inmitten der Zeit der Welt entfaltet sich eine Zeitgestalt, in der sich Gottes gnädiges Zeithaben für seine Welt ein Echo verschafft. Die Bibel des Alten und des Neuen Testaments erzählt diese Geschichte, die in der Berufung von Abraham, dem Stammvater des Gottesvolkes, beginnt und schließlich, ermöglicht durch den Neueinsatz, den der Messias Jesus bedeutet hat, ins himmlische Jerusalem einmündet. In einer bewegenden Meditation über den „Schabbat"[4] hat Abraham Heschel gezeigt, wie tief der Sinn für die Neuprägung der Zeit schon im Glauben der Juden verankert ist.

3.2 Die Zeit des Glaubens

Wir nennen die Entscheidung eines Menschen, Gottes gnädiges Zeithaben für seine Welt für den eigenen Existenzvollzug zu übernehmen, den Glauben, der durch die Predigt so geweckt und genährt wird, dass er in die Zugehörigkeit zur Kirche hineinführt. In ihr lebt er mit den Vielen, die wie er an der Gemeinschaft des Glaubens teilhaben. Durch Glaubensentscheidungen entstehen nun in den persönlichen Lebensläufen Zeitrhythmen eigener Art. Zu ihnen gehört beispielsweise, dass lebensprägende Entscheidungen, die aus dem Glauben heraus getroffen werden, durch ein eigenes Ein-für-alle-Mal be-

[4] Vgl. *A. J. Heschel*, Der Schabbat. Seine Bedeutung für den heutigen Menschen, Berlin 2001.

stimmt sind. Zu den Weisen, wie sich der Glaube ausdrückt, gehört an wesentlicher Stelle darüber hinaus, dass der Naturzeit und der Kulturzeit eine gemeinsam beachtete und begangene Glaubenszeit zu- und eingefügt wird. Das mag sich bisweilen so ereignen, dass die Natur- und Kulturzeit-Gegebenheiten vertieft oder ergänzt oder auch umgedeutet werden. Würde dies geschehen, so waltete die Kontinuität. Es kann sich bisweilen aber auch diskontinuierlich abspielen. Dies zu benennen, hat man manchmal den Begriff der „Unterbrechung" herangezogen: „Kürzeste Definition von Religion: Unterbrechung". Dieser inzwischen berühmt gewordene Satz stammt von Johann Baptist Metz.[5]

Welche Form prägt der Glaube der gemeinsamen Zeit, die Natur- und die Kulturzeit aufnehmend oder auch unterbrechend, ein? Der Glaube hat im Laufe der christlichen Geschichte dem Jahreslauf mehr und mehr seinen Stempel aufgedrückt. Das Ergebnis ist das, was wir das Kirchenjahr und die Sieben-Tage-Woche nennen, die beide ihre Auftakte im Zeitverstehen Israels hatten; denn auch die Juden leben ihren Glauben in der Beachtung ihres Kalenders. Die Höhepunkte des Kirchenjahres sind die Feste, an denen wir feiernd der großen Heilsereignisse im Leben Jesu gedenken: Weihnachten, Epiphanie, Gründonnerstag, Karfreitag, Karsamstag, Ostern, Christi Himmelfahrt, Pfingsten. Diese Feste sind es vor allem, die der Zeit eine deutliche Struktur mitteilen. Das Weihnachtsfest, aber auch schon die Wochen seiner Vorbereitung, lassen an die Fülle und Mitte der Zeit, das am Ende des Kirchenjahres liegende Christkönigsfest an die Vollendung von allem im himmlischen Jerusalem denken. Einzelne Wochentage gelten als ein Echo der großen Festtage: Der Sonntag erinnert besonders an die Schöpfung und an Jesu Auferstehung, der Freitag an die Passion des Herrn. Der Donnerstag ist der Tag der Eucharistie, der Samstag der der Mutter des Herrn, wenn man in ihm nicht an dem auch für Christen nicht einfach überholten Sabbat festhalten will. So haben auch die Wochentage ihr eigenes Gesicht. Das Kirchenjahr im Ganzen kennt darüber hinaus Zeiten, die den christlichen Lebenshaltungen in besonderer Weise entsprechen: es gibt Zeiten der Besinnung und der Buße: die Wochen der Adventszeit und die Fastenzeit. Andere Zeiten sind eher der Freude und der Zuversicht zugeordnet: vor allem der Osterfestkreis. Die Wochen nach Pfingsten gelten als die Zeit der Bewährung, der zu bestehenden Alltäglichkeit, der Treue, des Bleibens – „Bleibet in meiner Liebe", forderte Jesus seine Jünger auf (Joh 15). Das Kirchenjahr kennt schließlich eine große Zahl von Heiligenfesten. Sie erinnern uns daran, dass wir nie allein auf dem Wege zu Gott sind, sondern mit anderen zusammen: mit der Kirche, in der „communio sanctorum". Die zentralen Zeiten des christlichen Kalenders sind ein starkes Echo biblischer Zeugnisse. Der Sieben-Tage-Rhythmus der Woche greift die Erzählungen über die Schöpfung im Buch Genesis auf. Der Weihnachtsfestkreis lässt die biblischen Erzählungen über die Geburt des Messias aufleben. Der Osterfestkreis lädt zur Feier der Passion und der Auferweckung des gekreuzigten Christus ein. Fünfzig Tage nach Ostern feiern wir Pfingsten, wenige Tage nach Christi Himmelfahrt. Diese Zeitangaben sind dem lukanischen Werk entnommen. Und so könnte man noch weitergehen und so zeigen: Die Bibel hat in unserer Kirche, ja in unserer Kultur kalenderbildend gewirkt.

Die Glaubenszeit hat sich, so haben wir nun gesehen, der Natur- und der Kulturzeit eingeschrieben. Dies hat eine Folge, die noch eigens bedacht werden muss. Ihre Gehalte stammen aus Akten der Erinnerung und der Vergegenwärtigung an die in der Bibel bezeugte Zeitgestalt, die wesentlich dadurch bestimmt war, dass sie eine lineare Richtung aufwies: Da gibt es eine Herkunft, da gibt es immer wieder das Jetzt, da gibt es die Zukunft, schließlich die Vollendung von allem in Gottes ewigem Leben. Alle Punkte der Zeitachse sind durch ihre Besonderheit und durch ihre Einmaligkeit gekennzeichnet. Durch die Einprägung der Gehalte dieser Geschichte in die Rhythmen der Natur- und Kulturzeit werden sie umgeformt: Sie werden zu Inhalten der zyklisch,

[5] *J. B. Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 166. Freilich findet sich das Motiv der Unterbrechung auch schon bei *L. Feuerbach*, dessen Werk „Das Wesen des Christentums" (Berlin 1973) auf Seite 454 mit den Sätzen endet: „So braucht man nur den gewöhnlichen Lauf der Dinge zu unterbrechen, um dem Gemeinen *ungemeine* Bedeutung, dem *Leben als solchem* überhaupt *religiöse Bedeutung* abzugewinnen" [Hervorhebung im Original].

das heißt wöchentlich und jährlich wiederkehrenden Feste mit ihren gottesdienstlichen Feiern. Dies hat insofern einen berechtigen Sinn, als die Kirche ja auch eine Religion ist. Umso wichtiger ist es angesichts dieses Sachverhalts zu beachten, dass die in den zyklischen Begehungen vergegenwärtigten Ereignisse einmalig sind und auf einer in die Zukunft führenden Zeitlinie liegen. Zum Motiv der Erinnerung tritt von daher das ergänzende Motiv der Erwartung des Zieles und Endes von allem hinzu. Hier wird der Glaube an die Wiederkunft Christi zum Gericht über Lebende und Tote bedeutsam. Wenn Menschen Kathedralen betreten, die im Mittelalter errichtet wurden, schreiten sie durch ein aufwendig gestaltetes Portal hindurch und schauen dabei auf ein darüber angebrachtes Tympanon, das Christus, den Richter, und die vor ihm erschienenen und das abschließende Urteil über ihr Leben und Sterben erwartenden Menschen darstellt.

Es gab Zeiten, in denen Christen ein lebendiges Bewusstsein davon hatten, dass sie für ihr Leben und Wirken würden Rechenschaft ablegen müssen vor dem Richter Christus, der zur Rechten des Vaters sitzt und uns nahe ist bis ans Ende der Welt. – Im Jahre 2005 war im Museum von Épinal (Frankreich, Vogesen) eine Ausstellung mit vielen Bildern zu sehen, die aus der Frömmigkeit des christlichen Volkes hervorgegangen waren und die sämtlich ein und dasselbe Motiv umspielten: die Lebensalter, die der Mensch durchläuft: „Les degrés de la vie". Auf den Stufen einer zunächst aufsteigenden Treppe stehen, ausgestattet mit altersspezifischen Symbolen, Männer und Frauen. Den Höhepunkt der Lebenskurve erreichen die Fünfzigjährigen. Die Älteren steigen eine andere Treppe hinunter. So spannt sich das menschliche Leben zwischen Geburt und Tod. Die Höhle, die sich in all diesen Bildern unter der auf- und dann absteigenden Treppe auftut, ist kein bloßer Hohlraum. Sie ist vielmehr der Ort des Letzten Gerichts. Der dreifaltige Gott ist dargestellt, sodann die Menschen zur Rechten und zur Linken, denen das Gericht gilt. Welche Empfindungen durch diese volkstümlichen Bilder, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, ausgelöst wurden, ist nicht leicht zu sagen. Vielleicht vermuten wir zu rasch, es könne nur eine niederdrückende Angst gewesen sein. Die bunten Kleider, die die Kinder, dann die Erwachsenen, schließlich die Alten und Gebrechlichen auf den Bildern tragen, lassen eher daran denken, dass die Menschen, wohl mit einem letzten Gericht rechnend, das Leben in all seinen Dimensionen, in Freud und Leid, in Arbeit und Muße durchlebten.[6] Die Ausrichtung auf ein solches Gericht, bei dem Christus der Richter ist, gehört kaum mehr zum Lebensgefühl des heutigen Menschen, auch nicht des Christen. Aber täuschen wir uns nicht: Ein Urteil über unser Leben wird doch gefällt werden – wenn nicht durch den wiederkommenden Herrn Christus, dann durch die Geschichte. Die Weltgeschichte sei das Weltgericht, meinte Hegel, und gegen dessen Bescheid gebe es, wie schon Ernst Bloch herausstellte, „keine Berufung". Die Maßstäbe der Weltgeschichte sind aber andere als die des wiederkommenden Herrn Christus. Die meisten straft sie, indem sie sie ganz schnell dem Vergessen anheimgibt. Die, die für eine kurze oder auch längere Zeit Beachtung finden, werden dann mit Lorbeeren gekrönt, wenn sie Erfolg hatten, und bestenfalls mit einem Trostpreis bedacht, wenn ihnen kein solcher Erfolg beschieden war. Welcher Art das Gericht sein wird, auf das wir Menschen zugehen, ist von erheblicher Bedeutung für das Verständnis der Zeit, die wir auf den Wegen unseres Lebens durchwandern.

Wie sehr dies der Fall ist, kann uns noch einmal deutlich werden, wenn wir uns an einen Text erinnern, den vor gut 30 Jahren Carl Friedrich von Weizsäcker geschrieben und der an Bedeutung nichts eingebüßt hat. Da heißt es: „Als ich in dem einzigen Gespräch, das ich – als junger Physiker – mit Karl Barth geführt habe, ihn fragte, ob ich nach seiner Ansicht weiter Physik treiben dürfe, da ich eingesehen habe, dass die Atombombe nicht ein Missverständnis der Physik, sondern eine faktisch unausweichliche Folge der Physik ist, sagte er: ‚... Herr von Weizsäcker, wenn Sie das glauben, was alle Christen bekennen und fast keiner wirklich glaubt, nämlich daß Christus wiederkommt, dann dürfen und sollen Sie weiter Physik machen; sonst nicht.' Barth war für mich alles andere als ein Kirchenvater, alles andere als eine gültige Autorität, aber diese Antwort ging mir in die Knochen. Er selbst sagte mir in demselben Gespräch: ‚Ich drücke mich für Sie wohl zu

[6] Vgl. Katalog zur Ausstellung „C'est la vie", Musée de l'Image d'Épinal 2005.

mythologisch aus.' In der Tat, was die Wiederkunft Christi einem modernen Bewußtsein bedeuten soll, wußte ich nicht. Aber daß hier ein Nerv unseres Verhältnisses zur Geschichte getroffen war, das verstand ich sofort. Ich mochte das zu äußerlich sehen, wenn mir beim Blick auf den bevorstehenden Atomkrieg die uralten Bilder der Apokalypse einfielen und dem Gedanken einer Friedensordnung der Welt das mythische Gleichnis vom Neuen Jerusalem. Das scheint mir auch heute ... nach vielen neuen Erfahrungen: Eine Kirche, die nicht, um die alten Worte noch einmal zu wiederholen, auf die Wiederkunft des Herrn wartet, hat den Kern ihres Wesens, ihrer Kraft aufgegeben."[7] So weit Carl Friedrich von Weizsäcker. Es ist offenkundig, dass seine Gedanken über die Atomkraft ersetzt werden könnten durch viele andere Gedanken: zum Beispiel über die unermesslich gewordenen Möglichkeiten des Menschen zu seiner Selbstveränderung, die zu seinem Wohl wie zu seinem Weh ausgehen kann. Bei der Formulierung der Maßstäbe käme dem Glauben an die Begegnung mit dem zum Gericht wiederkommenden Herrn eine große Bedeutung zu: Das wahre Wohl des Menschen ist der entscheidende Gesichtspunkt. Glaubt der Mensch daran, dass er auf dieses Letzte Gericht zugeht, so hat dies zur Folge, dass er sich vor irdischen Urteilen in letzter Hinsicht nicht fürchten muss: Alles in dieser Welt steht unter einem „eschatologischen Vorbehalt" (Erik Peterson). So zeigt sich: Der Glaube und die Zeit als Bereich des menschlichen Lebens und Gestaltens – sie haben sehr viel miteinander zu tun.

4. Aut Sisyphus aut Christus

Wer in einer christlich geprägten Welt oder in der Gemeinschaft der Christen lebt, verfügt über eine persönliche Erfahrung von dem, was wir als Glaubenszeit bezeichnet haben. Es ist uns vertraut; vielleicht haben wir uns sogar allzu sehr daran gewöhnt. Es könnte aber auch sein, dass das Gesagte unter dem Druck des Zeitgeistes zunehmend in Vergessenheit geriete. Vielleicht dauert es nicht mehr lange, bis wir schon fast nicht mehr ermessen können, was es bedeutet, in einer durch den Glauben geprägten Zeit zu leben, und was es bedeutet, dass die Zeit im Gang der Geschichte zu einem Symbol für die Ordnung, in die der Glaube stellt, geworden ist.

Was drängt in die leer gewordenen Räume hinein, wenn die Glaubenszeit nicht mehr oder nur noch in äußerlicher Weise die Rhythmen der Natur- und der Kulturzeit begleitet oder gar durchdringt? Es wird darauf keine einfache Antwort geben können. Hatte die Formel, die das Ringen einer Epoche zusammenfasste, einmal gelautet „ aut Christus aut Dionysus" (von Balthasar), so könnte man – im Blick auf unsere Frage nach dem Gehalt von Zeit – die gegenwärtigen geistigen Auseinandersetzungen versuchsweise auf die ähnlich lautende Formel „aut Christus aut Sisyphus" bringen. Warum wird hier das Sisyphus-Motiv angeführt? In ihm verbindet sich das sich in Zyklen bewegende Zeitempfinden, das in neuer Aktualität hervortritt, mit dem Bestreben des modernen Menschen, die Lebenserfüllung in der Arbeit zu finden und zu genießen. Das naturzeitbezogene Motiv des Kreises, des Immer-wieder und Immer-wieder, kreuzt sich mit dem Pathos der Selbstverwirklichung. Es sei auf einige Zeugnisse hingewiesen, die die Vermutung bestätigen können, dass wir heute in diese Entscheidung gestellt sind: aut Christus aut Sisyphus. In solch eine Entscheidung hineingestellt zu sein, kennzeichnet eine Dimension unseres gegenwärtigen Zeiterlebens.

Der Mythos von Sisyphos geht auf Homer und andere griechische Dichter zurück. Bei ihnen galt Sisyphos als der schlaue Betrüger, der sich sogar dem Zugriff des Todes meinte entziehen zu können. Doch sahen dies die Götter mit Neid und Zorn und so bestraften sie Sisyphos. In der Unterwelt hatte er zu büßen, indem er einen Felsen auf einen Berg hinaufzurollen hatte. Sobald er nach äußerster Kraftanstrengung oben angekommen war, rollte der Fels wieder herunter. Sisyphos machte sich erneut an die Arbeit.

[7] *C. F. von Weizsäcker*, Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft, in: EK 3 (1970), 628–642, 640.

Dieses grausige Spiel ging unentwegt weiter. Homer sagt es im 11. Gesang der Odyssee so:

> Und weiter sah ich den Sisyphos in gewaltigen Schmerzen, wie er mit beiden Armen einen Felsblock befördern wollte, und mit Händen und Füßen stemmend stieß er den Block hinauf auf einen Berg. Doch wenn er ihn über die Kuppe werfen wollte, so drehte ihn das Übergewicht zurück. Von neuem rollte dann der Block, der schamlose, ins Feld hinab.

Es ist bemerkenswert, dass man seit einiger Zeit in immer neuen Variationen auf das Sisyphusmotiv stößt. Nachfolgend weisen einige Zeugnisse in eine bestimmte Richtung:

In der Mitte des 20. Jahrhunderts hat Albert Camus den Mythos von Sisyphos neu beleuchtet. Sein Sisyphos rechnet nicht mehr mit den Göttern. Die Zeit der Religion ist zu Ende. Sisyphos braucht auch nicht mehr in eine Unterwelt zu gehen. Er ist da, wo wir Menschen sind: inmitten unserer Welt. Was er tut, ist ihm nicht Strafe, sondern sein gewöhnliches Leben. Stolz und trotzig verrichtet er seine Arbeit. Er ist der Mann der unentwegten Aktion. Ja, er hat selbst die Stelle der alten Götter eingenommen. Er braucht kein schlauer Betrüger zu sein, der den Tod überlistet. Er rechnet mit ihm und nimmt ihn ohne Protest als die Grenze seines Lebens an. Berühmt sind die Schlusssätze, die der frühe Camus seiner Darstellung des Sisyphos-Mythos angefügt hat:

> Sisyphos lehrt uns die größere Treue, die die Götter leugnet und die Steine wälzt. Auch er findet, dass alles gut ist. Dieses Universum, das nun keinen Herrn mehr kennt, kommt ihm weder unfruchtbar noch wertlos vor. Jedes Gran dieses Steins, jeder Splitter dieses durchnächtigten Berges bedeutet allein für ihn eine ganze Welt. Der Kampf gegen Gipfel vermag ein Menschenherz auszufüllen. Wir müssen uns Sisyphos als einen glücklichen Menschen vorstellen.[8]

Günter Grass hat Camus' Sicht zugestimmt, da er einmal formulierte:

> Sisyphos ist nichts anderes als das Wissen, dass der Stein oben nicht liegen bleibt. Und dann das JA-Sagen dazu. Für mich gäbe es keine schrecklichere Vorstellung als die, dass der Stein eines Tages liegen bliebe. Das wäre das Ende. Dem entspricht auch mein Misstrauen gegen jegliche Ideologie, ob sie von links oder rechts kommt. Immer verspricht sie der Menschheit, dass der Stein oben liegen bleiben wird. Aber er rollt zurück.[9]

Ein anderer, Reiner Kunze, hatte sich einige Jahre zuvor entsprechend geäußert:

> Als ich noch in der DDR lebte, erhielt ich für eine Nacht Camus' ‚Der Mythos von Sisyphos' geliehen – ich habe es mit der Hand exzerpiert. Aus diesem Buch blickt mich ein Mensch an – und es war für mich ein Blick für das ganze Leben. Ich fand meine Weltsicht formuliert: ich lebe Auge in Auge mit dem Nichts – zumindest reicht meine Erfahrung nicht weiter. Das heißt aber nicht, dass mein Leben keinen Sinn hat. Jeder trägt Verantwortung – für sein eigenes Leben und für das der anderen, und das verpflichtet zu Solidarität.[10]

Und ein letztes Zeugnis: Aus Anlass des Schiller-Gedenkjahres 2005 veröffentlichte Dieter Hildebrandt sein anregendes Buch „Die Neunte"[11]. „Die Neunte", das ist Beethovens letzte große Symphonie mit der berühmten Vertonung von Schillers Lied „An die Freude" im vierten Satz. Hildebrandt schildert, wie Beethovens Neunte im Laufe der letzten fast zweihundert Jahre verstanden und missverstanden, gebraucht und missbraucht wurde. Was sich dabei zeigt, ist ein erstaunlicher Spiegel vieler geistiger, gesell-

---

[8] *A. Camus*, Der Mythos von Sisyphos {Le mythe de Sisyphe, deutsch], Hamburg 1956, 101.

[9] „Ich bin ein lebenslustiger Pessimist". Ein ZEIT-Gespräch mit Günter Grass über ein Jahrhundert voller Schrecken und über das Glück dessen, der den Stein des Sisyphus wälzen muss. Mit *F. J. Raddatz* und *R. de Weck*, in: DIE ZEIT 27/1999.

[10] Gespräch mit R. Kunze, in: HerKorr 41 (1987), 425–429, hier: 428.

[11] Vgl. *D. Hildebrandt*, Die Neunte, München 2005.

schaftlicher, religiöser Bewegungen der Neuzeit und der Gegenwart. Das Buch endet mit einer Abschlussreflexion des Autors, die ihrerseits in seiner eigener Deutung von Beethovens und Schillers Werkes endet: Es sei „die Sinfonie des Sisyphos".

Diese Zeugnisse prominenter Zeitgenossen, die zweifellos um weitere vermehrt werden könnten, zeigen: Sisyphos, der ohne die Götter lebt und sein Glück in der Arbeit in und an der Welt findet und den Tod als den Horizont seines Lebens hinnimmt, gehört zu den geheimen und zugleich wirksamen Bildern, in denen sich der Mensch unserer Zeit wieder erkennt. Er rechtfertigt sich durch seine Aktivität, durch seine Produktivität und versteht sich gleichzeitig nicht als von Gott geschaffen und gesegnet, bevor er zur Tat, zur Aktion schreitet. Er schafft aus dem Eigenen. Das prägt sein Zeitempfinden, seine Zeitgestaltung. Das genügt ihm, das gibt ihm Befriedigung, ja Glück. Doch ist dies wirklich der Fall? Hatten nicht die Christen erkannt, dass die menschliche Aktion sich aus der Begegnung mit dem sich dem Menschen zuwendenden Gott verstehen könnte und auch sollte? Homer war solchen Einsichten immerhin näher als unsere Zeitgenossen. Sein Sisyphus hatte ja zumindest mit den Göttern *gerechnet*. Und die Fragen des homerischen Sisyphos, der zum schlauen Betrüger wurde, weil er sich mit dem Tod nicht abfinden wollte, waren ja doch nicht sinnlos. Erhebt sich also die Frage nach dem Leben, das kein Tod zunichte machen kann, nicht doch immer wieder neu und unabweisbar? Und ist es glaubhaft, dass der, der diese Sehnsucht nicht mehr in sich spürt, doch glücklich sein kann? Man darf es bezweifeln. Ein anderer Schriftsteller unserer Tage hat es öffentlich getan: Peter Härtling in seinem Buch „Der Wanderer", in dem er sich auch mehrfach mit dem Sisyphos-Mythos auseinandersetzt. Einmal deutet er seinen Zweifel an der Selbstsicherheit des modernen Sisyphos an. Er schreibt:

> Der Sisyphos von Camus. In der Wiederholung seines sinnlosen Tuns, in der ‚größeren Treue, die die Götter leugnet', kommt er zu sich, bleibt er bei sich, ist ... in ein anderes Leben entlassen. Es bleibt offen, ob wir ihn uns als ‚glücklichen Menschen' vorzustellen haben.[12]

Und dann dürfen wir hier an das Gedicht von Hilde Domin „Sisyphus" erinnern.[13] Der Schlussvers lautet: „Bergaufwärts gerollt/die Steine/werden Quelle und Brot". Ilka Scheidgen sagt dazu zutreffend: „Hier geht Hilde Domins Sisyphus-Interpretation weit über Camus hinaus. Es ist nicht nur das Akzeptieren des absurden Seins, sondern der Glaube an die Verwandlung durch die Tat. Wie den Israeliten auf ihrer Wanderung ins gelobte Land Manna und Wasser in einem Wunder geschenkt wurden, so ist im Bild von „Quelle und Brot" dieser alttestamentarische Mythos aufgegriffen und wird wie die Verheißung des gelobten Landes als Möglichkeit offeriert für eine geschwisterliche Weltordnung."[14] Hilde Domin war Jüdin und so tastet sie ab, was sich ihr an hoffnungsgetragenen Perspektiven zeigen mag.

Eva Zeller, die Dichterin, geht noch weiter. Sie äußert nicht nur einen Zweifel wie Peter Härtling, sondern stellt Sisyphos dem Menschen gegenüber, der sich von Gott eingeladen weiß, zu ihm zu beten. Dabei denkt sie an den bereits erwähnten Paul Gerhardt. So betritt sie den Raum des Christlichen. Sie beginnt ihr Gedicht „Du aber":

> Tatsache ist, dass wir uns am Rande nur einer von unendlich vielen Galaxien tummeln. Sisyphos empfiehlt trotz alledem, in die Hände zu spucken. Du aber willst das Beten von uns han ...[15]

„Du aber willst das Beten von uns han ...", schreibt Eva Zeller. Der trotzige Sisyphos ist ihr die Antwort auf ihre Fragen offenbar schuldig geblieben. Der Mensch lebt vor Gott, wartet auf sein gnädiges Wort. Er ist nicht eingegrenzt auf die Welt und damit auf den Horizont seines Todes. Dem trägt der Mensch Rechnung, indem er nicht nur, wie

---

[12] *P. Härtling*, Der Wanderer, Darmstadt 1988, 71.

[13] Sisyphus, in: *H. Domin*, Gesammelte Gedichte, Frankfurt am Main 1987, 346f.

[14] *I. Scheidgen*, Hilde Domin. Dichterin des Dennoch, Lahr 2006, 209.

[15] *E. Zeller*, Du aber, in: Ein Stein aus Davids Hirtentasche. Gedichte, Freiburg im Breisgau 1992, 16.

Sisyphos, arbeitet, sondern auch betet. „Du willst das Beten von uns han …". Das Gespräch der Dichter, die sich in der Auseinandersetzung mit dem alten Mythos darum bemühen, dem modernen Menschen zu sagen, wer er ist, woher er kommt, wohin er geht und was auf diesem Hintergrund sein Tun, seine Aktion bedeutet, wurde durch die Dichterin, durch Eva Zeller, auf weitere Horizonte hin geöffnet. Das Motiv der Transzendenz, wir können auch sagen: die Sehnsucht nach dem Übernatürlichen, kommt ins Spiel.

Der Sisyphos-Mythos zeigt somit das Bild, in dem sich der Mensch unserer Zeit und unserer Welt wieder erkennen kann. Die einen vollziehen existentiell und unter den Bedingungen ihres Lebens die Motive, die in Sisyphos aufscheinen. Die anderen setzten sich mit diesem Mythos auseinander und suchen ihre Wege in Hinwendung zum und Abwendung vom Sisyphos-Bild. So ist dieser Mythos, sei er bewusst und leitbildhaft übernommen, oder sei er nur unterschwellig wirksam, doch so etwas wie ein Spiegel, in dem sich unsere Zeit mit ihrem Zeitverständnis zeigt. Der Sisyphus-Mythos hat eine neue Aktualität als Verbildlichung der Un-Glaubenszeit gewonnen.

Genau diesem Sisyphus-Mythos kann der recht verstandene Christus-Mythus gegenübergestellt werden. Jesus Christus ist durch sein besonderes Tun, seine besondere Aktion, bestimmt. Es ist eine Aktion, die sich aus dem Hören auf den Willen des Vaters ergibt. Es ist eine Aktion, die sich am Ende in eine Passion, der freilich höchste Fruchtbarkeit eigen ist, wandelt. Es ist eine Aktion, die seinen Brüdern und Schwestern zugute kommt, ja ihnen zugute geschieht. Es ist schließlich eine Aktion, in die diese Brüder und Schwestern zur Teilhabe eingeladen und eingelassen sind. In solchen Bestimmungen dessen, was dem Sisyphus christlich entgegengesetzt werden kann und muss, lebt, der Sache nach, weiter, was Eva Zeller in ihrem Gedicht angedeutet hat, als sie auch schon ein Gegenbild zeichnete und ihm die Züge des betenden Menschen verlieh. Von daher bekommt das, was die Zeit ist, dann noch einmal eine eigene Dimension. Wir können sie abschließend so andeuten, dass wir Jochen Klepper zu Wort kommen lassen: Die letzte Strophe seines Liedes „Der du die Zeit in Händen hast" lautet:

> Der du allein der Ewge heißt und Anfang, Ziel und Mitte weißt im Fluge unsrer Zeiten: bleib du uns gnädig zugewandt und führe uns an deiner Hand, damit wir sicher schreiten.

ThPh 82 (2007) 574–582

Zwischen-Welten

Überlegungen zu Bild – Erscheinung – Mit-Sein

Von Jörg Splett

Die Existenz des Kunstwerks beweist,
daß die Welt Bedeutung hat.
Auch wenn es nicht sagt, welche.

Nicolás Gómez Dávila[1]

Den „Zwischen"-Begriff kennt man aus Martin Bubers dialogischen Schriften. Darauf – und auch auf dessen Problematik[2] – sei hier nicht eingegangen. Wir wollen ihn vielmehr als solchen und im Ausgang vom Kunstwerk bedenken, um von dorther den Interpersonalvollzug zu erschließen, bis in theo-logische Ausblicke hin.

I. Selbstverlust in Übergängen?

1. Lewis Carroll berichtet von einem Gespräch zwischen der Schildkröte und Achill, nachdem dieser sie eingeholt hatte.[3] Es geht um Logik, anhand von Euklid. Der schreibt zur Erläuterung seines ersten Axioms, anhand eines gleichseitigen Dreiecks[4] (und Achill notiert folgsam, die Sätze mit Buchstaben bezeichnend):

(A) Was demselben gleich ist, ist auch einander gleich.

(B) Zwei Seiten dieses Dreiecks sind einer weiteren gleich.

(Z) Die zwei Seiten sind einander gleich.

Ein Leser könnte nun den hypothetischen Zusammenhang A-B-Z akzeptieren, aber nicht die Wahrheit von A und B – und so auch nicht Z. Könnte jemand anderseits A und B akzeptieren, nicht aber den hypothetischen Zusammenhang? Und so ebenso wenig Z?

Nachdem Achill das zugibt, nehmen die Dinge ihren Lauf. Zunächst ist nach A und B einzuschieben:

(C) Wenn A und B wahr sind, muss Z wahr sein.

Aber folgt daraus schon Z? Die Schildkröte verlangt für dessen Annahme erst einen weiteren Einschub:

(D) Wenn A, B und C wahr sind, muss Z wahr sein.

Für den Schritt von D zu Z indes müsse erneut ... und weiter derart ohne Ende.

Im Licht dieser Perspektive kommt es Jahrhunderte später dann zur totalen Hypothetisierung bei Karl Raimund Popper und Hans Albert, mit dessen „Münchhausen-Trilemma".[5] So viele davon nach wie vor beeindruckt sind, möchte ich dazu doch die kühle Bemerkung eines Aristoteles in Erinnerung rufen, es zeige Mangel an philosophischer

---

[1] Aufzeichnungen eines Besiegten, Wien 1992, 14 – Hinter dem Beitrag steht, nur leicht verändert, der Text zu dem malerischen Projekt „Eight Seasons" von Jon Groom, 2004, im Schloss Mariakirchen (bei Arnstorf), vermittelt durch die Galerie König (Hanau).

[2] *J. Bloch*, Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers, Heidelberg 1977; *ders.*, Berechtigung und Vergeblichkeit des dialogischen Denkens, in: Martin Buber. Bilanz seines Denkens (Hrsg.: *Ders. / H. Gordon*), Freiburg im Breisgau/Basel 1983, 62–86.

[3] What the Tortoise said to Achilles, in: The complete Works of *Lewis Carroll*, London 1988 (Penguin Books), 1104–1108; deutsch in: D. R. Hofstadter, Gödel – Escher – Bach. Ein endlos geflochtenes Band, Berlin [u.a.] 1979, 47–49 (793: aus: Mind 4 [1895] 278–280).

[4] *Euklid*, Die Elemente *(C. Thaer)*, Darmstadt 1971, 3 f.

[5] *H. Albert*, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968 [u. ö.], 11–15. Der Begründungsversuch führe zu infinitem Regress oder in einen logischen Zirkel oder zu „dogmatischem" Abbruch.

‚Bildung', „wenn man nicht weiß, wofür man einen Beweis zu fordern hat und wofür nicht"[6]. Entsprechend heißt es in der Topik (I, 11), man solle nur Probleme untersuchen, „wo es zur Lösung obwaltender Zweifel der Vernunft bedürfe ... Die etwa zweifeln, ob man die Götter ehren und die Eltern lieben soll oder nicht, bedürfen der Züchtigung, und die zweifeln, ob der Schnee weiß ist oder nicht, bedürfen der gesunden Sinne."[7]

Doch steht jetzt nicht Wissenschaftstheorie an, sondern die Erinnerung an eine Lebenseinsicht: Wie Grenzen verbinden, so trennt Verbindung. Ein Vermittler geht – als „go-between" – dazwischen.

2. Ein Ausweg, der sich in dieser aporetischen Situation aufdrängt, ist der Verzicht auf Unterscheidungen. Sie artikuliert sich zumeist ir-, ja antirational. Fühlen statt Denken, Bauch statt Kopf (bildnerisch ausgedrückt: statt konturierend „haptisch" „malerisch").

Es geht um das, was gängig „Mystik" heißt: Entgrenzung oder Einschluss in das Eine. Symbol dafür sind seit je Kreis und Kugel. Wie klein oder groß deren Durchmesser sei, hat keine Bedeutung; wichtig ist, dass Oberfläche/Umfang keine Grenzen kennen, an die man stieße. – „1777 ließ Goethe in seinem Garten den ‚Stein des guten Glücks' errichten. Er ist noch heute dort zu sehen. Auf steinernem Kubus liegt still eine steinerne Kugel wie ein sich verweilendes Glück, beschworen, zu verbleiben."[8]

Der Philosoph fragt hartnäckig nach: All-einig: alleinig? Man könnte Wilhelm Busch zitieren, der immer wieder Ungereimtheiten launig auf ihren Reim bringt:

Wer einsam ist, der hat es gut,
weil keiner da, der ihm was tut.[9]

Wie aber, wenn man es nur dann „gut hätte", es also zum Glücklich-sein gehörte, jemanden zu haben, dem man es mitteilen, mit dem man all das teilen könne? Und sich selbst mit ihm?

Eine Kugel aber kann eine andere Kugel nur in einem Punkt berühren: in einem existierenden Nichts. Und das Nicht(s) überhaupt ist es, was der Kugel-Ausblick beschwört. So schon in dem wirkungsreichen Mythos, den Aristophanes bei Platons Gastmahl vorträgt, wonach wir als Hälften auf der Suche nach Ergänzung wären. Aristoteles merkt dazu an, „damit ein Eines neu aus ihnen erwachse, [müssten] beide oder einer zugrunde gehen".[10]

„‚Wer bist du?' fragte die Salzpuppe das Meer. Lächelnd erwiderte dieses: ‚Komm herein und sieh selbst.' Also watete die Puppe in die See. Je weiter sie hineinging, desto mehr löste sie sich auf ... Ehe der letzte Rest verging, rief die Puppe verwundert: ‚Nun weiß ich, wer ich bin!'" (wobei es statt „wer" zumindest „was" heißen müsste).[11]

Der Ausgang solcher Alles-Träume ist tatsächlich N/nichts. Glück als wunschloser Verzicht auf Sinn. Als Ziel der „Suche nach dem Ochsen" ergibt sich (in Bild 8) die Leere. – Ochse, Hirt und alles, Leiden wie Gelitten-Haben sind entschwunden.[12]

3. Woher die Kugelsuche und ihre bleibende Faszination? Ich möchte behaupten: Weil sie eigentlich Suche nach Leidlosigkeit, Flucht vor dem Schmerz ist. Demgegen-

---

[6] Met IV 4 (1006a 6f.).

[7] 105 a 2–7. Oder es genügt schon, älter zu werden: Eud. Eth. I 3 (1214 b 31–1215 a 2).

[8] *U. Ziebarth*, Hexenspeise, Pfullingen 1976, 293. – Siehe *J. Splett*, „Wieviele Nicht? Billionen. – Wieviele Ja? Nur eins", in: IkaZ Communio 33 (2004) 285–299, 291f. (Mit-Eins).

[9] Der Einsame: Werke. Gesamtausgabe (F. Bohne), Wiesbaden [o. J.], IV, 324 (Zu guter Letzt).

[10] Polit. II 4 1262 b 11. Und beim Gastmahl selbst widerspricht – unter Berufung auf Diotima – Sokrates: Die Liebe ziele statt auf Ganzheit auf das Gute. „Sind doch die Menschen bereit, sich sogar ihre eigenen Füße und Hände abschneiden zu lassen, wenn [sie] ihnen schädlich zu sein scheinen" (205 e). Ähnliches findet sich dann (gegen C. G. Jung'sche Integration?) in der Bergpredigt (Mt 5,29).

[11] *A. de Mello*, Warum der Vogel singt, Freiburg im Breisgau 1984, 75.

[12] Und die Wiederkehr von allem widerruft das nicht etwa. Statt end-*gültig* (biblisch: verklärt) ist jegliches Wer und Was durchschaut. Der Ochs und sein Hirte (K. Tsushimura / H. Buchner), Pfullingen 1958; Der Ochs und sein Hirte *(B. Snela)*, München 1990.

über „mag" Liebe jemanden „leiden".[13] Und während das Kugel-„Glück" eigentlich nur das Fehlen von Schmerz ist,[14] ist der Glückliche *jemandem* dankbar.[15]

Dein kann ich nur sein, wenn ich nicht du bin. Ludwig Feuerbach, der in seiner *Philosophie der Zukunft* leider die Differenz zwischen Gott und Mensch löscht, ist sich doch bewusst, dass Menschlichkeit in Unterscheidung gründet: „Das Wesen des Menschen ist nur in der Gemeinschaft, in der Einheit des Menschen mit dem Menschen enthalten – eine Einheit, die sich aber nur auf die Realität des Unterschieds von Ich und du stützt."[16]

Zur Gestalt gehört ihre Kontur, zur Selbigkeit Selbstunterscheidung. Und je ausgeprägter das Selbst, desto mehr ist es seiner bewusst. Wobei nicht an Fremdheit, gar Feindschaft gedacht ist, sondern gerade an Mit-eins. Entschiedener als Er/Er (oder Sie) unterscheiden sich in ihrem Binnen-Bezug Ich und Du. Darum gehört gerade hier – auf der Höhe von Selbsthaftigkeit – zur „ratio" von Person gemäß Johannes Duns Scotus eine „ultima solitudo".[17]

Solche Einsamkeit, kann – wie anklang – als Alleinigkeit gesehen und gesucht werden. Dann aber ist sie nicht eigentlich ein Zwischen – oder dass sie immer noch ein Zwischen ist, wird als Bedrohung empfunden. Im Unterschied zur Kontur (eines Werks) ist ja die Grenze zwischen Personen stets die Grenze zweier. So aber bin ich nicht Herr meiner Grenzen – und darum auch innerhalb ihrer keineswegs mein eigener Herr, hängt ihr Verlauf doch nie bloß von mir ab.

Diese Lage macht Angst, und Angst rät zur Flucht. Ist diese verstellt, erwachen Aggressionen, und gelingt denen der Befreiungsschlag nicht, bleibt nur Depression.

Alles ändert sich erst – oder vielmehr: Auch ohne Änderung hat sich alles verwandelt, wenn wir Kontur und Grenze als (bezeichnenderweise fehlt schon das Wort, ich bilde es in Anknüpfung an ‚Treffpunkt') „Trefflinie" und „-fläche" sehen könnten.

Als solche Treff-Flächen nun, so mein Vorschlag, sollten wir die Bilder sehen.[18]

II. Zwischenreich der Bilder

1. Dazu aber müssen wir klären, was (ein) „Bild" ist.[19] Ein Wagnis, für das sich wohl niemand so als Wegführer empfiehlt wie Johann Gottlieb Fichte.[20]

Ihm geht es weniger um die Bilder, die wir haben, als um jenes, das wir sind. Oder genauer: das das Selbstbewusstsein ist. Ein Selbst erhebt für sein Wort einen Wahrheitsanspruch (darum trifft es uns, wenn man uns Irrtum, Selbsttäuschung, gar Täuschung vor-

---

[13] *M. Blondel*, Die Aktion (1893), Freiburg im Breisgau/München 1965, 405: „Das Leid ist das Siegel eines andern in uns." – Darum schließt (anders als *„happiness"*) Glückseligkeit den Schmerz nicht aus.

[14] „Le bonheur n'est pas grande chose; c'est le chagrin, qui se repose." Erinnerung an ein Chanson (das also Schopenhauer auf französisch bot?). Schon Sokrates erklärt vor Gericht, an das Glück einer traumlos durchschlafenen Nacht reiche kaum etwas heran (Apol. 40 d-e).

[15] Oder, wenn er niemand wüsste, lastet das – in seinem Glück – auf ihm. *R. M. Rilke* schreibt nach dem „Sturm" der Vollendung der Duineser Elegien an seinen Verleger: „Ich bin hinausgegangen, in den kalten Mondschein und habe das kleine Muzot gestreichelt wie ein großes Tier –, die alten Mauern, die mirs gewährt haben" (9.2.1922: Briefe *[K. Altheim]*), Wiesbaden 1950, 741. – „Das Schwerste für den, der an Gott nicht glaubt: daß er niemanden hat, dem er danken kann." *E. Canetti*, Das Geheimherz der Uhr, Frankfurt am Main 1990, München 1987, 126.

[16] Entwürfe zu einer Neuen Philosophie *(W. Jaeschke / W. Schuffenhauer)*, Hamburg 1996, 97 (Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 61).

[17] Opus Oxoniense III dist. 1, q 1, Nr. 17 (*Vivès*, XIV 45 a).

[18] Die Überschrift zitiert: Im Zwischenreich der Bilder (Herausgeber: *R.-M.E. Jacobi / B. Marx / G. Strohmaier-Wiederanders*), Leipzig 2004. Darin (117–136): J. Splett., Bild und Sinn – Erfahrungen der Transzendenz, was im Folgenden aufgenommen und fortgeführt wird.

[19] Was ist ein Bild? (Herausgeber: *G. Boehm*), München 1994 [u. ö.]

[20] *J. Drechsler*, Fichtes Lehre vom Bild, Stuttgart 1955; *W. Janke*, Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft, Berlin 1970.

wirft). Im *An*spruch *auf* Wahrheit jedoch *unter*stellt es sich seinerseits selbst dem Anspruch der Wahrheit an es = erklärt, „der Wahrheit die Ehre zu geben". So behauptet jedes ernste Wort ein Doppeltes: erstens, von der Wahrheit „Zeugnis zu geben" (sie also erkannt zu haben), zweitens, nicht selbst die Wahrheit zu sein, von der es spricht.

Dieser zwei-eine Erkenntnisvollzug kennt Ebenen und Stufen. Auf der Höhe seiner Selbstreflexion nennt Fichte ihn ein „absolutes Wissen". Wobei es als Wissen gerade nicht (wie dann bei Hegel) „das Absolute" selbst ist, sondern eben dessen „Bild". „Das Sein des Bildes aber ist, generell geurteilt, das Nichtsein des Seins ... Das Wissens-Bild ist Sichtbarmachung eines an ihm selbst niemals Ersichtlichen."[21] Und man sieht die Doppelgefahr dieser Situation: Wird über dem Erblickten dessen beschränktes Erblicken vergessen (schulsprachlich: über dem *id quod* [dem unendlichen Was] der *modus quo* [das endliche Wie]), dann wird das Ich sich verabsolutieren; fixiert es anderseits sich auf seine unabstreifbare Perspektivität, das (Nur-) „Für-es" im Anblick des „An-sich", dann wird sein Idealismus nihilistisch.

So oder so geht das Bild- als Erscheinungs-Geschehen verloren. Hätten wir also das Bild selbst festzuhalten – und uns an ihm? – Das scheint sich gerade vor bestimmten zeitgenössischen Bildern nahezulegen: „Sie wirken wie traditionelle Tafelbilder und haben genau so objekthaften, fast skulpturalen Charakter."[22] Und schon immer hat gegolten, dass Bilder ebenso den Betrachtenden ansehen, wie er sie. Ihnen eignet tatsächlich eine „gewisse Selbstständigkeit", so sehr sie ihrerseits Bild sind.

Und doch! Das Bild *als* Bild ist „nicht eine eigene Sache neben und außer der Sache, deren Bild es ist. Bild ist die Sache selbst in der Wesensweise der Sichtbarkeit und des Erscheinens.[23] Darum aber ist das Bild andererseits auch nicht identisch mit der in ihm ersichtlichen Sache, sondern davon unterschieden und getrennt"[24]. – Das Ich lebt nur als gelebter Bezug auf Licht und Sein (Fichte nennt es darum auch das „Durch"[25]). Es ist nicht das Sein, das es zeigt, und nichts Eigenes außer diesem. Damit aber ist auch das Sein nichts außer ihm, sondern „nichts als das Nicht-Sichtbare im Sichtbarsein des Bildes"[26]: Licht ist nicht für sich zu sehen; es leuchtet einzig im Beleuchteten auf.

Das Ich aber ist nicht ein Gegenstand, auf den Licht fällt, sondern Freiheit. Es selbst bildet sich selbst zum Bild (bzw. – wie ich besser fände[27] – lässt sich bilden). Aber nicht, als würde es nun dadurch gegenständlich; ist doch, was an Bildern gegenstandhaft ist, gerade nicht das Bildhafte an ihnen. Janke: „Wissen als Bild eines Seins [einer Wirklichkeit] außer dem Bilde konstruiert nicht ein Verhältnis von zwei Seienden, der Sache und ihrem dinghaften Bilde, die nachträglich im Akte des Abbildens zusammenkommen ... Bildheit ist das Durch oder Durcheinander von Sache und Bild ...".[28]

2. Wie nun, wenn wir in Wahrheit nur darum zu Bildern und Bildumgang fähig wären, weil wir selbst Bild sind? – Bloße Bildheit freilich könnte solche Begründung nicht leisten. Was vielmehr das besondere Bild-Sein von Ich und Freiheit ausmacht, ist das Selbstbewusstsein dessen. „Die Mitte der Lehre vom Bild ist die Lehre vom Bild des Bil-

---

[21] *Janke*, 25.

[22] *W. C. Warning*, „Wenn aus Bildern Kunst wird, können sie Leben erschließen" *(Sean Scully)*. Gedanken zur Kunst von *J. Groom* und *S. Scully*, in: Sean Scully – Jon Groom (Herausgeber: *Galerie 422 M. Lössl*), Gmunden 2004, 54–59, 55.

[23] Sonst ergibt sich die Situation, die *R. Magritte* in seinem Bild „La Condition humaine" (1934) zeigt: Vor dem Fenster steht eine Staffelei; auf der Leinwand genau jener Garten-Ausschnitt, den sie verdeckt (*H. Torczyner*, Magritte: Zeichen und Bilder, Köln 1977, 156).

[24] *Janke*, 28.

[25] *J. G. Fichte*, Werke (1845/46; 1834/35), Berlin 1971 (ab jetzt nur Band- und Seitenzahl), IX, 46: „Ich spreche mit Bedacht so, mache Präpositionen zu Substantiven, indem diese in der That das Anzuschauende genau bezeichnen, und die von der Gewohnheit abweichende Redeweise die Einbildungskraft eben befremden und aufregen soll."

[26] Ebd. 29f.

[27] Vgl. J. Splett, Gott-ergriffen, Köln [4]2006 (Einführung: Sich ergreifen lassen).

[28] *Janke*, 218.

des ... Erscheinung ist Erscheinung nur dadurch, daß sie Bild ihrer selbst ist, daß sie ein Bild ihrer selbst hat."[29]

Derart erfasst das Ich sich selbst als Erscheinung. Doch nicht nur des Seienden und seines Seins (das es, wie erwogen, nicht ist), sondern auch gerade seines Erscheinens, das es dann aber ebenso wenig selbst *sein* kann.

Die Erscheinung nicht das Erscheinen? Das klingt paradox, klärt sich indes, wenn wir Erscheinungs-Bild und *Abbild* unterscheiden. Zwar schafft ein Abbild nicht das Urbild, das es kopiert; aber es stellt doch sein „Konterfei" her und dar. Eben darum erscheint das Urbild auch nicht in ihm, sondern wird „in absentia" durch es vertreten, in Erinnerung gerufen. Nicht so beim Bild als Erscheinung. Es „macht" vielmehr dergestalt sichtbar, dass – „durch" es und in ihm – das Erscheinende selbst „sich versichtbart".

Nicht bloß das Erscheinende also wird nicht von ihm „geschaffen", sondern auch nicht dessen Erscheinen. Das Erscheinende selber erscheint – und ist derart *da*. Das Bild aber „dient" dem Erscheinungsgeschehen.

Weiß nun das Bild um sich selbst, dann muss es nicht bloß um sein Erscheinung-(statt bloß Abbild-)Sein wissen, sondern auch um sein Unterschiedensein von diesem eigentlichen (Selbst-)Erscheinen. Man sieht, wie sich das „Durch" bereichert: „ein Leben in der Form des Durch, ein lebendiges Durch."[30]

Wohl noch deutlicher wird dies Verhältnis, wenn wir aus der theoretisch-optischen Sphäre ausdrücklich zu der von Wille, Freiheit, Sittlichkeit wechseln:[31] Das sittliche Ich handelt gut, in eigenem Willen zum Guten – um des Guten willen. Doch eben diese „Autonomie" ist alles andere als Eigenwille, auch nicht des „eigentlichen" besser(wissend)en Selbst. Gerade in diesem Sinn handelt das Ich keineswegs eigenmächtig, sondern folgt in Freiheit, *gewissenhaft*, einem Anruf, einem Imperativ, der an es ergeht. So erscheint in ihm das Gute dreifach: erstens, als (inhaltlich) von ihm getanes Gutes; zweitens, (formal) als Gehorsam, aus dem es handelt, drittens, (ursprünglich) als der Würde schenkende Ruf zu solch gutem Handeln/Gehorchen.

3. Für das plastische Gebilde hat Michelangelo dieses Dienst- und Gehorsamsgeschehen in einem berühmten Sonett ausgesprochen:

Es plant der größte Künstler keine Form
Die nicht der Marmorblock schon in sich schlösse
Mit seinem Allzuviel, und nur die Hand,
Die sich dem Geiste fügt, dringt zu ihr hin.[32]

Aber es gilt nicht minder für gemalte Werke. Großes wird weder gesucht noch erfunden, sondern entdeckt. Es findet sich, indem es jemanden findet, dem es sich aufträgt.

Dann aber gilt von diesem Bild (in Entsprechung zum Bildner), dass es seinerseits doppeltes Zwischen ist: Bild-Bild. Das heißt, es zeigt nicht nur, was es zeigt, sondern zugleich auch sein Zeigen.

Clement Greenberg hat dies wiederholt als das Neue der Moderne herausgestellt. „Das Motto des Renaissancekünstlers, ‚Ars est artem celare' wird nun ersetzt durch ‚Ars est artem demonstrare'"[33]. Es stimmt zwar: „Primärfarben, die einfachen ‚instinktiven' Farben verdrängen die Abstufungen der Farbtöne. Die Linie, eines der abstraktesten

---

[29] *Drechsler*, 300.

[30] IX, 46.

[31] Mehr: *Splett*, Gott-ergriffen, Kap. 1 und 2; *J. Splett*, Menschenwürde? Überlegungen christlicher Philosophie in zehn Punkten, in: Clemens August Graf von Galen (Herausgeber: *J. Kuropka*), Münster ²2001, 83–94.

[32] *H. Friedrich*, Epochen der italienischen Lyrik, Frankfurt am Main 1964, 391 (Sonett 83 *[Frey]*):
Non ha l'ottimo artista alcun concetto
c'un marmo solo in sè non circonscriva
col suo superchio, e solo a quelle arriva
a man che ubbidisce all'intelletto.

[33] *C. Greenberg*, Die Essenz der Moderne. Ausgewählte Essays und Kritiken *(K. Lüdeking)*, Amsterdam/Dresden 1997, 75 (Zu einem neuen Laokoon).

Elemente der Malerei, da sie als die Definition eines Umrisses in der Natur nie vorkommt, kehrt in die Ölmalerei zurück als die dritte Farbe zwischen zwei andersfarbigen Flächen ...“ Aber gehört es nicht ganz wesentlich zu Kunst und Kunstwerk, sich als Kunst zu zeigen?

So schreibt Martin Heidegger, das Ereignis seines Geschaffenseins „zitter[e] im Werk nicht einfach nach, sondern das Ereignishafte, daß das Werk als dieses Werk ist, wirft das Werk vor sich her und hat es ständig um sich geworfen ... [derart] ist das Geschaffensein selbst eigens in das Werk eingeschaffen und steht als der stille Stoß jenes ‚Daß‘ ins Offene.“ [34]

Dass ein Werk sein Zeigen zeigt, heißt freilich nicht, es zeige sich. Das markiert den Unterschied zwischen *Kunstwerk* und *Kunststück*.[35]

Indem das Werk aber sein Zeigen zeigt, zeigt es zugleich das Zeigen von allem, das heißt den Erscheinungs-Charakter von allem, was ist.

III. Wahrheits-Geschehen

1. Darauf hat Heidegger sein Leben lang mit den Signal-Prägungen „Un-verborgenheit“ und „Lichtung“ aufmerksam machen wollen (wobei ‚Lichtung‘ nicht zu ‚Licht‘ gehört, sondern Frei-Raum meint). In der klassischen Philosophie weist die Transzendentalienlehre dahin: „omne ens est verum“. Wahr sind nämlich nicht bloß Sätze oder Behauptungen, auch nicht bloß Gold (im Unterschied zu Talmi) oder Freunde. Wahr ist alles, was ist, sei es wirklich oder nur möglich, real oder nur gedacht, insofern es im „Licht“ seines (zumindest möglichen) Erkanntseins steht. Wahrheit in diesem Sinne meint das Da-sein von etwas für jemanden.

An der Tradition nun hat Heidegger kritisiert, dass es ihr – in Verengung solcher Offenheit überhaupt – von vornherein um Wahrheit als Richtigkeit, richtiges Auffassen ging. Er hebt demgegenüber darauf ab, dass zur Offenheit stets auch Verbergung gehört, und zwar in einem doppelten Sinn: Offenbar ist erstens alles als in sich verschlossen, undurchschaubar, von der abweisenden Härte eines Kiesels (der, wenn man ihn zerschlägt, erneut nur Außenseiten bietet) bis zur Unbegreiflichkeit des vertrautesten Du; offenbar ist zweitens alles nur in wechselseitigem Sich-Verstellen. „Seiendes schiebt sich vor Seiendes, das eine verschleiert das andere, jenes verdunkelt dieses, weniges verbaut vieles, vereinzeltes verleugnet alles“ (40).

Darüber hinaus verbirgt das Verbergen sich selbst. Indem es zeigt, was es zeigt, verbirgt es, was es nicht zeigt, und dass es dies nicht zeigt. In dem Verbergen seines Verbergens indes verbirgt das Verbergen auch und vor allem sein Zeigen. Und dem besonders gilt Heideggers Aufmerksamkeit. Dies meint er mit der Diagnose „Seinsvergessenheit“. Das Was der Dinge und Vorgänge fesselt uns so, dass wir blind sind für das tiefere Wunder ihres Dass. Mit der klassischen Bildmetapher des Lichtes gesagt: Das Licht, das uns mit dem Da-sein der Gegenstände beschenkt, ist, wie schon anklang, selber nicht sichtbar (wir sehen nur Lichtquellen und Beleuchtetes). Und wir sehen nicht, dass wir es nicht sehen, achten seiner nicht, solange es uns nicht das Sichtbare entzieht.

Es ist Aufgabe der Kunst, uns die Augen für diesen selbstlosen Offenbarungsdienst zu öffnen. Zunächst zeigt sie uns, was ist (während wir im Alltagsumgang Dinge und Menschen gebrauchen, ohne sie noch wahrzunehmen[36]). Dann aber macht sie uns die Unselbstverständlichkeit dessen bewusst, *dass* es überhaupt gibt, was es gibt. Und dass es etwas gebe, meint nicht nur, es sei nicht nicht – als hieße ‚Sein‘ tumbes Vorhandensein. Es meint Da-sein für uns, Sich-Zeigen, Aufgetan-, Mit-sein, Kommunikation.

---

[34] *M. Heidegger*, Holzwege, Frankfurt am Main 1977 (GA 5), 53 (Der Ursprung des Kunstwerks).

[35] Was den Herausgebern der verdienstvollen Fischer-Taschenbuch-Reihe „kunststück“ nicht mehr bewusst war, liest man in aller Klarheit bei *G. W. F. Hegel*: Vorlesungen über die Ästhetik, Werke in 20 Bänden, Frankfurt am Main 1970, XII, 65 (Zweck der Kunst).

[36] ‚Wahrnehmen‘ hat etymologisch nichts mit ‚Wahrheit‘ zu tun, sondern gehört zur Wortfamilie wahren, Gewahrsam; ein Anwalt nimmt die Interessen des Klienten wahr.

2. Gerade jemandem, der das von Heidegger gelernt hat, könnte sich aufdrängen, seine Sicht des Geschehens umzuakzentuieren. Bei ihm lesen wir: „Die Wahrheit ist in ihrem Wesen Un-wahrheit. So sei es gesagt, um in einer vielleicht befremdlichen Schärfe anzuzeigen, daß zur Unverborgenheit als Lichtung das Verweigern in der Weise des Verbergens gehört" (41). Doch gilt nicht bloß auch, sondern dem zuvor, dass von Verbergen „nur im Spielraum des Gelichteten" (40) die Rede sein kann. (Wo es keinerlei Verstehen gäbe, gäbe es auch keine Missverständnisse.)

Damit soll nichts schön geredet werden. Man kann den Sachverhalt durchaus so betrachten (und Heidegger scheint dies aus Gründen, die jetzt nicht erörtert seien, jedenfalls Jahre hindurch so tragisch zu sehen), als liefe die Lichtung nur auf Beirrung hinaus, als wäre Versagung der Anfang wie das Ende von allem „Es gibt". Aber wird das der Botschaft der Schönheit in den Werken gerecht? Und der Dankbarkeit, die ihr gebührt?

Die Dinge verstellen einander. Aber verweisen sie nicht auch eines auf das andere? Hans Urs von Balthasar hat in seinem Werk *Die Wahrheit der Welt*[37] das Wechselverhältnis von Subjekt und Objekt als gegenseitige Zuvorkommenheit expliziert. Das Subjekt lässt sich empfänglich vom Objekt beschenken – und schenkt diesem seine Aufmerksamkeit. Das Objekt findet einen Ort seiner Entfaltung (denn wo ist der Ort des Wortes, wenn nicht im Ohr?) und erfüllt sogleich die Offenheit des Subjekts.[38] Die Objekte „heben" und steigern einander wie Farben im Neben- und Gegeneinander. Die Subjekte aber werden überhaupt nur dank gegenseitiger Anerkennung ihres Subjekt- und Personseins bewusst.

Heidegger sieht im Kunstwerk den Streit von Welt und Erde eröffnet. Mit „Welt" ist dabei der Ruf der geschichtlichen Stunde gemeint, „Erde" meint zunächst das ungeschichtlich während Tragende, sodann dessen Verschlossenheit, am Stein erwogen, die einfach hinzunehmenden sinnlichen Qualitäten des „Materials" (32f.): Metall, Holz, Pfirsichflaum, Geschmack, Geruch, Farbtöne, Klangfarben, Temperatur und Konsistenz. Nicht einfach in Verlängerung dessen sollte man nun die Unzugänglichkeit von Person zu denken versuchen.

Statt dass hier unser Erkennen-Wollen vor eine Mauer geriete, kommt es vielmehr gerade dadurch ins Ziel, dass es sich in Anerkennung vollendet. Neuzeit denkt Erkenntnis (natur)wissenschaftlich als bemächtigendes Durchschauen. Das liefe tatsächlich auf Selbstaufhebung hinaus (wie beim sein Material verzehrenden Feuer): „Wer alles durchschaut, sieht nichts mehr."[39] Also hülfe nur, ein Unerkennbares, Unerreichbares zu statuieren?

Wir stünden wieder beim Eingangsproblem. Will sich der Fluss nicht im Meere verlieren, muss er auf dem Wege dahin sich mäandernd „verbummeln". Soll Achill bei doppelter Geschwindigkeit die Schildkröte mit ihrem 100-m-Vorsprung nicht erreichen, muss man bis zum „Grenzwert" 200 die Strecke in immer kleinere Stücke zerlegen: $^1/_2 + {}^1/_4 + {}^1/_8 + {}^1/_{16} + {}^1/_{32} \ldots$ Will die Schildkröte Z nicht akzeptieren, muss sie „Geschäftsordnungsanträge" formulieren …

Der Erkenntniswille der Liebe ist in Gegenrichtung unterwegs. Geheimnis bedeutet ihm keine Mauer, sondern ganz wörtlich – Ge-heim-nis – Heimat. Unbegreiflich nicht als unverständlich, sondern weil, statt umgreifbar, umgreifend.[40] – Und was ergäbe sich, wenn man in entsprechender Umkehr, statt das Person-Geheimnis nach dem Muster der Erde, diese und die Unbegreiflichkeit von Holz und Farbe im Licht des Persongeheimnisses zu denken versuchte?

3. Dann aber zeigten sich schließlich Zwischen und Zwischenwelt selbst in neuem Licht. Es ginge nicht so sehr um leere „Zwischenräume" zwischen den eigentlich und wahrhaft Seienden, sondern umgekehrt dienten diese dem Aufbau des Zwischen. So wie

---

[37] *H. U. v. Balthasar*, Die Wahrheit der Welt (1947), Einsiedeln 1987 (Theologik I).

[38] *J. Splett*, Denken vor Gott. Philosophie als Wahrheits-Liebe, Frankfurt am Main1996, Kap. 7 (*H. U. v. Balthasar*, Wahrheit in Herrlichkeit).

[39] *C. S. Lewis*, Die Abschaffung des Menschen, Einsiedeln 1979, Schlusssatz.

[40] Siehe: *Splett*, Gott-ergriffen (Anmerkung 27): Ausblick: Umfasst vom Geheimnis.

im Ernst eines Spiels nicht so sehr es (als Zeitvertreib?) für die Spieler da wäre, als vielmehr die Spielenden im Einsatz für das Spiel.

Kommen wir dafür nochmals auf das Es-gibt zurück. Bisher haben wir das Zu- und Füreinander dessen, was es gibt, betrachtet: das Mit-sein der Seienden untereinander. Blicken wir jetzt auf das, was philosophisch als das (onto-logische) Verhältnis von Seiendem und Sein gefasst wird. Und statt derart abstrakt nun konkreter: als Verhältnis von Gabe und Geben beziehungsweise von Kunstwerk und Kunst.[41]

Sein ist das Gegebenwerden der Seienden beziehungsweise das gegebene Sich-Geben der Seienden. Die Seienden existieren als Gabe; das Sein ist ihr (sich gebendes) Gegebenwerden. Die greifliche Realität des Gegebenwerdens ist die Gabe: der Kunst das Werk. Die Wirklichkeit und Wahrheit der Gabe jedoch ist ihr Gegebensein: des Werkes: dass es Kunst ist.

Das Geben hat sein Ziel in der Gabe, die Kunst im Werk. Der Sinn der Gabe hingegen ist, dass sie dem Geben Gestalt und Anwesen gibt – des Werks, dass Kunst in ihm begegnet. So aber wird in der Gabe das Geben selbst gegeben, dies sogar primär: Es gibt die Gabe, weil es (es?) das Geben gibt, Werke, weil es (als ihren Ursprung, Heidegger) die Kunst gibt.

Dabei enthält das Es-gibt in sich selbst eine Spannung. Der Künstler gibt, doch ist ihm gegeben zu geben. Gegeben aber nur, indem er selbst gibt. Und sich gibt. Denn alle Mitteilung ist Selbstmitteilung. – Davon weiß ein bloßes Vorhandenheits-Denken nichts. Es wird darum auch ursprünglich im Miteinander von Freiheiten erfahren, nicht *unabhängig* davon in der Natur als solcher, erst von dieser Grunderöffnung her dann auch in ihr. Freiheit ist das, was freigibt (libertas = liberalitas).[42]

Das beseitigt endgültig alle Assoziationen zu Zwischenräumen, Spatien, Interregnen, zu schweigen von den „Intermundien" Epikurs, in die er beruhigend die Götter evakuierte.[43] „Zwischenreich" meint jetzt das aufgebaute Miteinander von sich mit-teilenden Freiheitswesen – die darin nicht nur etwas, sondern sich mit den anderen teilen.

***

Dazu ein letzter Ausblick: Man wird nämlich dem Thema nicht gerecht, wenn man die Fragestellung nicht auch in die religionsphilosophische Perspektive aufbricht.

Tatsächlich waren bisher schon die Winke nicht zu übersehen. Soeben erst wurde das ‚es' im „Es gibt" angefragt. Wie sollte Freiheit ihr Sich-selbst-gegeben-Sein (sie ist ja nicht aus sich) sowie das ihr gegebene Sich-geben-und-mit-teilen-Können auf ein Es zurückführen, das naturhaft ausflösse (als *bonum diffusivum sui*), statt dass ermöglichte Freiheit sich aus der freien Freigebigkeit göttlicher Selbstmitteilung verstünde?

Ist aber Freiheit Bild = Erscheinung eines freigebigen personalen Gottes,[44] dann gilt zwar allererst, dass wir nicht (gegen übliche theologische Rede) seine *Ab-* und *Ebenbilder* sind; die nämlich kann es vom Unsichtbaren nicht geben. Dennoch muss Gott so sein, dass wir sein Bild sein können. Oder im Blick auf uns formuliert: Nicht erst wir sind sein Erscheinen, dem wir ja (wie erwogen) dienen. Er muss Erscheinung = Zwischen in sich selbst sein. Wenn also personal, dann nicht bloß einpersönlich:[45] Das Jo-

---

[41] In Aufnahme von *J. Splett*., Gotteserfahrung im Denken, München ^{5}2005, 128–132 (Sein als Gegebenwerden/Sichgeben; Gabe-Geschehen als „dialogischer" Freiheitsbezug).

[42] Vgl. *W. Kern*, Mysterium Salutis II, 497.

[43] Siehe Historisches Wörterbuch der Philosophie IV, 514 *(Chr. Schäublin)*.

[44] Und darum ist Schönheit nicht bloß für Simone Weil der überzeugendste Gottesbeweis. Vgl. *G. Haeffner*, Simone Weils „Gottesbeweis" aus der Erfahrung des Schönen, in: ThPh 70 (1995) 526–542.

[45] *R. Spaemann*: „Wenn später die Neuscholastik lehrte, die ‚natürliche Vernunft' könne es zum Gedanken eines einpersönlichen Gottes bringen, so ist diese Lehre unvereinbar mit dem Gedanken einer freien Schöpfung. Ein einpersönlicher Gott hätte nämlich endliche Personen zu seinem notwendigen Korrelat." Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‚etwas' und ‚jemand', Stuttgart 1996, 36; 49: „Der philosophische Monotheismus ist daher immer ambivalent. Wenn er nicht trinitarisch wird, dann tendiert er notwendigerweise zum Pantheismus."

hannesevangelium beginnt mit Gott und seinem göttlichen Bild-Wort als dem absoluten Bild.

Dies Bild aber, gerade als das „absolute", in dem ganz und nur sein Du, der „Vater", erscheint, lässt ihn nun *wem* erscheinen? Weder die Auskunft „eben Ihm" noch „sich selbst" stellt mich zufrieden. – Oder anders gefragt: Wo im Ganz-Bild des Erscheinenden erscheint zugleich auch dessen Erscheinen? Wenn es ihm nicht wesentlich wäre, warum überhaupt das Geschehen? Gehört es ihm aber innerlich zu, dann darf es im Ganz-Bild nicht fehlen.

Beide Fragen in einem erhalten Antwort, wenn das Ich-Du sich als solches vom Dritten als ihrem Bild (an)erkannt sieht und zugleich sich selbst (als dessen Bild) auf ihn hin im Wirsein vollendet. Und wenn des Weiteren dies Miteins-Gegenüber derart gelebt wird, dass der Wechsel-Austausch von Einem und Zweien in der „Perichóresis" eines kreisenden „Dreispiels" geschieht.[46]

Das göttliche Geheimnis statt als Unum: Zwischenreich. In dem wir unser Zwischen leben.

[46] περιχώρησις (circuminsessio/circumincessio) = „Herumgang" (*Johannes Damascenus*, Contra Iacobitas, Migne PG 94, 1476): Siehe *G. Greshake*, An den drei-einen Gott glauben, Freiburg im Breisgau 1998 [u.ö.]; *Jörg Splett*, Freiheits-Erfahrung, Köln ^{3}206, Kapitel 14 (Ja zu Gott und Ja zum Menschen; ursprünglich in der Rahner-Festschrift Wagnis Theologie [Herausgeber: *H. Vorgrimler*], Freiburg im Breisgau 1979, 299–310); *J.* und *I. Splett*, Meditation der Gemeinsamkeit, Hamburg ^{3}1996, 25–37 (Drei-Gefüge).

Buchbesprechungen

1. Philosophie

Schwartz, Daniel, *Aquinas on Friendship*. Oxford: Clarendon Press 2007. XVIII/189 S., ISBN 978-0-19-920539-4.

Nicht zuletzt angeregt durch die Kommunitaristen hat die Philosophie sich in den letzten Jahrzehnten wieder eingehender mit dem Thema Freundschaft beschäftigt; im Mittelpunkt standen dabei die beiden Bücher der Nikomachischen Ethik. Die vorliegende unter der Leitung von John Finnis entstandene überarbeitete Oxforder Dissertation erhebt nicht den Anspruch, eine vollständige Darstellung von Thomas' Theorie der Freundschaft – falls es eine solche überhaupt gebe – zu bringen; die Zielsetzung ist bescheidener: Das Gebiet soll nicht vom Flugzeug aus, sondern durch eine Expedition auf dem Landweg erkundet werden. Die Textlage ist bei Thomas erheblich unübersichtlicher als bei Aristoteles; die Bemerkungen und Ausführungen zum Thema Freundschaft sind, wenn wir einmal vom Ethikkommentar absehen, über das ganze Werk des Aquinaten zerstreut. Die Arbeit verfolgt keine historische, sondern eine systematische Zielsetzung. Thomas, das ist die These des Buches, vertritt einen gegenüber dem Aristoteles, wie ihn die Kommunitaristen interpretieren und preisen, weiteren und liberaleren Begriff der Freundschaft, der Phänomene wie Konflikt, Missverständnis, Meinungsverschiedenheit und Spaltung integrieren kann; dieser weite Begriff sei für unsere heutigen pluralistischen Gesellschaften brauchbarer als der enge des kommunitaristischen Aristoteles. Den entscheidenden Anstoß für diese Modifikation des Begriffs sieht Schwartz darin, dass Thomas in Unterschied zu Aristoteles eine Freundschaft des Menschen mit Gott kennt; hinzu kommen die Erfahrungen des Aquinaten mit Konflikten innerhalb von Kirche und Staat.

Im Mittelpunkt von Kap. 1 stehen die drei Wesensmerkmale der Freundschaft: Eintracht *(concordia)*, Wohlwollen *(benevolentia)* und Wohltätigkeit *(beneficientia)*. Eintracht, so die These von Kap. 2, ist die Übereinstimmung im Willen und nicht den Meinungen; solange ein Konflikt auf unterschiedlichen Meinungen beruht, ist er kein Anzeichen fehlender Eintracht und Liebe. Aus der Freundschaft mit Gott ergeben sich zwei Schwierigkeiten, die auch andere Arten der Freundschaft betreffen können: die Gründe, weshalb ein Freund will, was er will, sind uns oft unbekannt; und falls die Umstände, in denen sich der Freund befindet, grundlegend von den unsrigen verschieden sind, ist es für uns nicht immer richtig, zu wollen, was der Freund will (Kap. 3). Der Stolz verhindert die Eintracht (Kap. 4). Der Übereinstimmung des Willens steht entgegen, dass uns das Herz des anderen verborgen ist und dass wir nicht wissen können, was der andere in Zukunft wollen wird. Wir müssen, so Thomas' Antwort, voraussetzen, dass die Willensäußerungen des anderen authentisch sind, und wir können vermuten, was er wollen wird (Kap. 5). Abschließend geht es um Freundschaft und die beiden Formen der Gerechtigkeit. Freunde dürfen gegeneinander Forderungen der verteilenden Gerechtigkeit geltend machen; aus der neuen Beziehung, welche die Freundschaft zwischen Personen schafft, ergeben sich neue Gesichtspunkte für Gleichheit und Gerechtigkeit (Kap. 6). Freundschaft, die durch Unrecht geschädigt wurde, kann durch die ausgleichende Gerechtigkeit *(corrective justice)* und Genugtuung *(satisfaction)* wiederhergestellt werden (Kap. 7). F. Ricken S. J.

Heidegger, Martin, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Marburger Vorlesung vom WS 1926/27 (Gesamtausgabe; Band 23). Herausgegeben von *Helmuth Vetter*. Frankfurt am Main: Klostermann 2006. 247 S., ISBN 978-3-465-03503-9.

Bei diesem neuen Bd. der Heidegger-Gesamtausgabe handelt es sich einerseits weniger um eine freie Schöpfung als um eine akademische Pflichtübung, eine vierstündige

Vorlesung, die das Pendant zur Marburger Vorlesung des SS 1926 „Grundbegriffe der antiken Philosophie" (HGA 22, hrsg. v. Franz-Karl Blust, 1993) bildet. Andererseits jedoch enthält dieser Bd. Heideggers (= H.s) einzige Auseinandersetzung mit seiner scholastischen Vergangenheit, und darin liegt seine Bedeutung. Der Titel der Vorlesung ist, streng genommen, unzutreffend. Erstens handelt sich nicht um eine Geschichte der Philosophie, sondern nur um die der Metaphysik; alle praktische Philosophie fehlt völlig. Zweitens erstreckt sich die fortlaufend berichtete „Geschichte" eigentlich nur von Descartes bis kurz vor Kant. Thomas steht für die Zeit, bevor diese Geschichte begann. So wird auch die Geschichte, in die Thomas selbst gehören würde, die der Philosophie des Mittelalters, nicht berücksichtigt. H. wird dabei geleitet von der „Absicht: die Probleme der neueren Philosophie zu verstehen aus den Fundamenten, d.h. der antiken Philosophie in der Überlieferungsform der scholastischen Systematik." (6f.). Es liegt auf der Hand, dass dieses Verstehen nicht nur unparteilich historisch sein kann, sondern philosophisch und Stellung nehmend sein muss. Diesem Zweck dient eine längere Einleitung mit dem Titel „Philosophie als phänomenologische Ontologie" (1–40). Darin wird die Genesis zunächst der Wissenschaft und dann der Philosophie skizziert, ausgehend vom zunächst gegebenen praktischen Umgang mit dem Zuhandenen in je einer vertrauten Welt. Entscheidend dabei ist der Umschlag des Seinsverständnisses, der im Aufscheinen der Idee des (An-sich-Vorhanden-)Seins liegt. Philosophie ist die Erhellung und Vertiefung des so neu Gegebenen. Sie ist Wissen vom „Transzendentalen" (den Konstituentien des [Wissens vom] Seienden): „von den Ideen (Plato), von den ersten Gründen (Aristoteles), von den Möglichkeiten, possibilia (Leibniz), von der omnitudo realitatis (Kant), vom absoluten Geist (Hegel). Ein und dieselbe Idee von wissenschaftlicher Philosophie. Einheitliche und einfache Linie der Entwicklung" (32). Im Unterschied zu allen positiven Wissenschaften ist Philosophie wesentlich „Kritik". „In gerader Richtung zunächst und ständig Seiendes. Dies begegnet direkt und liegt als Thema in diesem Sinn vor, Sein dagegen nicht. Schon der Zugang zu ihm ... verlangt eine gewisse Umwendung – Kritik" (33).

H. beginnt seine Darstellung mit Thomas von Aquin. Ihm widmet er den größten Platz (41–104). Er steht für eine Epoche, die H. summarisch so einschätzt: „Im Ganzen der Geschichte der philosophischen Forschung im strengen Sinne hat das Mittelalter keine grundsätzliche Bedeutung, nur die Rolle der bestimmten Prägung und Vermittlung des Überkommenen" (93). Für „die mittelalterlich-scholastische Philosophie [ist] nie das Prinzipielle und Eigenständige" charakteristisch, sondern der „Dienst [an] der Theologie. Damit aber alle Fragen nach dem Seienden letztlich nicht auf das Sein orientiert, sondern das Seiende im ausgezeichneten Sinne" (95). Das *erste* Thema, das H. herausfordert, ist die Wahrheit. Der thomasische Text, auf den sich H. vor allem stützt, ist *De Veritate* qu. I; diese *quaestio* sei „grundlegend ... für die Philosophie und Theologie des Thomas überhaupt" (48). Insbesondere konzentriert sich H. auf den ersten *articulus* „quid sit veritas", denn von dort könnte sich eine Brücke zu seiner eigenen Seinsfrage schlagen lassen. In der Tat: „Weder vor Thomas noch nach ihm das Problem der Wahrheit in so weiten Perspektiven aufgerollt" (48). Dennoch ist das Gesamturteil enttäuschend: „Die allgemeine, scheinbar formale Lehre von den Transzendentalien hatte nur propädeutische Funktion, sie konnte nie rein für sich die Forschung in Anspruch nehmen" (95). Kritisch bemerkt H., dass der Begriff der *adaequatio* ungeklärt bleibe; dass „das Sein" des Erkennenden „gar nicht erörtert bzw. in derselben Weise wie die erkannten Dinge verstanden" werde (63); dass „die Deduktion der Transzendentalien nur möglich [sei] aufgrund der ontisch dogmatischen Voraussetzung Gottes" (60), weil für Thomas „alles wahr nur durch die Wahrheit Gottes" sei (64). Das alles kommt auf den Vorwurf hinaus, dass das ontologische Thema der Wahrheit verschenkt werde durch ontische Annahmen. (Diese Kritik trifft etwas. Sie übersieht aber m.E., dass für Thomas das Spiel der *convenientia* zwischen der menschlichen Seele und dem *verum* bzw. *bonum* eine eigene Realität hat, die zwar in der göttlichen Wahrheit begründet, aber nicht von dieser abgeleitet ist.)

Ein *zweites* Thema, das H. interessiert, ist der Begriff der Ewigkeit. Wenn die erste Wahrheit ewig ist, wie Thomas sagt, besteht dann nicht ein Übergang zur modern platonisierenden These von ewigen Wahrheiten? H. verfolgt diese Vermutung (die ohne-

hin irrig wäre) nicht weiter, sondern hält sich an die These des Thomas, dass wir den Begriff der Ewigkeit ausgehend von dem der Zeit bilden. Dieser These könnte H. zustimmen. Die Frage sei aber, um welchen Begriff der Zeit es sich dabei handeln kann. H. beklagt (69), dass man im Mittelalter immer nur an die „Physik" des Aristoteles denke, wenn man die ‚Zeit' thematisiert; der weit einschlägigere Text des Augustinus, *Confessiones XI*, der eine enge Verknüpfung von Zeit und Seele lehrt, sei zwar bekannt gewesen, wurde aber „unterschlagen" (70) bzw. „hartnäckig verschwiegen" (77f.). So ist auch für Thomas die Zeit bloß „das mit der Zahl Gezählte und Verfolgen eines sich bewegenden Vorfindlichen" (69). Dieser Satz aber, so H. „sagt gar nicht[s] über die Zeit selbst als solche, sondern gibt [bloß] an, wie die Zeit zunächst und zumeist zugänglich wird" (70), z.B. im Verfolgen des Schattens bei der Sonnenuhr. Diese Zeit als Jetztfolge muss natürlich ausgeschaltet werden, wenn man das Ewige denken will, aber man muss dies noch viel radikaler tun als das Thomas tat, der doch, wenngleich in der *remotio* aller Abwesenheit, am bloßen In-der-Zeit-Sein der begegnenden Dinge hängen bleibt. H. meint, dass Zeit und Geschichte in Gott nicht prinzipiell geleugnet werden dürfen, denn „anders ist nicht das trinitarische Leben zu fassen und am wenigsten das, was den christlichen Gottesbegriff wesentlich bestimmt, daß Gott in der Zeit Mensch wurde" (80). Man müsse die Ewigkeit Gottes vielmehr als „absolute Geschichtlichkeit" Gottes verstehen. Um sich einem solchen Begriff konstruktiv zu nähern, ist freilich von der Zeitlichkeit des Daseins auszugehen, des höchsten Seienden das wir kennen, nicht vom In-der-Zeit-sein der bloßen Dinge (79). Um ihn aber wirklich zu gewinnen, gibt es keinen anderen Weg als sich auf die positive Selbstoffenbarung Gottes zu beziehen. Denn „Gott ist nie Gegenstand der Philosophie. Was man mit Hilfe des Gottesbegriffs entdeckt, ist [ein] Götze, der philosophisch nur die Bedeutung hat, daß daran sichtbar wird, welche Idee von summum ens und Sein überhaupt leitend ist … Von Gott kann nur handeln Theologie; und im höchsten Sinne nur wieder neutestamentliche Theologie" (77).

Es sei aber ein prinzipieller Defekt, dass die „ontologische Konstruktion des eigentlich absoluten Seienden (Gottes) für die Scholastik am Leitfaden der Dinge [vollzogen werde]. Diese Seinsart verabsolutiert und dem Seienden dann zugleich Geist absolut beigelegt" (79). Die Hinzufügungen von „Leben" und „Geist" könnten aber nicht den Geburtsfehler heilen, der in der prinzipiellen Ansetzung selbst des göttlichen Seins als dem quasi naturalen „Vorhandensein" bestehe. Gottes Sein ist natürlich kein bloßes Vorhandensein. H. meint aber wohl, es hänge ihm dieser Nebensinn an, weil vom Vorhandensein zu ihm „aufgestiegen" werde, unkritisch. Was ist die Alternative, an die er vielleicht denkt? Ist es die Augustinische Intuition, dass Gottes Sein wesentlich anwesend ist im Grund unserer Seele, als deren vergessener Grund *(Conf. X: oblivio)*, die in „Sein und Zeit" versteckterweise mit der Selbst-Vergessenheit zusammenhängt, nach dem Satz Kierkegaards „Je mehr Vorstellung von Gott, um so mehr Selbst; je mehr Selbst, um so mehr Vorstellung von Gott" („Krankheit zum Tode", SW *[Hirsch]* XI, 191)? Er wäre also ganz anders anwesend als das Vorhandene, und selbst als die begegnenden Menschen und selbst als das Selbst für sich selbst. Die objektivierende Rede von Gott freilich steht in der Gefahr, die Vorhandenheit ins Spiel zu bringen. – H. beklagt immer wieder, dass alles, vom Stein über das Tier, den Menschen bis zu Gott gleichermaßen unter die Idee des Vorhandenseins gebracht wird (83). Das ist das antike Erbe. Auch die Lehre von der *analogia entis* komme nicht über diesen Bann hinaus. Damit ist der *dritte* Fragepunkt in der Deutung des Thomas durch H. benannt: der Sinn von Sein. Trifft es wirklich zu, dass Thomas „Sein" durchgängig als Vorhandensein bestimmt? Wie soll man unter dieser Voraussetzung einen Ausdruck wie „summe ens" verstehen? Wie passt zur These, Sein bedeute durchgehend so viel wie Vorhandenheit, wenn Thomas, Aristoteles folgend, sagt *vivere est esse viventibus*? Welchen Sinn hätten die Bemühungen um den *actus essendi*, wenn damit nur das bloße Vorhandensein gemeint wäre. Der Seinsbegriff als bloße *existentia*, den Descartes und Kant geerbt haben (84), ist gerade nicht der des Thomas, sondern der des Suárez!

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das Thomasbild H.s stark neuscholastisch gefärbt ist. Immer wieder herangezogene Formeln wie „ens a se/ens ab alio" (z.B. 216) sind gerade nicht thomasisch, sondern scotisch-suárezianisch. Die damals neuen

Forschungen zum Seinsbegriff bei Th. kennt H. nicht. Wenn H. meint, dass auf dem Gottesbeweis „das ganze katholische System" beruhe, trifft das nicht Thomas, sondern reproduziert eine integralistische, noch das I. Vaticanum verengende Variante der Neuscholastik des 20. Jhdts.

Nach dem Vorspiel bei Thomas beginnt die Erzählung der Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik, ausgehend von ihrer Neubegründung durch Descartes, die ungeachtet dessen in mehrfacher Hinsicht von antik gebildeten und mittelalterlich umgeprägten ontologischen Begriffen und Thesen bestimmt bleibt. Nach Descartes (105–144) beschreibt H. Spinoza (145–166), Leibniz (167–189) und die „Auswirkung der bisher betrachteten Metaphysik bis in die vorkritische Zeit Kants durch die philosophische Arbeit von Christian Wolff und seiner Schule", konkret durch Wolff und Crusius (191–205), bevor er knapp „zum Problem des Ansatzes der Seinsfrage" überleitet. Bei allem Wertvollen, das auch diese Passagen enthalten, sind sie doch nicht so originell, dass ich sie ausführlich referieren möchte. Wichtig hingegen schien es mir, einen Begriff davon zu geben, wie sich Heidegger mit Thomas befasst.

Der Text des vorliegenden Bds. ist ausschließlich auf der Basis des Vorlesungsmanuskripts und einiger beigelegter Zettel H.s erarbeitet worden. Er behält in vielem die sprachliche Form der Vorlage bei, die häufig die Ausformulierung von Stichworten zu ganzen Sätzen unterlässt, was im Extremfall die Unverständlichkeit des Textes zur Folge hat. Der Herausgeber hat eine mühsame und schwierige Aufgabe in bewundernswerter Weise bewältigt. Ihm gebührt Dank. Ein Hinweis auf einige fehlerhafte oder fragliche Stellen, die trotz aller Sorgfalt stehengeblieben sind, sei erlaubt. S. 63: Sein der res cogitans, müsste es nicht heißen: Sein der res cognoscens?; S. 86: das „unendlich verschieden" gehört erst in die nächste Zeile, zum Äquivoken. S. 87: utrum scientia (*Dei* streichen) aequivoce de Deo et nobis; S. 109: Mersenne: war nicht S. J., sondern O.F.M; S. 219: identitatis (nicht: identis); S. 231: Cassirer, Leibniz, genauer: Cassirer, ‚Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen', 1902; S. 238: Verstandeshandlungen. – S. 110: „Molina: Freiheit des Menschen positiv ohne Gnade, Gott überflüssig zu machen": so *ganz* unverständlich, darf da der Herausgeber nicht interpretierend eingreifen? – S. 47: könnte die unentzifferbare Stelle „an der Sache zuerst" vielleicht gelesen werden als „in der S.th."? G. Haeffner S. J.

Haeffner, Gerd: *Wege in die Freiheit.* Philosophische Meditationen über das Menschsein. Stuttgart: Kohlhammer 2006. 221 S., ISBN 10: 3-17-0194208-8; ISBN 13: 978-3-17-019420-5.

Der Untertitel der vorliegenden Publikation macht deutlich, wie Haeffner (= H.) die Texte, die in diesem Buch versammelt sind, verstanden wissen will. Es geht ihm um philosophische Meditationen, die das Menschsein zum Gegenstand haben. Begründet wird das damit, dass zum Philosophieren selbst ein meditatives Moment gehöre. Der Philosoph komme nämlich nicht umhin, „sich [...] Zeit zu nehmen, um sich immer wieder in bestimmte fundamentale Gegebenheiten zu versenken" (7), da das anschaulich-hinnehmende Moment nicht weniger zum philosophischen Suchen gehöre als das argumentative. Gehe man auf die Anfänge der Philosophie zurück, so finde man in Platon einen Meister der Verbindung beider Momente, die nicht als nachträgliche Zusammenstellung, sondern als ursprüngliche Einheit gedacht werden müsse. In der Philosophie der Gegenwart stehe hingegen die phänomenologische Schule für eine „kraftvolle Erneuerung und eine theoretische Grundlegung dieser Einheit" (ebd.). In dieser Schultradition stehen auch H.s Abhandlungen. Wenn er in seinen Abhandlungen Wege der Freiheit beschreibt, dann versteht er unter Freiheit nicht etwa die Willensfreiheit, sondern das Wort Freiheit bezeichnet für ihn „einen bestimmten Zustand, in dem ein Mensch fähig ist, sich freizugeben für das, was ihm begegnet" (7f.). Wichtig ist zum Verständnis einer so verstandenen Freiheit weiterhin: „Vor allem gelingenden und misslingenden Sich-Freigeben liegt der uns geschenkte Aufenthalt im Offenen der Welt, liegt die Erfahrung, dass sich uns Dinge und Menschen zusprechen" (8). Die einzelnen Abhandlungen des Sammelbds. folgen, wie H. betont, „einem einheitlichen Bogen, dessen eines Ende die Besinnung über das Staunen und dessen anderes Ende die Reflexion über Geben, Neh-

men und Danken ausmacht" (ebd.). Dazwischen sind drei Gruppen von Abhandlungen eingefügt. Die erste anthropologisch ausgerichtete Gruppe enthält einen Beitrag zur Frage „Der Mensch zwischen Realität und Virtualität", eine Erörterung über den inneren Grund der Menschenwürde, außerdem einen Aufsatz zum Problem „Die philosophische Anthropologie und der interkulturelle Dialog" sowie Überlegungen zum Wesensproblem in der philosophischen Anthropologie. Mit Recht weist H. in dem letztgenannten Beitrag darauf hin, dass die philosophische Anthropologie mit der Möglichkeit, Wesensaussagen zu machen, steht und fällt. Eine philosophische Anthropologie, die sich in empirischen Tatsachenfeststellungen und hypothetischen Erklärungen erschöpft, ist zu solchen Wesensaussagen nicht imstande. In diesem Zusammenhang erteilt H. auch einer naturalistischen Ausrichtung der philosophischen Anthropologie eine klare Absage. Wenn sich eine naturalistisch ausgerichtete philosophische Anthropologie durchsetzt, verlieren nämlich zwangsläufig die Idee der unverlierbaren Würde des Menschen und die Idee von Rechten, die allen Menschen als solchen zukommen, ihre Basis. Denn diese setzen einen Wesensbegriff, d. h. einen Begriff von ontologischer Dignität, voraus. Wenn uns ein solcher Begriff aber abhanden kommt, dann löst sich H. zufolge „das metaphysische Zentrum unserer gegenwärtigen westlichen Kultur auf, vermutlich mit gravierenden Folgen wie einer Renaissance des Rassismus, des Sexismus, der religiösen Intoleranz" (43). Die zweite Gruppe umfasst zwei Untersuchungen. Die erste ist überschrieben mit „Die Einheit der Zeit im Wechsel der Zeiten" und befasst sich mit der Mehrschichtigkeit des Begriffs der Zeit, die zweite trägt die Überschrift „Die Gegenwart der Vergangenheit" und thematisiert das Eingebundensein des Menschen in die Zeit. Wichtig in diesem Zusammenhang für H.: „Der Bezug zum offen-Zukünftigen und zum bestimmt-Vergangenen gehört zur jeweiligen Gegenwart menschlichen Lebens in Gemeinschaft und als Einzelner" (119). Er gehört nicht bloß auch noch dazu, sondern er macht vielmehr „die Weise aus, wie Gegenwart sich ereignet" (ebd.). Will der Mensch sich einrichten in der Gegenwart, um diese zu gestalten, setzt das also „eine ‚Inszenierung' der andrängenden Zukunft und der wegstrebenden, aber zugleich auch bedrängenden Vergangenheit voraus" (ebd.). Die Aufsätze der dritten Gruppe schließlich „nähern sich dem religiösen Moment des Menschseins, ausgehend von der Erfahrung von Präsenz, ausgreifend auf einen Versuch, die Frage nach Gott neu zu akzentuieren und wieder zurücksinkend auf eine Reflexion zu den Möglichkeiten von Religionsphilosophie" (8). Die einzelnen Beiträge fördern eine ganze Reihe erhellender Einsichten zutage. An zwei Beiträgen sei das gewissermaßen *pars pro toto* H.s etwas verdeutlicht. In der Eingangsabhandlung macht H. deutlich, dass der Ursprung der Wissenschaft im Sich-Wundern liegt. Einschlägig für die klassische Theorie solchen Sich-Wunderns oder Staunens ist neben Platon und Aristoteles auch Descartes. Denn mit Platon und vor allem mit Aristoteles kommt er darin überein, „dass er der Emotion des Sich-Wunderns eine notwendige Funktion für das Erwachen des Fragens zuschreibt" (14). Aber wie diese, ist er „weit entfernt von einer schrankenlosen Rühmung dieses Affekts" (ebd.). Denn er hat für ihn nur eine Durchgangsfunktion; schließlich soll alles Verwundern ja zum Wissen führen und darin aufgehoben werden. In jüngerer Zeit gibt es nach H. dagegen „Rühmungen des Staunens, über die sich die Klassiker nur hätten wundern können" (15). Denn der Gegenstand des Staunens ist in diesem Fall „das Reale in seiner eigenen Dichte, nicht in seiner Abhängigkeit von Ursachen" und das Staunen soll sich hier auch „nicht ins Bescheidwissen aufheben, sondern soll bleiben" (ebd.). Als Beispiel für eine solche Würdigung des Staunens nennt H. E. Bloch. Von diesem heißt es: „Bloch rühmt das Staunen, weil es den Bann des Banalen, allzu Selbstverständlichen bricht. In ihm bricht auf, wie ‚unheimlich seltsam' es ist ‚zu sein'. Die Dinge verlieren ihre banale Selbstverständlichkeit und gewinnen eine gewissermaßen magische Gegenwart. Und auch das eigentliche ‚Sein' in der Welt-Heimat zeigt sich in seiner Un-heimlichkeit" (16). Ausgehend von der These Blochs, dass das Staunen, das ursprünglich dem Wissensstreben zugrundelag, durch dessen Erfolg innerhalb des Wissenschaftsbetrieb ‚ermattet' wurde, plädiert H. für einen erweiterten Begriff von wissenschaftlichem Tun. Die Suche nach Begriffen und Theorien, die im Sinne einer Reduktion des Unbekannten auf Bekanntes leistungsfähig ist, sei, so seine These, „nur die eine konstitutive Dimension des wissenschaftlichen Tuns" (22). Die andere

bleibe trotz allem „das Bewegtwerden durch das Staunen, in dem die ‚Sache selbst' sich je neu meldet" (ebd.). Für H. liegen diese beiden Dimensionen „auf verschiedenen Ebenen der Vernunft: der Vernunft, die operiert, bzw. der Vernunft, die wie ihr Name sagt, das Organ ist, überhaupt erst und wieder neu Sein zu vernehmen" (ebd.). Daher herrscht für ihn kein Gegensatz zwischen beiden Weisen von Vernunft, sondern es besteht hier ihm zufolge „eine Komplementarität" (ebd.). Nach H. gibt es also nicht nur ein Staunen, das den routinierten Gang der Wissenschaft unterbricht und ihr neue Möglichkeiten erschließt. Es gibt auch „ein Staunen über die Möglichkeit der Wissenschaft selbst" (23). Dieses Staunen steht allerdings nicht am Anfang der Wissenschaft, sondern stellt sich erst ein, wenn man bereits Erfahrungen mit dem Wissen gemacht hat. Es geht in diesem Fall nicht um eine Unterbrechung, die durch den Fortschritt des Erklärens kompensiert wird, sondern um die Eröffnung einer neuen Sicht auf das eigene Tun. Konkret kann solches Staunen auf zwei verschiedene Weisen stattfinden: „als Staunen darüber, dass die Wirklichkeit erkennbar ist" und „als Staunen über das Erkennen selbst" (ebd.). Wichtig ist nach H.: Die Tatsache der Erkennbarkeit der Welt und die Tatsache unserer Erkenntnisfähigkeit sind keine Tatsachen in der Welt, sondern beides sind „Tatsachen, die den ermöglichenden Grund alles Erklärens darstellen" (24). Deshalb sind sie auch nicht weiter erklärbar und deswegen wird das Staunen, das sie hervorrufen können, auch nicht überwunden, sondern bleibt, je länger man sich in es vertieft. Die Bedeutung des Staunens sieht H. darin, dass es den Welt- und Selbstbezug des Menschen zu heilen vermag. Da das Staunen ein Erleben ist, das zugleich emotional und intellektuell ist, vermag es ihm zufolge jene Schicht anzusprechen, wo diese beiden Elemente ungetrennt sind oder aufs engste zusammenarbeiten. H. ist überzeugt: „Wenn sich ein Mensch immer wieder dem Staunen öffnet, fühlt er sich beschenkter und wird bescheidener. So etwas wie ein Respekt, wie eine Frömmigkeit dem Sein gegenüber kann in ihm Wurzel fassen" (25). Abschließend deutet H. schließlich an, dass sich solche Frömmigkeit durch neue Erfahrungen vertiefen könne zum Glauben an Gott. Allerdings weist er darauf hin: Wenn Gott als Ursprung des uns gegebenen und erlebbaren Seins entdeckt wird, dann freilich nicht als die Ursache, deren Erkenntnis das Staunen über die Welt ablöst, wie das in legitimer Weise in der Wissenschaft der Fall ist. Es führe in die Irre, wenn die Rede von Gott nach dem Modell der wissenschaftlichen Erklärung vorgetragen oder verstanden werde. Gott sei etwas anderes als eine bloß vorgestellte, äußere Realität. Nur eine Rede, die aus dem Staunen komme und darin auch verbleibe, wahre die Haltung des religiösen Respekts. In dem zweiten etwas näher zu betrachtenden Beitrag, der überschrieben ist mit „Gott der Gegenwart", vertritt H. die These: Grundlegend für das Problem des Zugangs zu Gott sei die Einsicht: „Gottes Existenz muss in der Erfahrung aufscheinen" (169). Denn Existenz lasse sich nicht aus bloßen Begriffen ableiten. Umgekehrt lasse sich die Existenz Gottes aber auch nicht „von der Existenz endlicher Realitäten [...] aus so erschließen, wie wir aufgrund des allgemeinen Kausalgesetzes innerhalb eines homogenen Erfahrungsfeldes von einer Realität [...] auf eine andere Realität [...] schließen" (ebd.) Denn Gott ist gerade nicht auf derselben Ebene angesiedelt wie das empirisch festgestellte Reale, und „die Schöpfungskausalität ist wesentlich anderer Natur als die innerweltliche" (ebd.). Die Schwierigkeit, woher das metaphysische Kausalitätsprinzip seine Evidenz bezieht, wo es doch nur einen Anwendungsfall kennt, insofern es alles Kontingente gleichermaßen auf eine absolute Ursache bezieht, lässt sich nach H. nur im Rekurs auf eine nicht alltägliche Erschließungserfahrung beheben. Wesentlich für diese Erschließungserfahrung ist, dass einem Kontingenz hier so aufgeht, dass sie zugleich auf etwas Absolutes verweist. H. erläutert das näher wie folgt: „Im Selbstverhältnis der endlichen Freiheit, die zugleich als Freiheit etwas Absolutes ist, zeigt sich als Gegentatsache die Kontingenz, d.h. dass ich so bin, dass ich zu sein habe. Zugleich kann niemand an seiner Existenz, so kontingent sie auch ist, zweifeln. Aus dem ‚Stoff' dieser beiden Tatsachen, die unmittelbar gewiss sind, bilden wir uns [...] die Idee Gottes" (169f.). Wichtig für diesen Bildungsprozess ist: Soll die Bildung der Gottesidee vom eigenen Kontingenzbewusstsein sachhaltig sein, muss ihr bereits ein Wissen von Gottes Sein zugrundeliegen. Das einzigartige Wissen vom einzigartigen Sein Gottes kann also von keinem anderen Wissen abgeleitet werden. Es kann vielmehr „nur durch die Vermittlung anderen Wissens, wie z.B. von

der Kontingenz, zur [...] Bewusstheit gebracht werden". Denn „so wie Gott durch sich ist, so ist er auch, wenn überhaupt, nur durch sich selbst bekannt und erkennbar" (170). In dieser Perspektive rekurriert H. auf eine Erfahrung, die „am unmittelbar Erfahrbaren gewonnen wird" und doch „zugleich eine Art von Mit-Erfahrung Gottes einzuschließen scheint" (ebd.), nämlich die Erfahrung der Gegenwart. Diese beinhaltet ihm zufolge nicht nur die beiden Momente der Gegenwart des Begegnenden und der Selbstgegenwart, wenn die Gegenwart des Begegnenden oder die Selbstgegenwart als solche erfasst wird, scheint vielmehr auch die Gegenwärtigkeit selbst auf, die die beiden anderen Momente umfasst und auf keines von ihnen reduzierbar ist. Mit dieser Gegenwärtigkeit ist weder ein physisches Bestandstück der Welt gemeint noch ein psychisches Element menschlicher Lebewesen. Außerdem ist sie „weder identisch mit der räumlichen Relation des Hierseins noch mit der zeitlichen Relation des Jetzt-Stattfindens" (174), auch wenn sie auf diesen Gegebenheiten aufbaut. Schließlich fällt die Gegenwärtigkeit nicht einfach mit der jeweiligen Gegenwart von diesem und jenem zusammen. Das Ereignis von Gegenwärtigkeit ist vielmehr ‚ein' Erstes und Ganzes, das vor dem Unterschied der einzelnen Begegnungsweisen liegt, und auch vor dem Unterschied von Begegnungsgegenwart und Selbstgegenwart" (175). Für das Problem des Zugangs zu Gott ergibt sich, dass sich Gott nicht aus der Erfahrung der Gegenwart als solcher herausanalysieren lässt. Denn diese Erfahrung ist „vergleichsweise anonym", wohingegen Gott jemand ist, „der einen persönlichen (oder doch quasi-persönlichen) Bezug zu mir stiftet, in den dann auch ich in persönlicher Weise eintreten kann" (176). Zudem tut er dies nicht naturnotwendig, sondern frei, „während das Ereignis der Gegenwärtigkeit zwar nicht notwendig zu sein scheint, aber auch nicht auf eine Freiheit zurückverweist" (ebd.). H. insistiert also auf der Transzendenz Gottes gegenüber den genannten Erfahrungen. Auf der anderen Seite sprechen s. E. gute Gründe dafür, dass „die Gegenwärtigkeit als ‚Vor-Name' für das Anwesen Gottes [...] verstanden werden kann" (177). Durch die Erfahrung der Gegenwärtigkeit, so meint er, könne erstens die „Selbsteinmauerung" (ebd.) der modernen Subjektivität aufgebrochen werden, von der alles, was es gibt, in Form von bloßen Objekten wahrgenommen wird. Zweitens mache es die Erfahrung der Gegenwärtigkeit leichter, „Gottes Gegenwart nicht misszuverstehen nach der Art der unmittelbaren Anwesenheit von Dingen oder Menschen" (ebd.). Eine Zerstörung von Gottes Transzendenz würde also vermieden. Drittens schließlich könne der Rekurs auf die Gegenwärtigkeit auch zu einem rechten Verständnis von Gottes Verborgenheit verhelfen, die keinen Mangel darstelle, sondern die normale Weise seiner Anwesenheit. Die Aktualität dieser Überlegungen sieht H. darin, dass sie eine Antwort bieten können auf die drängenden Erfahrungen, die sich dem Menschen in seiner zeitlichen Existenz stellen, sei es nun, dass er mit der belastenden Vergangenheit nicht fertig wird oder dass ihn die Furcht vor der Zukunft umtreibt. In beiden Fällen hilft ein Loslassen, das einen frei macht für das Gegenwärtige und für das Leben in der Gegenwart. Möglich ist das nach H. im Blick auf Gott, der „aus seiner ewigen Gegenwart heraus in die jeweilige Gegenwart hinein anwesend ist und sich in der Gegenwärtigkeit des jeweils Gegenwärtigen andeutet" (179). Im Ganzen stellt H.s Publikation ein gutes Beispiel für die Lebendigkeit der phänomenologischen Schule dar. Die Bedeutung dieser Publikation liegt vor allem darin, dass sie auf die Bedeutung der Erfahrung von Gegenwart aufmerksam macht als „Ort größerer Sammlung und Aufmerksamkeit für die Dinge und Personen, denen wir begegnen" (138), und zugleich die religiösen Implikationen einer solchen Erfahrung herausarbeitet. Dabei räumt H. durchaus ein, dass Menschen, die mit der Religion schlechte Erfahrungen gemacht haben, die Präsenzerfahrung in der Regel nicht in einen Zusammenhang mit Religiösem bringen werden, wenngleich auch sie eine solche Erfahrung nicht bloß als angenehm oder reizvoll empfinden werden, „sondern als ‚eigenartig', als geladen mit einer faszinierenden ‚höheren' Bedeutung, die unter Umständen Ehrfurcht auslöst" (135). Zugleich betont er, dass auch die religiös gedeutete Präsenzerfahrung unterschieden werden müsse von der Erfahrung Gottes als eines „Jemand, der eine eigene Realität hat, die von der Realität des Wahrnehmbaren als verschieden erlebt wird" (ebd.). H.-L. Ollig S. J.

Yousefi, Hamid Reza, *Der Toleranzbegriff im Denken Gustav Menschings*. Eine interkulturelle philosophische Orientierung (Bausteine zur Mensching-Forschung; Band 7). Nordhausen: Verlag Traugott Bautz 2004. XLV/351 S., ISBN 3-88309-146-4.

Yousefi (= Y.) möchte einen innovativen Beitrag zur Toleranzdiskussion leisten. Als Ausgangspunkt dient ihm das Werk Gustav Menschings. Dieser erhebe die traditionelle Religionswissenschaft in den Rang einer Gesellschafts- und Handlungstheorie (106); seine „Toleranzidee [sei] als Haltung höchster Anteilnahme am fremden Glauben zu verstehen" (201). Y. versucht, M.s Position in den Kontext der geschichtlichen Entwicklung des Toleranzbegriffs einzureihen.

Zunächst werden M.s Positionen zu Religionsphilosophie und Religionswissenschaft paraphrasiert und mit Aussagen von Philosophen wie Kant, Hegel oder Husserl kontrastiert. Dies verläuft regelmäßig nach dem Muster: „Mensching pflichtet Kant … bei" (46); „Hegel versucht …; Mensching lehnt diese Theorie ab" (49); „Gegen die Definition Cassirers … führt Mensching an" (80). Einziges Kriterium für die Auswahl, zu der auch völlig unbedeutende Autoren zählen, ist anscheinend, ob sie von M. rezipiert wurden; einziges Kriterium für die Bewertung, wie er zu ihnen steht.

Ferner wird die von Y. so genannte „Angewandte Religionswissenschaft" dargestellt, die mit „der" interkulturellen Philosophie einhergehe und sich mit dieser von Absolutheitsansprüchen distanziere (89); „methodisch und … vorurteilsfrei" nehme sie an der Gestaltung des Weltfriedens teil (103). Y. stellt hier seinen relativistischen Ansatz vor, demzufolge keine Position richtig oder falsch ist. Es liegt auf der Hand, dass solch ein Ansatz auch selbst nicht wahr oder falsch sein kann. Dem Verf. scheint diese Konsequenz entgangen zu sein.

Anschließend geht Y. auf den Begriff der Toleranz ein. Er stellt zunächst fest, dass diese offenbar Feinde hat. „Neben dem Kampf um Wahrheit und Absolutheit … stellt sich ihr eine zweckorientierte Haltung entgegen", die ihren Ursprung in den „latenten Funktionen der Religion" habe (143). Mehr als ein Drittel des Kap.s führt den Leser auf einem abenteuerlichen Gang durch die Geschichte der Toleranz, ausgehend von Buddha, Sokrates und Seneca über den italienischen Humanismus und einen – recht eigenwillig interpretierten – Luther bis zur Aufklärung. Auffallend ist dabei, daß Y. die Toleranz nahezu vollständig auf den Bereich der Religion eingrenzt.

Belehrt wird man über die „Hauptaufgabe aller Weltreligionen", nämlich die Erziehung zu Uneigennützigkeit und Überwindung von Vorurteilen (169). Es bleibt unklar, ob Y. dies als eine Aufgabe ansieht, die die Weltreligionen tatsächlich erfüllen, oder als eine, die sie erfüllen sollten. Eine Begründung der These sucht man vergebens.

Nach den Abhandlungen über die „angewandte Religionswissenschaft" und über die Tugend der Toleranz wird unter der Überschrift „Angewandtes Religionsverständnis" das Thema Wahrheit angeschnitten. Allerdings ist bereits der Einleitung zu entnehmen, dass jeglicher Wahrheitsanspruch im Gegensatz zur angewandten Toleranz stehe (XIII). Unterschieden wird zwischen der Wahrheit religiöser Wirklichkeit und der Wahrheit von Aussagen, in welch beiden Begriffen die „Idee der doppelten Wahrheit" verkörpert sei (241–243). Durch Verwischen von Grenzen, Universalisierung und Rationalisierung der religiösen Erfahrung entstehe eine (abzulehnende) Heilslehre. – Im gleichen Kap. werden so unterschiedliche Themen diskutiert wie Kants Einstellung zum Kolonialismus, Galilei und Bruno als Opfer des Wissenschaftsverständnisses ihrer Zeit, aber auch die Menschenrechtsverletzung durch die Inhaftierung mutmaßlicher Terroristen in Guantánamo – dies alles zum Stichwort „Absolutheitsanspruch" (257–261). Unklar bleibt der Bezug dieser Themen zum angewandten Religionsverständnis.

Y. geht von der Prämisse aus, dass Toleranz deshalb nicht geübt wird, weil die Verfechter unterschiedlicher Ansichten einer unzureichenden Gesprächsgestaltung anhängen und auf der Unfehlbarkeit der jeweils eigenen Position beharren, mit der Folge, dass andere Positionen für falsch gehalten werden (83). Dem stellt er das Konzept der „Angewandten Toleranz" gegenüber, das auf ein „kommunikatives Handeln" abzielt. Dabei seien die Dialogpartner verpflichtet, einander zu achten und ihre jeweiligen Werte zu respektieren (270). Interessanterweise wird an anderer Stelle Toleranz als wertfrei benannt (89).

Y. verspricht sich von „Angewandter Toleranz" Abhilfe für Probleme, die sich aus dem Zusammentreffen unterschiedlicher Kulturen und Religionen ergeben. Weder lässt sich jedoch erkennen, in welcher Weise er dieses Versprechen einlösen will, da sich aus seinen Beschreibungen keine schlüssigen Handlungsgrundlagen ergeben, noch bietet er ein einheitliches und umfassendes Konzept an. Vielmehr begnügt er sich mit einer rhapsodischen Aneinanderreihung weltanschaulicher Präferenzen, die punktuell durch eine Berufung auf Mensching gestützt werden.

Mit der aktuellen Forschungslage ist Y. nur fragmentarisch vertraut. Eine Reihe wichtiger Autoren (Flew, Forst, Hick, Kutschera, Mackie, Platinga, Schmidt-Leukel, Swinburne) scheint er nicht zu kennen, obgleich einige von ihnen im Literaturverzeichnis erwähnt sind. Dort finden sich jedoch auffallend viele Arbeiten von unbedeutenden Verfassern wie Mall oder Tworuschka.

Unzureichend geklärt bleibt die Frage nach Grenzen der Toleranz. Bezogen auf Religionen widmet Y. ihr ganze fünf Zeilen: „In der Gegenwart gibt es Fälle, in denen der Staat die Tolerierbarkeit einer bestimmten Sekte aus Sicherheitsgründen minimiert." Als Beispiel werden islamistische Vereinigungen und extremistische Gruppierungen genannt. Allerdings lassen sich aus den im Schlusskapitel aufgeführten 21 Thesen zur „Angewandten Toleranz" *per negationem* Grenzen erkennen. Y. suggeriert dem Leser, es seien Einstellungen und Handlungen auszugrenzen, welche den Thesen (von denen nicht ersichtlich ist, ob sie auf Mensching oder Y. zurückgehen) entgegenstünden. Dabei bleibt im Dunkeln, ob eine andere Einstellung zum Thema der Toleranz zu tolerieren ist. Als Beispiel sei These 13 angeführt: „Angewandte Toleranz fordert eine gründliche Selbst- und Fremdhermeneutik, deren Systematik im Werke Malls beschrieben ist" (269). Wie würde Y. mit jemandem umgehen, der Mall für nicht relevant hält? Als Beispiel für die „Wissenschaftlichkeit" des Werkes diene die Auffassung des Autors, dass die Grenzen der Toleranz von UNO und Weltsicherheitsrat festgesetzt werden, denen er tatsächlich die „Sicht der objektiven Vernunft" zuschreibt (264).

Die Klassiker (Spinoza, Kant, Husserl) werden so dilettantisch gestreift, dass ein Verzicht auf ihre Erwähnung vorzuziehen gewesen wäre. Was es zur Toleranzdiskussion beitragen soll, dass Spinoza einem Mordanschlag ausgesetzt war (164), ist nicht recht ersichtlich. Die Fußnoten zu Kant (48, 58) erschöpfen sich in einer Aufzählung von Nebensächlichkeiten. Unter diesen Umständen verwundert es kaum, daß Y. offenbar nicht weiß, wie Stellen bei Kant, Thomas von Aquin oder Aristoteles korrekt zitiert werden.

Immer wieder liefert Y. Banalitäten, die kaum das Niveau einer Propädeutik erreichen: die Bezeichnung für „Toleranz" in den gängigsten europäischen Sprachen (145); die Etymologie des Wortes „Ethnologie" einschließlich des Hinweises, dass im Deutschen „auch der Ausdruck ›Völkerkunde‹" verwendet werde (110); die Erkenntnis, dass der Westfälische Friede den Dreißigjährigen Krieg beendete (151); die Belehrung, dass die USA als Führungsmacht der westlichen Welt auftreten (135) oder – wer hätte es gedacht? – dass der Toleranz die Intoleranz gegenübersteht (165). Dabei wird der Leser unter einer unglaublichen Fülle von (oft aus dem Zusammenhang gerissenenen) Zitaten begraben. Das Spektrum reicht von bedeutenden Philosophen über Politiker wie Khatami oder auch das Grundsatzprogramm der SPD bis hin zu Literaten wie Dostojewski, Jakob Wassermann und Rafik Schami. All diese stehen unterschiedslos nebeneinander.

Es kann resümiert werden, dass Y. eine relativistische Position vertritt, für die er keinen Wahrheitsanspruch erheben darf. So kann man seine Ausführungen günstigstenfalls als Ausdruck einer subjektiven Meinung einstufen. Unter diesen Umständen ist es nicht überraschend, dass Y. weitgehend auf Argumente verzichtet, sich vielmehr damit begnügt, bloße Behauptungen als Tatsachen hinzustellen oder appellativ für Toleranz einzutreten. Dazu gesellen sich zahlreiche handwerkliche Mängel, die die Lektüre des Buches ausgesprochen ärgerlich gestalten. Sicherlich greift Y. mit der Toleranz ein aktuelles und wichtiges Problem auf, und er kündigt an, einen substantiellen Beitrag zu seiner Lösung leisten zu wollen. Die Hoffnungen, die er dadurch beim Leser weckt, werden aber nicht annähernd erfüllt. So bleibt das Buch eine verschenkte Gelegenheit.

E. M. Phieler

Niederbacher, Bruno / Runggaldier, Edmund (Hgg.), *Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?* Frankfurt am Main [u.a.]: Ontos Verlag 2006. 249 S., ISBN 10: 3-938793-34-1; ISBN 13: 978-3-938793-34-3.

Wie gehören Leib und Seele zusammen? Diese Frage ist wohl so alt wie die Menschheit. Im zweiten Schöpfungsbericht der Bibel heißt es, dass Gott den Leib des Menschen aus Erde vom Ackerboden gebildet hat. Ein lebendiges Wesen wird dieser aber erst durch den Lebensodem Gottes (Gen 2,7). Entgegen einer möglichen dualistischen Deutung der Schöpfungserzählung sind für den biblischen Menschen Leib und Seele untrennbar. Der hebräische Begriff ‚ruach' bezeichnet sowohl den Atem des Menschen wie auch den Lebensatem, den Gott den Menschen einhauchte; ‚nefesh', Seele, steht im AT auch für den belebten Körper und das Blut. Das Herz und die Quelle der Emotionen und Gedanken werden mit dem Begriff ‚laev' bezeichnet. Der alttestamentliche Mensch ist davon überzeugt, dass mit dem Körper auch die Seele zerfallen würde. Der Bericht der Genesis kann als ein Versuch gelesen werden, zu erklären, wie die Gemeinschaft von Leib und Seele geschlossen wird. Der biblische Text bildet den Auftakt einer Debatte, die sich durch die gesamte Geistesgeschichte zieht und bis heute andauert. Dabei wurden ganz unterschiedliche Lösungsstrategien entwickelt.

Dualistische Menschenbilder, wie sie in der Philosophiegeschichte immer wieder vertreten wurden (in der Antike von Platon angesichts des Todes, im Mittelalter z.B. von Hildegard von Bingen, in der Neuzeit von René Descartes und im 20. Jahrhundert von Karl Popper und John Eccles), erfreuen sich gegenwärtig keiner besonderen Beliebtheit. Vielen zeitgenössischen Philosophen gilt der materialistische Monismus als überzeugendere Lösung des Leib-Seele-Problems, nicht zuletzt, weil das Problem der Interaktion eine unausweichliche Konsequenz der dualistischen Konzeptionen ist. Geist und Körper müssen in einer besonderen Relation stehen, wenn sie real verschiedene Substanzen sind, aber zusammen einen Menschen konstituieren. Auf die Frage, wo Geist und Körper aufeinander einwirken, verweist Descartes an mehreren Stellen auf die Zirbeldrüse. Sie wird von ihm als „Sitz der Seele" (AT III, 19, 47f., 263) bezeichnet. Wie kann der Geist, der nur noch denkend ist, in einem bestimmten Körperteil angesiedelt sein? Wie kann etwas, das nicht ausgedehnt ist, in etwas Ausgedehntem lokalisiert sein?

Im Westen verdanken wir der Vorherrschaft des Dualismus im Denken die Erschließung des Reichs der Seele. Mit Hans Jonas können wir auch von einer „Vertiefung der Seele selbst durch die unablässige Reflexion" (Jonas, H.: *Philosophie. Rückschau und Vorschau am Ende des Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 1993, 23) sprechen. Es sind aber auch die Schattenseiten zu nennen: Ein Blick in die Philosophiegeschichte zeigt, dass eine gewisse Geringschätzung der Natur, manchmal auch Verachtung, durch den sich ihr überlegen fühlenden Geist zum Erbe des metaphysischen Dualismus gehört. Innenleben und Außenleben, Leib und Seele, Geist und Materie, können nur mit großer Mühe zusammengebracht werden. Die Teile eines Ganzen haben sich gegenseitig entfremdet. Greifbar ist diese gegenseitige Entfremdung in der cartesischen Aufspaltung von *res cogitans* und *res extensa*. Alles Ausgedehnte ist für Descartes mathematisierbar. Den Naturwissenschaften, die seit der Neuzeit einen Siegeszug angetreten haben, ist die Körperwelt, die jeder Innerlichkeit entblößt ist, zum Alleinbesitz überantwortet worden. Damit hat sich die Philosophie von ihrem Mitspracherecht im Hinblick auf die Natur dispensiert und sich nur noch auf die Bebauung des Bewusstseinsfeldes zurückzogen. Der deutsche Idealismus erblühte auf dieser geretteten Hälfte des dualistischen Erbes. Die Trennung in Geistes- und Naturwissenschaften ist seitdem zementiert und unhinterfragt. Die Philosophie, die eigentlich über dem Unterschied stehen müsste (Jonas, H.: 24), hat sich auf die Seite der Geisteswissenschaften geschlagen, und hat es seitdem nicht mehr mit dem Ganzen zu tun. Der Dualismus stellt für Christen, die vom biblischen Menschenbild geprägt sind, und für Denker, denen die Einheit der menschlichen Person eine Herzensangelegenheit ist, eine Herausforderung dar.

Dieser Herausforderung stellten sich die Teilnehmer einer hochkarätig besetzten internationalen Tagung zum Thema „Die menschliche Seele. Brauchen wir den Dualismus?" vom 24.–27. Februar 2006 in Matrei (bei Innsbruck). Die Tagung war Teil des

Forschungsschwerpunktes „Naturalismus und die menschliche Person" des Fachbereichs für Religionsphilosophie in Innsbruck und stellte gleichzeitig die Zweijahrestagung der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger PhilosophiedozentInnen an theologischen Fakultäten dar. Man stellte sich hier z. B. die Frage, warum überhaupt dualistische Positionen vertreten werden, ob Christen, die an die Auferstehung der Toten glauben, den Menschen dualistisch verstehen, und ob Naturalisten und Dualisten ein problematisches Körperverständnis teilen. Dualistische Positionen wurden etwa von Richard Swinburne (Oxford) und Uwe Meixner (Saarbrücken) vertreten. Für eine vermittelnde Position traten u.a. die Mediävistin Eleonore Stump (St. Louis) und Michael-Thomas Liske (Passau) ein. Der Münchener Michael Bordt S. J. ging der Frage nach, welche Art von Dualismus Platon vertreten hat.

Nun liegt der Tagungsbd. vor, der Beiträge von Uwe Meixner (The Indispensability of the Soul), Richard Swinburne (Wodurch ich ich bin – Eine Verteidigung des Substanzdualismus), Josef Quitterer (Ich bin keine geistige Substanz), Anselm Winfried Müller (Der neue Person-Begriff: Dualistischer Wolf im bioethischen Schafspelz), Michael Bordt (Metaphysischer und anthropologischer Dualismus in Platons Phaidon), Uwe Voigt (Wozu brauchte Aristoteles den Dualismus? Oder: warum sich der aktive Geist nicht naturalisieren lässt), Eleonore Stump (Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul) Marianne Schark (Der aristotelische Begriff des Lebewesens), Michael-Thomas Liske (Lässt sich eine aristotelische Zwischenposition zwischen Dualismus und Physikalismus konzipieren?) und Edmund Runggaldier (The Aristotelian Alternative to Functionalism and Dualism) vereinigt. Die Aufsätze sind in Deutsch und Englisch verfasst.

Der von Bruno Niederbacher und Edmund Runggaldier herausgegebene Sammelbd. ist in drei Kap. unterteilt und setzt sich mit alten und neuen dualistischen Konzeptionen auseinander. Im ersten Teil des Buches kommen zeitgenössische Vertreter dualistischer Positionen, aber auch ihre direkten Kritiker zu Wort. Der zweite Teil beleuchtet Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin von einer unbekannten Seite. Im dritten Teil kommen Autoren zu Wort, die sowohl naturalistische als auch dualistische Sichtweisen vermeiden wollen und sich dafür auf das Seelenkonzept des Aristoteles berufen.

Das erste Kap. beginnt mit einem Beitrag von *Uwe Meixner*, der betont, dass die Annahme, der Mensch habe eine Seele, für den christlichen Auferstehungsglauben unverzichtbar sei. Er fragt, worin die Kontinuität zu finden sei, damit jemand im Diesseits und Jenseits dieselbe Person sei. Wird die Kontinuität dem Körper zugeschrieben, so ergibt sich ein offenkundiges Problem: Der Körper zerfällt. In den Worten der Genesis heißt das: „Denn Staub bist du, zum Staub musst du zurück" (Gen 3,19). Außerdem stellt sich die Frage, was mit den Menschen ist, deren Körper z. B. durch die Atombombe vollständig zerstört wurden. Meixner ist der Ansicht, dass es weniger Schwierigkeiten im Verständnis der Auferstehung gäbe, wenn man davon ausginge, dass die menschliche Seele die Kontinuität gewährleiste. Für Beschreibungs- und Erklärungszwecke hält Meixner die Annahme der Existenz einer Seele für unverzichtbar. Es gebe gute Gründe, von der Seele zu sprechen. *Richard Swinburne* vertritt einen Dualismus der Substanzen. Der Mensch bestehe aus zwei Substanzen: dem physischen Körper und der nicht-physischen Seele, die dafür konstitutiv sei, dass ich ich sei. *Josef Quitterer* setzt sich kritisch mit Swinburne auseinander. Er stimmt Swinburne zu, dass physische Kontinuität nicht hinreichend für diachrone personale Identität sei. Fraglich sei Swinburnes Position, dass physische Identität nicht notwendig für diachrone personale Identität sei. Quitterer selbst vertritt ein aristotelisches Seelenverständnis, das seiner Meinung nach auch eine zureichende Begründung transtemporaler Identität bei Abwesenheit aktueller geistiger Aktivität liefere. *Anselm Winfried Müller* setzt sich mit dem für die moderne Anthropologie und Bioethik zentralen Begriff der Person auseinander, der seit der Antike in der abendländischen Kultur ein Grundbegriff der philosophischen Anthropologie und damit ein Grundbegriff des menschlichen Selbstverständnisses ist. Je nachdem, welchem Personbegriff man den Vorzug gibt, entscheidet sich auch der Standpunkt in der Frage nach dem Schutz menschlichen Lebens. Müller kritisiert philosophische Entwürfe, nach denen jemand ein Mensch sein könne, ohne eine Person zu sein. Eine Person wird in der gegenwärtigen Diskussion von einigen Autoren ausschließlich darüber

definiert, dass sie rationale Fähigkeiten besitzt. Ein Mensch kann, muss aber nicht diese rationale Fähigkeiten besitzen, d.h. Mensch- und Personsein fallen in einem bewusstseinstheoretischen Personverständnis im Gefolge von John Locke auseinander. Der Mensch ist nicht qua Menschsein auch Person. Wir haben es also mit einem Dualismus von Mensch- und Personsein zu tun. Müller weist auf begriffliche Schwierigkeiten bewusstseinstheoretischer Personkonzepte hin. Auch wenn es Menschen gibt, denen die Fähigkeit der Rationalität aktual fehlt, könne man sie nicht als Menschen identifizieren, ohne auf die Rationalität Bezug zu nehmen. In allen Stadien des menschlichen Lebens sei Rationalität präsent. Dies gilt, so Müller, auch dann, wenn sie entweder noch nicht vorliege oder nicht mehr aktiviert werden könne.

Im zweiten Kap. geht *Michael Bordt* der Frage nach, ob Platon tatsächlich Dualist war, was in den meisten Kommentaren zu Platon als ausgemachte Sache gilt. Insbesondere stützt sich Bordt in seiner Untersuchung auf Platons dritten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Hier werde nicht ein Körper-Seele-Dualismus eingeführt, sondern eine metaphysische These von zwei Bereichen von Wirklichkeit: auf der einen Seite der Bereich der einfachen Dinge, die unveränderlich, unzerstörbar und nur mit dem Verstand erfassbar sind, auf der anderen Seite der Bereich der zusammengesetzten Dinge, die sich verändern, vergehen und wahrnehmbar sind. Innerhalb der skizzierten Metaphysik lasse sich der verbreitete Körper-Seele-Dualismus nicht begründen. Als Gegenposition zum cartesischen Dualismus beruft sich *Uwe Voigt* auf Aristoteles. Insbesondere geht Voigt der Frage nach, ob es konsistent ist, wenn Aristoteles einerseits von der Seele als *forma corporis* bzw. als erste Verwirklichung eines natürlichen, organischen Körpers spricht und andererseits die Abtrennbarkeit des *nous* postuliert. Voigt betont in seinem Beitrag, dass Aristoteles einen nicht-cartesischen Dualismus gebraucht habe, um zu zeigen, dass sich der aktive Geist nicht naturalisieren lasse. Das Denken des heiligen Thomas ist bekanntlich wesentlich von Aristoteles beeinflusst. Diesen verbindet er in seiner Anthropologie mit dem christlichen Menschenbild. Da der Mensch nach Thomas ein Wesen ist, in dem sich zwei unvollständige Substanzen, nämlich Leib und Seele, miteinander verbinden, um eine vollständige, einzelne Natur, ein *suppositum rationale*, zu bilden, kann er nach Thomas als ein auf der Grenze zwischen Materiellem und Geistigem situiertes Wesen bezeichnet werden. Thomas bestimmt die Seele als substantielle, einzige und totale Form des Leibes. Sie ist das einzige Prinzip des ganzen vegetativen, sensitiven und intellektuellen menschlichen Lebens. Als Christ stellt sich für Thomas ein besonderes Problem: ob und wie die menschliche Seele nach dem Tod ohne Körper existieren kann. *Eleonore Stump* fragt, ob die thomasische Lösung kohärent sei, und liefert eine Interpretation, wie man mit Thomas von der leiblichen Auferstehung sprechen könne.

Das dritte Kap. beginnt mit einem Aufsatz von *Marianne Schark*, der als einziger der hier versammelten Aufsätze nicht in Matrei vorgetragen wurde. Schark setzt sich mit dem aristotelischen Begriff des Lebewesens auseinander und stellt dies der cartesischen Auffassung gegenüber. Innerhalb der cartesischen Ontologie von Körper und Geist ließen sich Lebewesen keineswegs problemlos einordnen. Nähme man aristotelische Substanzen bzw. Kontinuanten an, sähe dies anders aus. Man könnte Lebewesen als Kontinuanten bestimmen und ihre wesentliche Bestimmung darin sehen, dass sie lebten. Zunächst klärt Schark, was es bedeutet, „am Leben zu sein", wozu sie die Persistenz von Lebewesen von der Persistenz von Dingen unterscheiden muss. Dann erläutert Schark die Bedeutung von „leben" als Tätigsein und greift hierzu auf das aristotelische Verständnis zurück und stellt dies dem cartesischen Denken gegenüber. *Michael-Thomas Liske* erläutert in seinem Beitrag zunächst die in der gegenwärtigen Diskussion um das Leib-Seele-Problem immer wieder vertretenen Positionen: Die Identitätstheorie (starker Physikalismus), die Supervenienztheorie (schwacher Physikalismus) und schließlich der Dualismus. Die gängige Opposition von physikalistischen und dualistischen Positionen will Liske durch den Aufweis einer Zwischenposition aufbrechen, die er im Anschluss an Aristoteles entwickelt und die sich sowohl von einem Eigenschaftsdualismus als auch von einer naturalen Supervenienztheorie unterscheidet. Für eine aristotelische Zwischenposition tritt auch *Edmund Runggaldier* ein, der darauf aufmerksam macht, dass Physikalisten und Dualisten ein Verständnis des Körpers teilen, welches sich aus der Physik ergebe. Für naturwissenschaftliche und theoretische Zwecke können nach

Runggaldier physikalistische und naturalistische Ontologien ausreichend sein; sie greifen aber als Deutungsmuster des Menschen, der Zwecke verfolgt, handelt und sich als derselbe erlebt, zu kurz. Runggaldier macht hier die aristotelische Sichtweise des Menschen als Substanz bzw. Kontinuant stark, die auch unseren Alltagsannahmen über diachrone Identität, Agentenkausalität und Indexikalität gerecht werde.

Es scheint heute nicht besonders in Mode zu sein, von der Seele zu sprechen. Reduktionistischer und nichtreduktionistischer Materialismus laufen dagegen an und versuchen, die der Seele zugeschriebenen Zustände als physiologische zu erweisen. In Standardeinführungen zur Psychologie (etwa von Zimbardo oder Atkinson) kommt man bei der Definition des Faches ohne den Seelenbegriff aus und auch die christliche Theologie scheint (aufgrund eines pastoral begründeten Opportunismus und auf Kosten ihrer religiösen Substanz) weitgehend darauf zu verzichten, von der Seele zu sprechen. Nicht zuletzt deshalb ist die Auseinandersetzung mit dem Thema „Seele" in dem Sammelbd. von Runggaldier und Niederbacher sehr aufschlussreich. Durch den Rückgriff auf Autoren wie Platon, Aristoteles und Thomas von Aquin wird auf sehr positive Weise deutlich, dass die Philosophie des Geistes nicht nur eine Disziplin des 20. Jhdts. ist, die allenfalls noch bei Descartes wichtige Grundlagen hat. Sehr erhellend ist, dass diese „alten Meister" von einer für viele unbekannten Seite gezeigt werden. Für medizinische und therapeutische Ansätze und die Begründung ethischer Normen haben die jeweiligen anthropologischen Prämissen weitreichende Folgen. Sehr erfreulich ist es, dass im Hinblick auf die aktuelle Leib-Seele- bzw. mind brain-Debatte von vielen der hier versammelten Autoren nach einer aristotelischen Antwort gesucht wird. Etwas zu kurz kommt die Frage, was der Hylemorphismus im Vergleich zur modernen Naturwissenschaft nicht lösen kann und ob wir von Geist und Seele noch im selben Sinne sprechen können wie in Antike und Mittelalter. Insgesamt ist es unter den zahlreichen Veröffentlichungen zum Leib-Seele-Problem ein herausragendes Buch, das unbedingt wahrgenommen und gelesen werden sollte. M. Knaup

Höhn, Hans-Joachim, *Postsäkular: Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel.* Paderborn: Schöningh 2007. 211 S., ISBN 978-3-506-76328-0.

Höhn (= H.) schließt mit seinen Überlegungen an den von Habermas eingeführten Begriff „postsäkular" und dessen Revision des modernen Säkularisierungstheorems an. In einer „postreligiösen" Zeit kommt nicht das Ende, sondern eine ambivalente und fruchtbare „Dispersion" des Religiösen, in der sich das „Christentum als religiös pluralitätsfähig erweisen kann" (9–11). Vier Kap. wollen erstens eine kritische Phänomenologie der Religion, zweitens „Kriterien authentischer Religiosität", drittens „Fallstudien zur Dispersion der Religion" in postsäkularer Kultur, und viertens eine „transversale Theologie der Religionen" vorstellen, um ein theologisches Plädoyer für die „postsäkulare Tugend", Vernunft anzunehmen, vorzutragen.

„I. Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? Herausforderungen einer kritischen Phänomenologie der Religion" (13–56): Mit der neuen postsäkularen Lebendigkeit von Religion ist diese noch nicht angemessen *als* Religion erfasst, wenn sie mit Habermas lediglich als moralisch relevant wahrgenommen wird (21–24); der „Begriff der Säkularisierung als kulturdiagnostische Schlüsselkategorie" lässt sich ebenso wenig verabschieden wie als „Alleinerklärung" einsetzen (25–35). Eine Dispersionstheorie der Religion stellt ihren gewandelten Fortbestand im Säkularen fest und beschreibt, inwiefern „die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre biographieintegrative Funktion zurücktritt" (35–50). H. macht die Unterscheidung christlichen Glaubens von religionsförmigen Phänomenen stark (50–56).

„II. Authentische Religiosität? Rekonstruktion – Identität – Kritik" (57–85): Soziologische und theologische Religionstheorien bedürfen eines präzisen Religionsbegriffs, um Phänomen, Vergleich und Kritik zu formulieren. Dazu entwirft H. einen existentialpragmatischen Begriff einer vierfach relationalen existentialen Grundsituation (Endlichkeit des Subjekts, befristet-zukunftsungewisse Zeit, gesellschaftliche Konkurrenz um Lebenschancen, Erschöpfbarkeit der Naturressourcen: 66–67), mit denen die großen Fragen der Existenz aufgeworfen sind. Diese stellen sich sinnvoll nur dann, wenn die

Welt nicht prinzipiell missglückt erscheint (75–77). Entsprechend deutet er das „gut" der biblischen Schöpfungstexte als Aussage über eine „grundlose" (und damit funktional zweckfreie) Welt, die eben so *„frei* ist und sich selbst zu *eigen* ist" (79). Diese Unverfüg- bzw. Unverrechenbarkeit – als „gemeinsames Merkmal der religiösen und ethischen Vernunft" (81) – entlastet den Blick auf Religion davon, diese bloß zu ethisieren oder zu funktionalisieren (81–85).

„III. Moderne – Kultur – Theologie: Fallstudien zur Dispersion der Religion": H. bringt hier, angesichts eines möglichen „religious turn" der Kulturwissenschaften, das kulturanalytische Potential der Theologie mit Blick auf Geld, Medien und Staat zur Geltung. Der „Moneytheism" (1.) beobachtet Analogien zwischen den Sphären von Geld und Religion bis hin zu Korrelationen von Prädikaten, die Gott bzw. dem Geld zugesprochen werden; H. wertet sie jedoch nicht als „Beweise einer funktionalen Äquivalenz" (97) und warnt davor, die konkurrierende Sphäre des Geldes zu dämonisieren (106) – sofern es nicht als „‚Sakrament' der bürgerlichen Gesellschaft" der „Logik des Gnadenbegriffs" widerstreitet (107) und einen exklusiven Anspruch auf Totalität erhebt (108). Die „religiöse Dimension der Medien" (2.) zeigt sich in ihrer kultischen Form der Realitätsverarbeitung und spiegelt Genres sowie „Sendeformen" religiöser Symbolsysteme; Prominenz und veröffentliche Intimität sind hier omnipräsent – eine „performative Bild(schirm)präsenz als solche" (125), ohne dass deshalb schon die medialen Rituale in der Sache, nämlich hinsichtlich „eines interpersonalen Begegnungsgeschehens, das durch kein anderes Medium ersetzbar ist" (129), wirklich religiöse Rituale erneuerten. Gegenüber dem omnipräsenten medialen Bild will H. ein „Moment der Unverfügbarkeit" (133) wahren; dabei sollen sich die Vertreter religiöser Traditionen „als Akteure einer zivilgesellschaftlichen Öffentlichkeit verstehen" (136). Aber gerade hier scheint eine „nominatio Dei" (nicht nur in Verfassungstexten) den zivilreligiösen Minimalkonsens hinsichtlich der Bewältigung von Kontingenz zu überdehnen; zivilreligiöse Bereiche seien aber „als Resonanzraum in der sozialen Umwelt der Kirchen" zu betrachten (147). Wenn der Begriff Gottes kein funktionaler Term, sondern um seiner selbst willen „interessant" ist und daher nicht zu Legitimationszwecken dienen kann, darf umgekehrt das Politische seinerseits autonom und säkular bleiben (156–162). Erst jenseits des Machbaren wäre von Gott und vom Menschen zu reden.

„IV. Religion im Plural: Perspektiven einer transversalen Theologie der Religionen" (163–190): H. wehrt pluralistische Versuche, Pluralität religionstheologisch zu bewältigen, entschieden ab, da sie die differenzierende „Andersheit einer anderen Religion" verkennen (166). Stattdessen spricht er (im Anschluss an P. Knauer) von einer „materialen Unüberbietbarkeit des Christentums" (169), ohne dabei einen „formalen ‚Alleinvertretungsanspruch'" zu erheben (170). Unbedingtes und Bedingtes, Gott und Mensch, stehen zueinander im Verhältnis „vermittelter Unmittelbarkeit": H. behauptet die „‚Autonomie' religiöser Erfahrung" (178), die (im Anschluss an Husserls „phänomenologisches Grundgesetz": 177) nicht ableitbar sei. Unbedingte Bejahung bedingter Menschen durch andere bedingte Menschen rechtfertige sich nur durch die Berufung auf ein beiden zugesprochenes und von beiden mitgesprochenes Ja (180 [trotz frappierenden Anklangs an J. Splett ohne Hinweis auf dessen hier verwendeten „Gottesbeweis Mitmenschlichkeit"!]. Vollzug und Sache lassen sich im Christentum nicht trennen, weshalb ein komparativischer und metatheoretischer Abgleich dogmatischer Inhalte für eine christliche Theologie der Religionen nicht in Frage komme (181–182). Eine „transversale" Theologie soll das pluralistische Trilemma unterlaufen (186; mit Verweis auf das Projekt einer solchen Theologie bei H.s Mitarbeiter K. von Stosch); nicht das Eigene sei einfachhin im Anderen zu entdecken, sondern die Bereitschaft gefordert, „das Eigene im Anderen anders (!) zu finden als bei sich selbst und dabei sich das Eigene übersteigende Andere (von den Anderen) zeigen zu lassen" (187). Nur so lasse sich das Partikulare im Christentum mit seinem universalen Anspruch vereinbaren (188). Das abschließende Plädoyer „V. Vernunft annehmen" (191–202) macht nochmals die Korrelation von Glaube und Vernunft stark. –

H.s Hermeneutik entwickelt konsequent vom phänomenologischen Zugang die Kriteriologie eines Begriffs von „authentischer" Religion. Insbesondere in seinen detailreichen „Fallstudien" operationalisiert er diesen Begriff und zeigt seine Fruchtbarkeit –

immer in Augenhöhe zu benachbarten religionssoziologischen bzw. philosophischen Diskursen. Dabei wahrt er die Spezifika des christlichen Glaubens und dessen theologischer Reflexion, die weder externe Rationalitätsstandards übernimmt noch den postsäkularen Diskurs bzw. seine Kontexte verweigert. Sein Versuch, eben diese Spezifika ihrerseits argumentativ zu entwickeln und dem allbekannten religionstheologischen Trilemma zu entgehen, überzeugt mich weniger. Zugegeben: Das Argument der „Andersheit" ist stark, wenn es gilt, einen metatheoretischen Pluralismus („God's eye view"!) abzulehnen; die weitergehende Unterscheidung von „materialer Unüberbietbarkeit" und „universalem Alleinvertretungsanspruch" will nun positiv die Andersheit des Christentums unterscheiden und bestimmen, wofür jenes Argument negativ den Freiraum schafft, nämlich die Singularität des christlichen Glaubens bei Anerkennung anderer Religionen. Ob dies „transversal" möglich ist? Zunächst erscheint mir die Unterscheidung von *materialer* „Unüberbietbarkeit" [schließt diese eine mögliche materiale Gleichrangigkeit ein?] und *formaler* Universalität ohne Alleinvertretung problematisch: Das singuläre, vergleichslose Partikulare erhebt doch eben *als* dieses geschichtliche *Konkretum* einen universalen Anspruch, der religiös nicht anders erhoben werden kann – denn nicht die Religionen der Heiden, sondern ihr *Gewissen*, und nicht eine andere Religion, sondern derselbe, Juden und Christen in unterschiedlicher Weise gemeinsame *Bund*, verwirklichen den Willen Gottes (gg. H.s Auslegung der paulinischen Denkfigur in Röm 2,12–16). So beziehen sich auch die vielberufenen *logoi spermatikoi* gerade nicht auf konkurrierende *religiöse* Sinnangebote. Sind nun verschiedene Partikularitäten religiösen Universalanspruchs (im Sinne des allgemeinen Heilswillen Gottes) denkbar? Dann schlösse Unüberbietbarkeit auch Vergleichbarkeit ein und gerade diejenige Einzigartigkeit, die das Prädikat des namentlichen, biblischen Gottes ist. Bietet also eine transversale Religionstheologie letztlich das pluralistische Modell nur in einer subtileren Reformulierung, die wohl auf den „God's eye view", aber nicht auf eine zumindest tendentielle Relativierung verzichtet (auch wenn sich H. gegen eine solche Deutung wehrt: 188)? Wird hier nicht doch ein mehr formaler Begriff von Religion verwendet, der sein christlich-theologisches Profil auf andere „Religionen" [wie wären diese wiederum aus ihrer jeweiligen Innensicht und im interreligiösen Polylog zu bestimmen?] überträgt? Hier wirft das wohl spannendste Kap. des Buchs mehr Fragen auf, als es Antworten gibt, und zeigt – kein geringes Verdienst! –, wie viel zu klären bleibt, wenn über „Religion im Plural" zu sprechen und doch schon der Singular kaum zu fassen ist. P. Hofmann

Beestermöller, Gerhard / Justenhoven, Heinz-Gerhard (Hgg.), *Der Streit um die iranische Atompolitik.* Völkerrechtliche, politische und friedensethische Reflexionen (Beiträge zur Friedensethik; Band 40). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 148 S., ISBN 3-17-019548-4.

Das Bändchen ist aus einer Tagung hervorgegangen, welche im Dezember 2005 in Hamburg Soziologen, Politiker, Völkerrechtler, Rechtsphilosophen und auch Ethiker darüber diskutieren ließ, welche politische, rechtliche und sittliche Stellung gegenüber dem iranischen Atomprogramm einzunehmen sei. Zusätzlich zu den auf der Tagung gehaltenen und zwischendurch z.T. aktualisierten Beiträgen haben 2006 die Herausgeber weitere Artikel zur Ergänzung und Ausbalancierung aufgenommen. *Götz Neuneck* (Hamburger Institut für Friedensforschung und Sicherheitspolitik: IFSH) (13–37) sieht den iranischen Atomstreit mit dem Schicksal des „Vertrags zur Nichtweiterverbreitung von Kernwaffen" (NVV) verbunden, der seit 1970 in Kraft ist und 188 Mitgliedstaaten im Jahre 2006 zählt. Der Iran unterzeichnete 1968 den NVV und trat ihm 1970 bei. Und wenn zweifellos der Iran gegen Völkerrecht verstößt (siehe Tabelle, 16 f.; 46), so rechtfertigen diese Verstöße doch nicht jegliche völkerrechtliche Sanktionsmöglichkeit. Es unterzieht *Christian J. Tams* (Kiel, Walther-Schücking Institut für Internationales Recht) (39–54) die wirkmächtigen Äußerungen der iranischen Atompolitik einer völkerrechtlichen Bewertung. Er zeigt auf, welche Maßnahmen von Seiten der Völkerrechtsgemeinschaft erlaubt, ge- und verboten sind, um ein Atomprogramm und seine Umsetzung zu stoppen oder in nachweislich friedliche Bahnen umzuleiten. Dabei ist zu

berücksichtigen, dass alle Staaten dieser Welt in zwei Gruppen zerfallen (42 und 44f.): in die der Nuklearmächte und die der Nichtnuklearstaaten; und dass beide Gruppen sich wiederum unterteilen, nämlich in Staaten, welche dem NVV beigetreten sind, und Staaten, die nicht Mitglieder des NVV sind. Alle vier Gruppen sind völkerrechtlich genau auf ihre Rechte und Pflichten zu untersuchen. Ein Prinzip gilt (47): Verstöße eines Staates rechtfertigen keinen anderen Staat zum Begehen derselben Übertretung. Als Reaktion kommen nicht nur Maßnahmen des Sicherheitsrates in Betracht – was die Zustimmung von neun der 15 Mitglieder nötig macht und die Übereinstimmung aller fünf ständigen Mitglieder, sondern auch unilaterale Maßnahmen einzelner Staaten, ausgenommen militärische Mittel. Dass im Iran ein Regime-, Macht- und Verfassungswechsel in nächster Zeit nicht stattfinden wird, sagt *Udo Steinbach* (Direktor des Hamburger Orient-Instituts) (55–64) voraus. *Gernot Erler* (Berlin, 2005 Staatsminister im Auswärtigen Amt) (65–68) stellt die Positionen der IAEO, des Sicherheitsrates und der „Europäischen Union" dar. Erler setzt noch auf die Möglichkeit, das beidseitige Misstrauen abzubauen. *Jack Mendelsohn* (Washington D. C., Diplomat) (69–74) kritisiert die US-amerikanische Außenpolitik gegenüber dem Iran. *Hans J. Gießmann* (stellv. Direktor des IFSH) (75–87) richtet den Blick auf das Beziehungsgeflecht zwischen EU und den USA. Unter dem Titel „Sanktionen gegen den Iran" mustert *Peter Rudolf* (Stiftung Wissenschaft und Politik) (89–100) das Arsenal der Reaktionsmöglichkeiten auf ihre rechtlichen Voraussetzungen und tatsächliche Effizienz durch, wohingegen *Tim Guldimann* (Frankfurt am Main, ehemaliger Botschafter der Schweiz in Teheran) (101–113) den Streit zwischen dem Iran und (Teilen) der westlichen Welt politisch auslotet. *Michael Köhler* (Hamburg; Juristische Fakultät) (115–127) arbeitet „Die Idee des dauerhaften Rechtsfriedens und die internationale Friedensbedrohung durch Verfügung über Nuklearwaffen" heraus. Köhler verweist auf das Spannungsverhältnis von Rechtsfrieden und Bewaffnung. Köhler folgt den von Kant vornehmlich in der Schrift „Zum ewigen Frieden" (1795) vorgelegten und für ausschließlich vernünftig gehaltenen Grundsätzen und versucht, dieses Verhältnis einer vernünftigen Lösung zuzuführen. Köhler arbeitet zuerst die Prinzipien heraus, welche bei einer philosophisch-friedensethischen Bewertung des Handelns sämtlicher Teilnehmer zu berücksichtigen sind: die Souveränität, das Recht eines jeden Staates, seine von ihm bestimmte Politik zu machen, das individuelle wie kollektive Selbstverteidigungsrecht, die Verhältnismäßigkeit etc. Er kommt zu der These: dass jeder Staat sich aus Klugheit darauf vorbereiten dürfe, ja müsse, wirksam gegen unrechtmäßige Angreifer sein Selbstverteidigungsrecht wahrnehmen zu können, und dass auch Massenvernichtungswaffen zur klugen Vorbereitung einer effektiven Abwehr gehören (117, 125). In einem nächsten Schritt qualifiziert Köhler den jetzigen Völkerrechtszustand als das Bemühen der Staaten, aus dem Stadium des Naturzustands, mit Kant gesprochen, in einen bürgerlichen, rechtlich verfassten und letztlich mit Zwangsordnungen versehenen Zustand überzugehen. Darin, dass nur so Frieden und Freiheit zu erreichen seien, gründe die Vernünftigkeit des Übergangs und des Eintritts in ein stabilisiertes Verfassungsverhältnis. Dieser Zustand ist aber, um es mit Kant zu sagen, keiner, der Rechte überhaupt erst schafft, sondern Rechten ihre gesicherte Existenz und Effektivität gibt. Es besteht die Möglichkeit, dass ein Staat, der bereits in dieses Verfassungsverhältnis, das immer auch ein Vertragsverhältnis ist, eingetreten ist, aufgrund verschiedener Reflexionen auf seine Erfahrung mit seiner Rechtsgemeinschaft wieder aus ihr ausscheiden, wieder, mit Kant gesprochen, in den Naturzustand (121) zurückkehren will. Was in solchem Fall als sicher gilt: Es bleibt einem solchen Staat gegenüber einem rechtswidrigen Angriff das Selbstverteidigungsrecht; und wenn er niemanden schädigt oder bedroht, also diesseits der Linie bleibt, ab welcher die „Friedensbedrohung" beginnt (123f.), wird Zwang gegen ihn unerlaubt sein. Moralisch gesehen unterliegt, wiederum nach Kant, ein solcher Staat der Pflicht, sich als rechtsstaatliche Demokratie (in kantischer Diktion: als Republik) zu gestalten, und den Bund mit allen Staaten zu suchen, um alles abwehren zu können, was den Frieden bedroht. Aber wäre dieses Gebilde denn überhaupt ein Staat? Damit ein politisches Gebilde als Staat anerkannt wird, bedarf es bis heute keinerlei Nachweises inhaltlicher Kriterien; es reicht, dass ein Staatsgebiet mit einem Volk durch eine Staatsgewalt organisiert wird; ein inhaltliches Kriterium, wie etwa, ob die Menschenrechte in dem betreffenden Staat eingehal-

ten werden, wird bislang von der Staatengemeinschaft für entbehrlich gehalten, so zutreffend Köhler. Erst wenn dieser Staat zu einer nachweislichen ernsten Bedrohung für andere Staaten wird, wird das Recht der „Bundes"-Staaten aktualisiert, diesen Staat zu bändigen und an die Kandare zu nehmen (125). Wenn Köhler auf dabei mitlaufende Pflichten der Nuklearmächte, bzw. der – gegebenfalls – Eingreiferstaaten aufmerksam machen will, so wäre über den Status solcher Verpflichtungen wohl noch zu diskutieren: Sind es moralische Pflichten? Wünsche? Offen scheint mir auch, ob von einem Staat vorgenommene Bewertungen seiner Sicherheitslage und seiner legitimen Ansprüche schon bindend für die Feststellungen des Sicherheitsrats sein müssen, die er nach Art. 39 UN-Charta zu treffen hat (126). Dies scheint mir nicht vertretbar zu sein! Einen über den Iran-Konflikt weit hinausgreifenden, ihn aber auch verständlicher machenden Aspekt macht *Hauke Brunkhorst* (Flensburg, Fakultät für Soziologie) (129–148) in der „globalen Entfesselung von Kapitalismus und Religion" aus. Luhmannsche wie Habermassche Überlegungen sind in diese Welt-Betrachtung eingeflossen, welche für eine „Rekonstitutionalisierung" plädiert.

So wie die Tagung ist auch das Bändchen informativ und liefert reichlich Kriterien zur Beurteilung. Wiederholungen, Doppel- und Mehrfachbesprechungen derselben Thematik sind bei einer solchen Zusammenstellung nur schwer zu vermeiden. Ein Vertreter des Iran war nicht auf der Tagung. Das Bändchen lenkt einmal mehr den Blick auf die zielstrebige Forschungs- und Informationsarbeit des „Hamburger Instituts für Theologie und Frieden". N. Brieskorn S. J.

Akashe-Böhme, Farideh / Böhme, Gernot, *Mit Krankheit leben.* Von der Kunst, mit Schmerz und Leid umzugehen (Beck'sche Reihe; 1620). München: Beck 2005. 144 S., ISBN 3-406-52790-6.

„Unsere Grundthese ist, daß Krankheit nicht einfach geschieht, daß man sich zu seiner Krankheit wie zu anderen Gegebenheiten auch verhalten muß, daß zum Kranksein ein Können gehört" (7). Die Autoren (= A. B.) haben Betroffene befragt, um auf einer breiten Grundlage Hilfe für ein gesundes Kranksein zu bieten, und zwar ohne eine spezielle Lehre, sondern auf dem Boden des „Common Sense", im Bewusstsein, dass fast jeder nicht mehr junge Mensch irgendeine Krankheit hat, sei sie akut, periodisch oder chronisch, oder zumindest eine konstitutionelle Schwäche. Zu erwerben sind darum Krankheits-Kompetenzen, von A. H. Maslow 'Coping-Strategien' genannt.

Die sieben Kap. sind überschrieben: 1. Krankheit und Leiberfahrung. Hier geht es es vor allem um die Erfahrung des „Lastcharakters" des Daseins (M. Heidegger), der sich jedenfalls mit dem Altern immer stärker bemerkbar macht. 2. Therapeutik. Einmal gilt es, ein Gespür für Krankheit zu gewinnen (was Männern fremder ist als Frauen); sodann sollte man – in den Grenzen des Möglichen – eine gewisse Souveränität im „Umgang mit dem medizinischen System" erlernen, im Blick vor allem auf die Klinik. (Ein Vorschlag zur Einübung: das bewusste Durchleben der Flugreise-Situation. „Auch hier wird man ja gezwungen, sich wie ein Gepäckstück zu verhalten, das von Förderband zu Förderband weitertransportiert wird" [48].) 3. Diätetik. „Nicht Autonomie, sondern Souveränität ist das angemessene Persönlichkeitsideal, wenn man damit rechnet, daß Krankheit unausweichlich zum Leben gehört" (62). Als Bewältigungsstrategien angesprochen werden Objektivierung, darüber reden (Schweigen verschlimmert die Lage), Mobilisierung der inneren Kräfte (die sehr oft von außen zuströmen, aus der Natur). Angemerkt wird, dass in Deutschland trotz Besserung der Situation immer noch zu wenig gegen den Schmerz getan wird (66). 4. Ethik. Erstlich gehört hierher die Kontingenzbewältigung: Ergebung (Islam), Annahme als Strafe oder Prüfung (Christentum, V. v. Weizsäcker), wobei die Autoren rechtens vor Moralisierung warnen (S. Sontag wird nicht genannt). Die Grundforderung lautet: Souveränität, „sich etwas geschehen [zu] lassen" (85), dies aber zugleich in Selbstverantwortung, nicht zuletzt in Therapie-Entscheidungen. 5. Kranke Frauen und Männer. Wie man weiß, haben die Männer hier erheblich mehr zu lernen, auch bzgl. Compliance (die hier statt im vorhergehenden Kap. auftaucht). 6. Kranksein – Fremdsein. Krankheit entfremdet stets, hier indes geht es vor allem um Angehörige anderer Kulturen, besonders die Muslime, bis zum Vorschlag eines

türkischen Krankenhauses in Berlin. 7. Die Krankheit des Anderen. Die Namen Levinas und Jonas begegnen. Pflege darf nicht bloß als Substitut der Selbstsorge gedacht werden; sie wäre als „Fortsetzung der Praxis gegenseitiger Fürsorge" (132) zu leben. („Singletum als Lebensform" [135] sei noch nicht alt genug, um abschätzen zu können, was damit auf den Einzelnen wie die Gesellschaft zukommt.) Über den Schlussgedanken: Krankheit und Lebenskunst steht ein Wort Marc Aurels, Lebenskunst sei dem Ringen näher als dem Tanz, weil man auf unvorhersehbare Schläge eingestellt sein müsste: Anerkennung des Gegebenen, Selbst-Sammlung aus der Zerstreuung. J. Splett

Beestermöller, Gerhard/Haspel, Michael/Trittmann, Uwe (Hgg.), *„What we're fighting for ..."* – Friedensethik in der transatlantischen Debatte (Beiträge zur Friedensethik; Band 437). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 156 S., ISBN 3-17-019037-7.

Den Fall der Mauer hat die NATO zwar überlebt, doch blieben ihr in der Folgezeit zahlreiche Belastungsproben nicht erspart. Ihren bisherigen Höhepunkt erreichten sie in der heftigen Diskussion um die Legitimität des Irak-Kriegs: Rechtfertige ihn das Völkerrecht, ja oder nein, oder die Lehre vom Gerechten Krieg, und wiederum gab es Ja und Nein. Um Klärung dieser Probleme bemühte sich eine Gruppe von Friedensethikern von beiden „Ufern" des Atlantiks, die sich vom 15. bis 17. Oktober 2004 in Iserlohn trafen. Veranstalter der Tagung waren das „Institut für Theologie und Frieden", getragen von der Deutschen Bischofskonferenz, sowie die Evangelischen Akademien von Iserlohn und Thüringen.

Der Titel „What we're fighting for ..." des Tagungsbds. bezieht sich auf die Überschrift eines Manifests amerikanischer Intellektuellen, welche sich – aufgerüttelt durch den 11.09.2001 – fragten: „Wofür kämpfen wir eigentlich und wofür sollten wir kämpfen?" Für *Jean Bethke Elshtain* (Universität von Chicago) (22–37) hat die Gerechte-Krieg-Theorie – eine Untertheorie der Theorie internationaler Gerechtigkeit – für Gleichheit und Gerechtigkeit, Durchsetzbarkeit und Diskurse unter Einschluss aller Betroffenen zu sorgen. Einzubeziehen seien damit nicht nur die politischen Freunde, sondern auch die Feinde, die nahen wie auch die fernsten. Da im Folgenden alle Beiträge um diese Gerechter-Krieg-Theorie kreisen, seien deren Elemente einmal vorgezogen. Der nicht so kundige Leser wird sie erst spät, im Schorlemer-Beitrag (91–95) erfahren: Ermächtigung zum Krieg durch die obere zuständige Instanz *(auctoritas)*; die gute Absicht *(intentio)*; nur bestimmte Gründe wie die Verteidigung gegen ungerechtfertigte Angriffe oder die Befreiung zu Unrecht unterworfener Staaten rechtfertigen militärische Mittel *(causa)*; der militärische Einsatz ist letztes Mittel; vernünftige Erfolgsaussichten müssen bestehen, auch unterliegt die Kriegführung *(ius in bello)* zahlreichen Anforderungen, vor allem der Verhältnismäßigkeit; Kollateralschäden sind nicht einfach mit-gerechtfertigt, sondern je eigens zu verantworten. Damit erteilt Elshtain dem so genannten „Realismus" eine Absage (27), welcher außenpolitisches staatliches Handeln von jeglicher Wertbindung freistellt. Im Anschluss klopft *Hajo Schmidt* (Fernuniversität Hagen) (38–51) die Theorie des Gerechten Krieges auf ihre Ausbau- und Verwendungsfähigkeit im 21. Jhdt. hin ab. Maßgebliche Gutachten lehnten in Deutschland noch 1998 und 2004/05 diese Theorie ab, und zwar mit dem Argument, Kriege seien niemals gerecht. Somit durfte es auch keine Kriegführung unter dem Titel Notwehr oder Nothilfe geben; man akzeptierte es lieber, Menschen nicht beizustehen und an ihnen „schuldig" zu werden (45). Anders die USA! (49) Die Politik entdeckte, dass diese Theorie ihr dienen konnte. Mittlerweile finden sich auch im deutschsprachigen Raum Stimmen (G. Meggle, M. Haspel, G. Beestermöller), welche die Theorie des Gerechten Krieges wieder als Hilfe zur Entscheidungsfindung bejahen (48f.). Zur Beurteilung humanitärer Interventionen und substaatlicher Kriege (47) sei, so Schmidt, diese Theorie weiterhin unverzichtbar. *James T. Johnson* (Rutgers University) (52–70) arbeitet die rechtlichen Erlaubnisse und sogar Pflichten zum Gewaltgebrauch im Völkerrecht sowie nach der Theorie des Gerechten Krieges (66–70) heraus. Die moralische Verantwortung habe mit der Waffentechnik mitzuwachsen (69f.). Johnson weist den parteilichen Umgang mit Völkerrecht und die politisch bedingten Verurteilungen oder Nicht-Verurteilungen von Rechtsbrüchen auf (58) und verteidigt den Krieg gegen den Irak von 2003 argumentativ

mit Völkergewohnheitsrecht; wohlgemerkt den Krieg, nicht die Besetzung! (60–62). *David Little* (Harvard Divinity School) (71–80) überprüft die Rolle der Menschenrechte in der Kriegsverhinderungspolitik und während der friedensbewahrenden Maßnahmen, anlässlich von „peace-making" und „peace-building" (72). Minderheitenrechte würden noch am effektivsten durch eine zivilgesellschaftliche Kultur (78) und demokratische Institutionen (76) geschützt werden. Auf dem Weg vom Krieg zum Friedenszustand sei die weltweit mittlerweile ausführlich reflektierte „Rechtsprechung für Übergangszeiten" („jurisprudence in transition") unerlässlich (78). *Sabine von Schorlemer* (Technische Universität Dresden) (81–112) sucht ebenfalls nach Kriterien für militärische Zwangsmaßnahmen im Völkerrecht. Staatliche Souveränität finde ihre Grenze am Menschenrechtsschutz (84); Souveränität heiße heute, verantwortlich nicht nur für die Bewohner des nationalen Territoriums, sondern für alle Menschen zu sein (87). Diese Pflicht beinhalte, humanitäre Katastrophen von den Menschen fernzuhalten. Vom Gerechten Krieg zur gerechten Intervention spannt *Oliver Ramsbotham* (University of Bradford/UK) (113–137) noch einmal den Bogen, und *Michael Haspel* (Direktor der Evangelischen Akademie Thüringen) (138–155) setzt noch einmal an, um Kriterien für legitimen Gewalteinsatz, darunter auch den Waffeneinsatz, zu finden, und verknüpft dabei die Menschenrechte mit der internationalen Verteilungsgerechtigkeit und der institutionalisierten Konfliktregelung. – Das Büchlein führt umfassend und engagiert in die gegenwärtige Diskussion um Intervention und Krieg ein. Die Tagung zeigt eindrücklich, dass neben dem Menschenrechtsschutz im engeren Sinne Probleme der Verteilungsgerechtigkeit einen wachsenden Stellenwert erhalten werden. Insgesamt würdigen alle Autoren die fast totgesagte Theorie des Gerechten Krieges als unverzichtbares Instrument, um Kriege wie Interventionen zu legitimieren (oder zu verwerfen), was diese Theorie nicht gleich wieder dem Verdacht aussetzen sollte, Kriegswünschen willfährig zu sein. Sämtliche Autoren halten die UNO für unersetzlich, verschweigen aber nicht deren Schwachstellen (zum Vorgehen bei Selbstblockade des Sicherheitsrates: 103–105). Mancher Artikel hätte ein wenig anders eingereiht gehört (v. Schorlemers Artikel zu Johnson); Wiederholungen waren wohl nicht zu vermeiden. N. Brieskorn S. J.

Rehmann-Sutter, Christoph [u. a.] (Hgg.), *Beihilfe zum Suizid in der Schweiz.* Beiträge aus Ethik, Recht und Medizin (Interdisziplinärer Dialog – Ethik im Gesundheitswesen; Band 6). Bern [u. a.]: Lang 2006. 376 S., ISBN 3-03910-838-7.

Der Bd. geht zurück auf ein Symposium in Zürich im September 2004, das von der Nationalen Ethikkommission im Bereich Humanmedizin (NEK) des Bundes, der Zentralen Ethikkommission der Schweizerischen Akademie der Wissenschaften (SAMW) und den Ethik-Zentren der Universitäten Zürich, Lausanne und Genf veranstaltet wurde. Er enthält 29 Beiträge und einen Anhang, in dem sich u. a. ein Auszug aus den medizinisch-ethischen Richtlinien der SAMW zur Betreuung von Patientinnen und Patienten am Lebensende und aus der Stellungnahme „Beihilfe zum Suizid" der NEK finden. Der Bd. gibt einen breiten Einblick in die Gesichtspunkte, die in der Debatte über die Beihilfe zum Suizid angeführt werden. Grundlage ist Art. 115 StGB, nach dem die Beihilfe genau und nur dann strafbar ist, wenn sie „aus selbstsüchtigen Beweggründen" erfolgt.

Es ist nicht Aufgabe des Arztes, so heißt es in den Richtlinien der SAMW, von sich aus Suizidhilfe anzubieten; er sei vielmehr dazu verpflichtet, Leiden, die Suizidwünschen zugrunde liegen, nach Möglichkeit zu lindern. Dennoch könne am Lebensende in einer unerträglichen Situation der dauerhafte Wunsch nach Suizidbeihilfe entstehen. Dann ergebe sich für den Arzt der Konflikt, dass einerseits die Beihilfe zum Suizid nicht Teil der ärztlichen Tätigkeit ist, andererseits aber die Achtung des Patientenwillens grundlegend für die Arzt-Patienten-Beziehung ist. „Die Entscheidung des Arztes, im Einzelfall Beihilfe zum Suizid zu leisten, ist als solche zu respektieren. In jedem Fall hat der Arzt das Recht, Suizidbeihilfe abzulehnen" (326). Die erste Voraussetzung, die für eine Beihilfe erfüllt sein muss, sei: Die Erkrankung des Patienten rechtfertigt die Annahme, dass das Lebensende nahe ist.

Auch das Dokument „Beihilfe zum Suizid" der NEK geht aus von dem Konflikt zwischen der gebotenen Fürsorge für suizidgefährdete Menschen und dem Respekt vor der Selbstbestimmung des Suizidwilligen. Es weist aber auch hin auf die gesellschaftlichen Folgen. Die Praxis der Suizidbeihilfe dürfe nicht zum Druck für behinderte und kranke Menschen werden, „der Gesellschaft nicht zur Last fallen zu dürfen und den Suizid oder die Suizidbeihilfe einfordern zu müssen" (351). Die Entscheidung zur Beihilfe dürfe immer nur an der einzelnen Person und ihrer Situation orientiert sein; Kriterien könnten immer nur den Charakter von notwendigen Bedingungen haben. „Es wäre fatal, wenn die Beihilfe zum Suizid aufgrund von Routinen erfolgen würde: Diejenigen, welche die Kriterien erfüllen, könnten sich u. U. sogar unter Rechtfertigungsdruck fühlen, wenn sie die Hilfe nicht in Anspruch nehmen wollen" (352). Bei den Sterbehilfeorganisationen gehe es nicht „um die Suizidhilfe durch nahe Bezugspersonen, sondern um ein allgemeines Angebot an fremde Menschen" (353). Solche Organisationen könnten dahin tendieren, auf Kosten der Lebenshilfe die Selbstbestimmung zum Leitmotiv ihrer Aktivitäten zu machen. „Daher bedarf es rechtlicher Vorgaben, die sicherstellen, dass der erste Pol ausreichend Berücksichtigung erfährt" (353). Wenn der Suizidwunsch Ausdruck oder Symptom einer psychischen Erkrankung ist, solle keine Beihilfe geleistet werden.

Die moralphilosophische Problematik sei skizziert anhand des Beitrags von *Klaus Peter Rippe* (181–194). Bei den Befürwortern der Beihilfe zum Suizid seien zwei Positionen zu unterscheiden. (a) Sterbehilfe kann nur in der Ausnahmesituation der Sterbephase legitim sein; sie findet allein im medizinischen Rahmen einen Platz. (b) Aus dem moralischen Recht der Autonomie folgt, dass der Einzelne selbst entscheiden darf, wann und auf welche Weise das eigene Leben beendet wird; „Bestandteil des Rechts auf Selbstbestimmung ist ein Recht auf den eigenen Tod" (185). Diesem Recht korrespondiere jedoch keine moralische Pflicht anderer zur Hilfeleistung; zu diskutieren sei lediglich, ob andere Personen oder der Staat die Pflicht hätten, diese Handlungen zuzulassen. Gegen Position (b) werden zwei Einwände vorgebracht: 1. Die Selbstbestimmung findet ihre Grenze an der Freiheit anderer Personen. Durch eine Praxis der Suizidbeihilfe können sich andere gedrängt fühlen, um Suizidbeihilfe zu bitten, damit sie anderen nicht zur Last fallen. 2. Durch eine institutionalisierte Suizidbeihilfe ist das Tötungsverbot in Gefahr. Die Übergänge von Suizidbeihilfe zu Tötung auf Verlangen und von dort zur aktiven Sterbehilfe ohne Einwilligung sind fließend. Rippes drei Einwände gegen diese beiden Argumente überzeugen in keiner Weise; erwähnt sei hier lediglich der dritte. Die Argumente verlören ihre Kraft, wenn institutionelle Möglichkeiten beständen, der negativen Entwicklung entgegen zu wirken. Den Einwand, dass auch dann eine Tötung auf Verlangen nicht auszuschließen sei, lässt Rippe gelten; ein Nullrisiko könne moralisch nicht gefordert werden; entscheidend sei, ob ein Dammbruch verhindert werden könne.

Für die Sicht der Ärzte stehe der Beitrag von *Jörg-Dietrich Hoppe* über die Haltung der deutschen Ärzteschaft zur Sterbehilfe und zum assistierten Suizid (79–82). In der deutschen Ärzteschaft überwiege die Meinung, dass es keinen wirklichen Unterschied zwischen Tötung auf Verlangen und ärztlich assistiertem Suizid gibt. Entscheidend seien der Wunsch zu sterben und die Bereitschaft, einen Menschen zu töten bzw. ihm zum Sterben zu verhelfen. Hoppe fragt: „Würden Suizidwillige nicht überwiegend die Tötung bevorzugen, wenn sie nicht durch die gesetzliche Bestimmung daran gehindert wären?" (79). Die Ärzteschaft der Bundesrepublik Deutschland lehne die aktive Sterbehilfe und den ärztlich assistierten Suizid u. a. aus folgenden Gründen strikt ab: 1. „Die Gefahr des Missbrauchs, wie in den Niederlanden schon evident, ist übergroß" (80). 2. Es dürfe nicht dazu kommen, daß Patienten sich fragen müssen, ob der Arzt ihnen helfen will oder ihren ‚guten Tod' erwägt. 3. Bei einer Relativierung des Tötungsverbots würde bei den Ärzten und dem Pflegepersonal die Neigung, lebensbedrohlich erkrankte Patienten aufzugeben, zunehmen. Schwer erkrankte Patienten, die den Tod nicht wünschen, würden möglicherweise mit der Entscheidung von Sterbewilligen konfrontiert und dadurch in eine Erpressungssituation gebracht. Hoppe verweist auf das Engagement der Ärzte für die Palliativmedizin und das Hospizwesen, um so eine Alternative zur Tötung auf Verlangen oder zum ärztlich assistierten Suizid aufzuzeigen. F. Ricken S. J.

Maihold, Harald, *Strafe für fremde Schuld?* Die Systematisierung des Strafbegriffs in der spanischen Spätscholastik und Naturrechtslehre (Konflikt, Verbrechen und Sanktion in der Gesellschaft Alteuropas. Symposien und Synthesen; Band 9). Köln [u. a.]: Böhlau 2005. XVI/393 S., ISBN 3-412-14905-5.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation 2003 im Fachbereich Rechtswissenschaft der Universität Hamburg eingereicht. Inspirator und Begleiter im Hintergrund sind Kurt Seelmann und der Basler Kreis mit Frank Grunert, die durch mannigfaltige Arbeiten zur Spanischen Spätscholastik hervortraten. Obwohl oder weil es der Dissertation vorrangig um einen Beitrag zum „Gelehrten Strafrecht in der Spanischen Spätscholastik" geht, beginnt Maihold (= M.) mit der Entwicklung der Schuld- bzw. Zurechnungslehre im Besonderen nach 1945 (3–65). Er skizziert – nicht ohne Kants Zurechnungslehre den geschuldeten Tribut zu zollen – den Weg von der so genannten „Naturrechtsrenaissance", welche einen klaren Schuldbegriff und damit auch die Zurechnung der Tat kannte, bis zu jenen Theorien, welche neuerdings einer „Auflösung des Schuldprinzips" den Weg bereiten wollen, sei es, indem sie die Gesellschaft als eigentlichen Täter ansehen, die Willensfreiheit leugnen oder aus utilitaristischem Ansatz Strafe nur als Prävention und Gefahrenabwehr zulassen wollen. Wie M. zwischen „persönlicher Schuld", der Verantwortungshaftung, die auch Gruppen und Firmen treffen kann, und der Gefährdungshaftung unterscheidet (19), ist äußerst hilfreich und klärend. Ein weiteres Kap. der Einleitung gilt einem ersten Überblick über die Spanische Spätscholastik (35–50): Für den noch unbewanderten Leser liefert M. eine hilfreiche Kurzskizze dieser Renaissance thomistischen Denkens, ihrer Protagonisten und ihrer Überlegungen. Ein Methodenkapitel (51–63) schließt diese Überlegungen ab.

Im ersten Hauptteil (65–106) fragt M. sodann, wie die einschlägigen Werke der Spanischen Spätscholastik mit der „Strafe für einen anderen" umgegangen sind. In einem ersten Schritt stellt M. das auszuwertende und dann ausgewertete Material seiner Arbeit vor, Traktate und Traktatsummen von Juristen und/oder Beichtvätern mit juristischer Bildung; im Anschluss nimmt M. eine „Systematische Verortung" (100–106) vor. Er zeigt, dass grundsätzlich gilt: Nur wenn Schuld, dann Strafe, und dass auch die Strafhöhe von der Schuld abhängig gemacht wurde. Und doch hielt auch die Spanische Spätscholastik an der Rechtsfigur der „Strafe für einen anderen" fest und argumentierte für sie: Francisco de Vitoria ordnete die „Bestrafung" Unschuldiger an, falls es das Gemeinwohl oder der Nutzen des Staates erforderte (177–179); der im 16. Jhdt. gestiegene Wert der öffentlichen Sicherheit durchlöcherte das Schuldprinzip (355); die Delikte der Häresie und des Majestätsverbrechens galten als so unerhört, dass man die Abschreckungs- und Vergeltungsmaßnahmen nicht auf den Täter beschränkte, sondern auf seine Familie ausdehnte. Ehefrauen wurden wegen Handlungen ihrer Ehemänner, Kinder wegen der ihrer Eltern gestraft.

Im zweiten Hauptkap. (107–169) geht M. nun in das Hochmittelalter zurück. Weshalb? Er verspricht sich Aufschlüsse über die Entstehung und die begriffliche Fassung des Instituts der Schuldstrafe. M. stellt die Straflehre beider Rechte vor, des weltlichen römischen Rechts und des kanonischen Rechts. Er setzt diese Normen der „Infragestellung" durch Thomas von Aquin aus (S.th. I-II, 81–87; II-II, 164, um nur die wichtigsten Quaestiones zu nennen) (152–169). Thomas kennt die Strafe wegen persönlicher Schuld und die „Strafe für andere". „Unschuldige" dürfen bestraft werden, wie es die Genugtuungsstrafe Christi zeigt (160). Der Aquinate folgt dem Prinzip „ohne Schuld, aber nicht ohne Grund" (164). Man erfand also nicht irgendeine Schuld für die Unschuldigen, um das Schuldprinzip zu retten und es als allgemeingültig auszuweisen, nein, man akzeptierte, dass Strafverhängung auch ohne Schuld geschehen konnte, entkoppelte also Strafe von Schuld. Allerdings verlangte Thomas im Rückgriff auf andere Autoren auch, dass diese Ausweitung der Strafe auf Unschuldige eines Grundes bedurfte. Aber welcher Grund kam in Frage? M. zeigt, dass als Gründe die räumliche und sachliche Nähe, die Nachahmung und die „Einheit der menschlichen Gemeinschaft" in Frage kamen.

Im dritten Hauptteil (171–239) kommt M. zum Kern seiner Untersuchung, nämlich zur „Entwicklung der Straflehre in der Theologie, Kanonistik und Legistik des 16. Jahr-

hunderts". Er kehrt also wieder zur Spanischen Scholastik zurück, nun mit der Absicht, die eventuellen Korrekturen und neuen Akzentsetzungen gegenüber dem Hochmittelalter zu entdecken. Er untersucht die Entwicklung hin zur Strafe, welche nur verhängt wird, wenn die Schuld eines Subjekts vorausgesetzt werden kann. Das Prinzip „nullum crimen sine culpa" und noch stärker als Formulierung „nulla poena sine culpa" setzte sich langsam in der Frühen Neuzeit durch, zugleich ging die dynamische Weiterführung von der Kanonistik auf die Legistik, die weltliche Rechtswissenschaft, über (171). Doch auch wenn die Schuldstrafe immer stärker an Boden gewann, jedoch erst nach der Spanischen Scholastik ihren Siegeszug antrat (206), so bestand eben doch noch lange Zeit das Bedürfnis, den Personen-Umkreis von Schwerverbrechern in die Straf-Antwort der Gesellschaft mit einzubeziehen und sich auch um „Verhalten" zu kümmern, dem keine Schuld zugrundelag (265–348). So kam es zu den „Maßnahmen".

Zu M.s Arbeit bleibt zu bemerken: 1) Dass von dem von M. behandelten Thema eine aktuelle Warnung ausgeht, bedarf in Zeiten der Terrorismusbekämpfung keines Nachweises. 2) Gutzuheißen und zu begrüßen ist das Vorgehen M.s, bei der Klärung aktueller strafrechtlicher Fragen auf die Kämpfe und „Läuterungen" der Strafrechtsgeschichte zurückzugreifen und dazu die nicht leicht zu bewältigende „Masse" an Rechtsliteratur auszuwerten; ein weiteres Verdienst ist es, die mittlerweile doch ansehnliche Zahl von Forschungsarbeiten zu würdigen, welche den Einfluss der Theologie (Erbsündenlehre!) auf das Recht in Hoch- und Spätmittelalter sowie der Frühen Neuzeit herausgearbeitet haben (K. Seelmann, F. Grunert, M. Ohst, D. Müller, auch K.-H. Ziegler u.a.). Wer ein wenig weiß, was es heißt, sich durch all diese Kommentare durchzuarbeiten, mit ihren schwierigen Aufschlüsselungen und versteckten Hinweisen, wird schon von daher diese Arbeit M.s anerkennen müssen. Eine Auslegung der juristischen Einstellungen mit den verschiedenen zeitgenössischen Philosophien hätte die Arbeit noch abgerundet: Welche Rolle spielte der Nominalismus? Förderte er den Einsatz für das Schuldstrafrecht? Der Einzelne wurde ja als Einzelner ernstgenommen und nicht einfach als letztlich ersetzbarer oder verzichtbarer Teil des Kollektivs behandelt. Zugleich hielt man jedoch an *der einen* Menschennatur fest. 3) Eigenartig muten zwei von M. vorgenommene Einschränkungen an. Zum einen grenzt M. den Zeitraum „Spanische Spätscholastik" so ein, dass Molina, F. Suárez u.a. herausfallen, welche jedoch nach sämtlichen Kriterien und auch in den Handbüchern zur spanischen Spätscholastik gezählt werden. Dieser Abbruch bzw. diese Einschränkung ist von M. nirgendwo gerechtfertigt oder begründet worden. Ebenso überspringt M. das Spätmittelalter, welches auch in der Herausarbeitung des Schuldstrafrechts Leistungen vorzuweisen hat. Die Kritik an der Ausdehnung der Strafe spielt sich auch im Spätmittelalter ab. Es wird dies mit einem verhältnismäßig geläufigen Beispiel nachfolgend belegt: Der Augustinereremitenmönch Johannes Klenkok denunzierte den Sachsenspiegel bei den päpstlichen Behörden (damals in Avignon) u.a. auch damit, dass der Sachsenspiegel die These vertrete, dass Kinder für ihre Eltern haften, dass der Sachsenspiegel damit nicht dem Propheten Ezechiel folge, der den Satz verurteilt habe: „Haben die Väter saure Trauben gegessen, so werden den Kindern die Zähne stumpf werden" (die Ezechielstelle wird bei M. zitiert: 277, Anm. 4). Es fehlt jeglicher Hinweis auf den anregenden Antoninus Florentinus [1389–1459], S.th., Pars Tertia, 29. Titel, 1. Kap. („De multiplici genere poenarum tam Dei quam fori ecclesiastici & civilis"). Es bleibt m. E. als Quintessenz zu betonen, dass der Beitrag der spanischen Spätscholastik angesichts der Leistungen der Hochscholastik nicht überschätzt werden darf; und M. arbeitet ja gerade die Treue der spanischen Scholastik zur Lehre des Thomas heraus. Die Unterscheidungen finden sich im 13. Jhdt., ohne die Leistungen der spanischen Scholastik herabsetzen zu wollen, beruft diese sich doch auf das kanonische Recht des Hochmittelalters, so noch Suárez in „De censuris" (Vivès XXIII, bis, 257–260). Sicherlich entwand man das Strafrecht theologischem Kontext und stellte es in den öffentlichen-vernünftigen Raum (357); der Vorwurf, schuldig zu sein, wurde nun zum sittlichen Vorwurf. Und auch wenn die spanische Spätscholastik die Trennung in Schuldstrafe und präventive Maßnahme vorbereitete, so schied doch erst die Aufklärung des 17. und 18. Jhdts. beides klar (358). 4) M. plädiert dafür, das Schuldprinzip beizubehalten, schütze es doch den Einzelnen vor Willkür (Gottes, des Menschen, der Strukturen): Er begründet es letztlich aber nur aus der Rechtskultur und nicht aus der Würde

des Menschen. Zuzustimmen ist dem Plädoyer, am Schuldprinzip festzuhalten, aus dem Argument der Identität heraus: Die heutige Rechtskultur würde sich und ihre Ursprünge verraten. – Das Inhaltsverzeichnis ist hilfreich. Wenn man schon mit dem „Friedberg" arbeitet, dann bitte auch die Spalte angeben (vgl. 108, 109 u. a.).

N. Brieskorn S. J.

2. Biblische und Historische Theologie

Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung.* Oder der Preis des Monotheismus (Edition Akzente). München/Wien: Hanser 2003. 286 S., ISBN 3-446-20367-2.

„Dieser Essay will (...) in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Einwänden die Positionen klären und weiterführen, die ich in meinem Buch *Moses der* Ägypter vertreten habe. Es geht mir nicht darum, dieses Buch hier zu ergänzen, fortzuschreiben oder zu rechtfertigen, sondern darum, mich konzentrierter und umfassender auf Fragen einzulassen, die mich in dem genannten Buch allenfalls am Rande oder mehr oder weniger unbewusst beschäftigt haben und die erst die kritische Aufnahme dieses Buchs als dessen zentrale Thesen und Themen herausgestellt hat." (14f.) Mit diesen Worten stellt der Verf. das Programm seines Buches vor. Es geht also um einen Ansatz, der auf seinem Vorgängerwerk „Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur" (1998) fußt, der aber weiterentwickelt wurde und unabhängig von diesem und dem Diskurs darum zu lesen und verstehen sein soll. Wenige Seiten später stutzt der Leser jedoch bei der Erläuterung, was ihn auf den folgenden rund 160 Seiten erwartet: „Die Kapitel des ersten Teils versuchen nicht nur meinen Kritikern zu antworten (...), sondern gehen auch auf Einwände ein, die mir im Laufe der Zeit selbst gekommen sind, sowie auf Punkte, in denen ich glaube, über die vor vier Jahren vertretene Position hinausgekommen zu sein und dazugelernt zu haben. Ich bemühe mich aber, mich strikt innerhalb des thematischen Rahmens des Moses-Buchs zu halten" (18). Abgesehen davon, dass man den zweiten Teil vergebens sucht, wenn damit nicht der Anhang gemeint sein soll, ist diese Selbstbeschränkung überaus schade, da sie den Ansatz schon vor seiner inhaltlichen Entfaltung begrenzt.

So liegt die Schwäche dieses Buches offensichtlich im formalen Bereich, denn dem Leser wird nicht klar, ob es sich um einen Diskurs mit den Gegnern, um eine Weiterentwicklung und Konkretisierung der These aus „Moses der Ägypter" oder einen unabhängigen Essay handelt. Vielleicht gehen die Strategien, die der Leser gerne getrennt hätte, auch einfach durcheinander und ineinander über, doch das schadet bereits dem Ansatz. Dass sich Positionen verändern und im Diskurs weiterentwickeln, liegt in der Natur der Sache und muss nicht immer en détail für den Rezipienten nachgezeichnet werden – zumal die Debatte, die Assmanns Thesen quer durch die Disziplinen entfesselt hat, kaum noch zu verfolgen ist.

Das vorliegende Buch bietet eine stringente und gut begründete Darstellung des Konzepts der „Mosaischen Unterscheidung", das der Verf. nicht einfach als Entscheidung zwischen dem einen Gott und den vielen Göttern versteht, sondern als Unterscheidung zwischen dem *wahren* Gott und den *falschen* Göttern. Die Unterscheidung zwischen zwei Arten von Religion wird also zu einer Entscheidung zwischen der richtigen und der falschen Lehre, die sich für den Einzelnen schließlich als Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben darstellt. Die Mosaische Unterscheidung, dergestalt verstanden, führt damit auch einen neuen Typus von Wahrheit ein: „die absolute, geoffenbarte, metaphysische oder Glaubenswahrheit" (28). Dieser Wahrheitsbegriff konstituiert die Religion als Gegenreligion, die sich mit ihrer Abgrenzung des Vorausliegenden ein Gegenüber geschaffen hat, das sie sowohl intern als auch extern bekämpfen kann.

Diese Grundthese wird im Buch in ihren unterschiedlichen Facetten ausgeleuchtet. Die Stärke des Buches liegt dabei in seinem theoretischen und hermeneutischen Ansatz, der in seiner intellektuellen Weite beeindruckend ist und die Diskussion um den Monotheismus und seine Formen wie seine Implikationen befruchtet hat. Der Verf. hat mit

seinen Thesen eine Erosion vor allem in der alttestamentlichen Exegese und in der Dogmatik ausgelöst, die den Diskurs bereits nachhaltig beschäftigt hat. In der Auseinandersetzung mit seinen Thesen ist eine Fülle von Repliken und Folgepublikationen entstanden, in denen sich die Theologie an den Thesen des Verf.s abarbeitet und um eigene Konzeptionen ringt. Die Hauptpunkte in der Diskussion sind dabei Anfragen an das Gottesbild, vor allem zur Trinität und zum Verhältnis Gott und Welt, sowie Fragen zum Verhältnis von Religion und Gewalt. Erstes ist für den Verf. weniger bedeutend, da es ihm nicht um ein christliches Gottesverständnis, sondern die prinzipielle Unterscheidung von Monotheismus und Kosmotheismus geht. Die Frage der Gewalt ist hingegen virulent, auch wenn der Verf. nicht fragt, warum der Monotheismus gewaltsam durchgesetzt wurde, sondern warum seine Durchsetzung in den normativen Texten der monotheistischen Religionen so gewaltsam erinnert wird.

So setzt sich der Verf. beispielsweise intensiv mit der Frage der Mosaischen Unterscheidung und dem Problem der Intoleranz auseinander. Ausgangspunkt ist die Annahme, dass sich hinter den Texten des Alten Testaments nicht eine, sondern zwei Religionen (die monotheistische und eine polytheistische) verbergen und die biblischen Texte vor allem die Konflikte des Übergangs zwischen beiden schildern. Dabei geht es nicht so sehr um die tatsächlichen Ereignisse, sondern vielmehr darum, wie diese in den Texten erinnert werden und dass sich die Rezeption der Texte immer wieder in Gewalt gegen Un- und Andersgläubige manifestiert. Als Grund hierfür nimmt der Verf. den neuen Wahrheitsbegriff an, von dem aus sich die Geschichte von Intoleranz, Hass und Verfolgung innerhalb der und durch die monotheistische (Gegen-)Religion erklären lässt. Der Verf. geht hier vom Negationspotential der sekundären oder Gegenreligion aus, die insofern intolerant sein muss, als sie einen klaren Begriff von dem hat, was sie als mit ihren Wahrheiten unvereinbar empfindet, wenn diese Wahrheiten jene Normativität und Verbindlichkeit haben sollen, die sie beanspruchen. Inwieweit das Konstrukt eines externen Feindbildes die Identität einer bestehenden Gruppe nachhaltig konstituieren kann, wäre eine spannende Fragestellung für einen Diskurs mit Fachvertretern aus der Psychologie und Soziologie. Die Wirkkraft dieses Konzeptes, bei dem der Verf. zwischen Selbstausgrenzung, wie sie im Judentum vollzogen wurde, und Fremdausgrenzung, wie sie in Christentum und Islam anzutreffen ist, unterscheidet, wird jedoch nicht diskutiert. Das Buch hat eine andere Stoßrichtung. Die Schlussfolgerung, dass der Monotheismus jedoch erst in der exkludierenden Variante nach außen gewalttätig werden konnte, während es der inkludierenden Variante darum ging, die eigene Glaubensgemeinschaft rein zu halten, ist unmittelbar einleuchtend.

Die Frage nach der Toleranz wird zur Gretchenfrage an den Monotheismus, die sich wie ein roter Faden durch das Buch zieht. Auch die Gegenüberstellung der Begriffe „Monotheismus" und „Polytheismus" lässt sich unter dieser Perspektive verstehen. Polytheismus ist für den Verf. ein Kampfbegriff, der nicht deskriptiv ist, sondern aus der Sicht des Monotheismus die ausgegrenzte Gegenreligion polemisch bezeichnet. Die Grundüberlegung ist, dass im Monotheismus das Charakteristikum nicht die Einheit Gottes, sondern vielmehr die Negation anderer Götter neben dem einen wahren Gott sei. Der Monotheismus gilt als "regulative Idee„, die jedoch nicht durch ein „Ein für alle Mal" gekennzeichnet ist, sondern sich immer wieder in monotheistischen Momenten äußert. Als ein erstes solches Moment führt der Verf. die bereits im Vorgängerwerk breit diskutierte Armanazeit auf. Als Urbild der Mosaischen Unterscheidung gilt jedoch ihre narrative Entfaltung in der Exoduserzählung. „Ägypten" ist dabei nicht unbedingt eine reale Größe, sondern vielmehr eine Chiffre für die Welt des Heidentums und der primären Religionen. Die These ist einleuchtend; doch wird im Laufe der Argumentation nicht immer transparent, wann Ägypten selbst und wann „Ägypten" als Chiffre zu verstehen ist. Die an vielen Stellen im Buch entfaltete These, dass eine Gegenreligion „ein Aggregatzustand [ist], den eine Religion nie auf längere Zeit konsequent durchhält" (53) und nur dadurch am Leben bleibt, dass sie Elemente der als Heidentum verdrängten Religion in sich aufnimmt, mag religionsgeschichtlich zutreffen, wäre jedoch hinsichtlich ihrer theologischen Relevanz zu diskutieren.

Dass sich die inhaltliche Auseinandersetzung der Kritiker mit dem Verf. vor allem auf die genannten Punkte beschränkt, liegt sicher auch am Gegenstand der Theologie. Dabei

werden Aspekte wie die psychohistorischen Konsequenzen des Monotheismus, die der Verf. in einem synthetisierenden Ausblick seiner Einzelthesen bietet, nicht gewürdigt. Eine Diskussion der Mosaischen Unterscheidung, wie sie vom Verf. im Rahmen der Theorie des kulturellen Gedächtnisses weiterführend kontextualisiert wird, steht in der Theologie noch aus. Hier sind vor allem die Bibelwissenschaftler gefragt, denn hier geht es um die Frage der Auswirkung der Kanonisierung der diskutierten Texte. Unter dem „scriptural turn" versteht der Verf. die Wende vom Ritual zum Text, die er jeder „sekundären Religion" attestiert und die die im Text kanonisierte Offenbarung vor das Ritual stellt. Während die primären Religionen die Verbindung von Ritus und Immanenz stark machen, betonen die sekundären den Konnex von Schrift und Transzendenz: Nicht mehr die Heiligkeit der Welt wird vergegenwärtigt, sondern die Heiligkeit des Textes. Doch das in der sekundären Religion vermeintlich überwundene heidnische Prinzip bleibt in einer unerkannten Tiefendimension, die der Verf. „Krypta" nennt, unbewusst weiter konserviert. Sie stellt eine Art doppelten Boden dar, in dem jede sekundäre Religion das verworfene Heidentum weiter in sich trägt. An dieser Stelle könnten sich in der Auseinandersetzung mit der These praktische Überlegungen anschließen, inwiefern sich solcherlei „lebenswichtige Elemente heidnischer Herkunft" (151) beispielsweise in der Volksfrömmigkeit abgelagert haben. Diese Frage passt zum Fortgang der Überlegungen: Der Verf. attestiert der sekundären Religion einen höheren Grad von Bewusstheit, weil die ihr innewohnende Unterscheidung zwischen wahr und falsch nicht nur gegenüber der falschen Religion, sondern auch im Kontext der Kultur in einem Prozess der Bewusstwerdung immer neu nachvollzogen werden muss. Hier legt sich der Verdacht der intellektuellen Höherwertigkeit der sekundären Religionen nahe, die ihre weniger gebildete Unterschicht mittels eines heidnischen Bodensatzes wieder einbindet – eine These, die religionssoziologisch zu untersuchen wäre. Abschließend wird ein neuer und nur der Gegenreligion eigener Begriff von Sünde entfaltet: der Bundesbruch, der Verrat an der Treue. Der paradiesische Sündenfall ist nicht länger das ikonographische Paradigma der Verfehlung, sondern der Tanz ums Goldene Kalb, die Versuchung, sich den falschen Göttern (wieder) zuzuwenden. Denn "diese Götter haben den Vorzug und die Verführungskraft der natürlichen Evidenz, die der geoffenbarten Wahrheit abgeht„ (159), schlussfolgert der Verf., und ist wiederum mitten in der möglichen Auseinandersetzung um die Frage der Beziehung von Religion und Intellekt.

Was heute als „Rückkehr Gottes" oder „Wiedererstarken der Religion" betrachtet und in Feuilletons und Seminaren ebenso wie in der breiteren Öffentlichkeit diskutiert wird, lässt sich mit dem Verf. als weiterer Schritt im geistesgeschichtlichen Wechsel zwischen Phasen, in denen die Mosaische Unterscheidung jeweils neu radikalisiert, und Phasen, in denen Rückstände des verdrängten Kosmotheismus wieder kulturell wirksam werden, verstehen. Vor diesem Hintergrund ist das Zitat Gabriel García Márquez' „Der Unglauben ist robuster als der Glaube, denn er stützt sich auf das sinnlich Wahrnehmbare", das John Updike seinem Roman *Terrorist* voranstellt, unmittelbar einleuchtend. Die Mosaische Unterscheidung ist in einer globalen und gewalttätigen Variante längst in die Welt zurückgekehrt. Mit dem Beitrag des Verf.s ist hierzu eine reflektierte Stimme zu vernehmen, der es nicht um das Anheizen des Konfliktes geht, sondern ganz im Gegenteil um eine konstruktive Auseinandersetzung. Anders lässt sich sein abschließendes Plädoyer für eine Sublimierung der Mosaischen Unterscheidung nicht verstehen. Mit dem Verf. ins Wort gebracht: „Die Mosaische Unterscheidung" – ihre Kodifizierung im biblischen Kanon und ihre Wirkungsgeschichte – „zum Gegenstand einer unablässigen Reflexion und Redefinition" zu machen, „wenn sie uns Grundlage eines Fortschritts in der Menschlichkeit bleiben soll" (165), ist bei aller Schwierigkeit eine bleibende Aufgabe für die Theologie. S. Hübenthal

Frey, Jörg / Schröter, Jens (Hgg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament; 181). Tübingen: Mohr Siebeck 2005. IX/707 S., ISBN 3-16-148581-5.

Der Bd. umfasst die Beiträge zu einem Rundgespräch im Oktober 2003 über die Bedeutung des Todes Jesu im Berliner Dietrich Bonhoeffer-Haus. Den Herausgebern, Au-

torinnen und Autoren ist mit dem Bd. ein sehr informativer Überblick über die derzeitige Diskussion zum Tod Jesu gelungen. Hintergrund aller Beiträge ist die Deutung des Todes Jesu als Sühnetod (vgl. Vorwort), die sich als Frage einer modernen Kontroverstheologie quer zu den konfessionellen Grenzen etabliert hat.

In seiner Einführung zeigt *Jörg Frey* (3–50), dass die Kategorien Sühne und Stellvertretung begrifflich keine genauen Parallelen in der Schrift finden. Sie fassen später systematisierend eine Vielfalt biblischer Vorstellungen treffend zusammen. Die griechischen Verben ἱλάσκομαι und καταλάσσω sind mit dem deutschen Wort für Sühne nicht bedeutungsgleich. Aus einer ähnlichen Beschreibung des Befundes schließt *J. Schröter* (51–71) in seinem Beitrag (71): „Die Betrachtung der zur Interpretation des Todes Jesu verwandten Deutungskategorien hat gezeigt, daß deren Angemessenheit nur auf der Grundlage des Textbefundes, der noch nicht unter systematisierender Perspektive erhoben wird, beurteilt werden kann und auf diesen als ein Korrektiv stets verwiesen bleibt." Vor allem bei der Verwendung des Sühnebegriffs mahnt er zu deutlicher Zurückhaltung (70): „Methodisch illegitim ist es dagegen, den Terminus als Übersetzungsbegriff für eine bestimmte griechische oder hebräische Wortgruppe zu verwenden und damit den Eindruck zu erwecken, als habe ein bestimmtes Verständnis von ‚Sühne' (nämlich ein kultisch qualifiziertes) für urchristliche Verstehensweisen des Todes Jesu die Rolle einer Leitfunktion besessen."

In Teil II werden alttestamentliche, griechisch-römische, jüdische und pagane Deutungen des Todes vorgestellt (95–294). Dem folgt der Hauptteil III zu den neutestamentlichen und frühchristlichen Texten (295–574). Darunter finden sich Beiträge allgemeiner metatheoretischer Art wie der von *Michael Wolter* mit einer theologischen Typisierung der Aussagen über Jesu Tod (297–313). *Ruben Zimmermann* (315–373) zeigt, wie das Erzählen der Passion Jesu in den Evangelien dem Tod Jesu mit Hilfe von Sühnekategorien eine Deutung „*post factum*" (370) verleiht. Sie stehen neben detaillierteren Textuntersuchungen: *Thomas Söding* über den Römerbrief (375–396); *Christine Schlund* zur Pessachtradition (397–412); *Christfried Böttrichs* These, dass in der lukanischen Gesamtdarstellung des Lebens Jesu sein Tod keine „dominierende Größe" (435) sei (413–436); *Cilliers Breytenbach* über die Rezeption von Jes 53 im 1. Petrusbrief (437–454); *Thomas Knöppler* über das Blut des Lammes in der Johannesoffenbarung (477–512).

Enno Edzard Popkes Untersuchung des Thomasevangeliums (513–544) zeigt, wie die Deutung des Todes Jesu eine gnostische Transformation erfährt. Der „körperliche Tod Jesu besitzt keine Heilsrelevanz" mehr (543). *Winrich A. Löhrs* Beitrag (545–574) verfolgt am Schluss des Hauptteils die doppelte Rezeptionsgeschichte der Passion Jesu im paganen und christlichen Umfeld. Ein abschließender Teil IV behandelt das Thema unter systematischer und religionspädagogischer Rücksicht (*Philipp Stoellger*, Deutung der Passion als Passion der Deutung, 577–607; *Mirjam Zimmermann*, Die Bedeutung des Todes Jesu in der Religionspädagogik, 609–647).

Eine neutestamentliche Rekonstruktion der Deutung des Todes Jesu als Sühnetod muss sich der Frage stellen, ob eine solche Kategorie Jesus selbst oder dem frühen Christentum zur Hand war. Dazu sind vor allem die religionsgeschichtlichen Beiträge interessant. *Bernd Janowski* untersucht die alttestamentlichen Vorgaben der neutestamentlichen Idee der Stellvertretung (97–118). Angesichts der umstrittenen Frage, ob das Johannesevangelium vom Tod Jesu als Sühnetod spricht, zieht er zur Hirtenrede in Joh 10 die Schlussfolgerungen aus dem Aufgreifen der Hirtenmetaphorik aus Ez 34,11–16: Sie schließe Jesu Bereitschaft zum Tod mit ein, anderseits ist (103) „der Tod aber nicht der Finalsinn seines Lebens." *Friedhelm Hartensteins* Untersuchung geht vor allem aufgrund von Leviticus 16 der Bedeutung des Blutes im Alten Testament nach. Demnach sei nicht die Sühnefunktion des Blutes für dieses Ritual zentral, sondern, die „Rückgabe des Lebens an seinen Geber" (137).

J. W. van Hentens Beitrag (139–168) schlägt die Brücke zwischen dem Märtyrertod der Makkabäerhelden und dem Tod Jesu. Alle Elemente der Passionsdarstellungen finden nahe Parallelen in den Märtyrerberichten (155–167). Dennoch bleibt Van Henten bezüglich der paradigmatischen Funktion der Märtyrervorstellung zur Deutung des Todes Jesu sehr zurückhaltend (167–168). Die Sühnefunktion findet er neutestamentlich allein in Röm 3,25, die sich dort nicht aus den Makkabäererzählungen herleiten lasse.

Friedrich Avemaries Untersuchung (169–211) der rabbinischen Deutungen des Todes als Lebenshingabe wertet eine Fülle jüdischen Materials sorgfältig aus. In jüdischen Belegen findet sich keine vollständige Analogie zum Sühnetod Jesu (210): „Die für das christliche Bekenntnis charakteristische Konzentration auf eine einzige Person und einen einzigen Heilstod von universaler Bedeutung ist dem rabbinischen Denken fremd." Dem steht *Henk S. Versnels* materialreiche Darstellung griechisch-römischer Texte zur Seite. Sie übertrifft bereits an Umfang die übrigen Beiträge (213–294) und ist ein Plädoyer für die pagane Herkunft des Stellvertretungsgedankens in Form einer Kleinschrift. In der zeitgenössischen *devotio pro principe* findet Versnel ein Vorbild, das am ehesten die spätere christliche Kategorie der Stellvertretung beeinflusst hat. In diesem aus dem *sacramentum militiae* (281) stammenden Phänomen erklärt sich ein einzelner Soldat oder eine ganze Volksmenge zum Opfer für den Kaiser bereit, weil er als Haupt den gesamten Staat und damit das *bonum commune* vertritt. Hier erkennt Versnel die Idee eines stellvertretenden Heilstodes wieder (281): „that it is *possible* – and potentially effective – for one person to take over the suffering, death or doom from another and, through his own death, save the other."

Allerdings bleibt die Frage, ob der Stellvertretungsgedanke des Todes Jesu sich allein von einer Zweckrationalität für das *bonum commune* her erklären lässt. Hier lagen andere Vorstellungen aus der Heiligen Schrift zur Hand, die wohl doch am treffendsten als „explizite Sühnetheologie" (vgl. Söding, 393) bezeichnet werden können, nicht weil der Tod Jesu einem sakralen Spiel gleichgekommen wäre, sondern weil die Lebenshingabe durch sein Blut am Kreuz in der Geschichte zwischen Gott und seinem Volk „ein für alle Mal" bewirkt, was der Tempelkult nur in einem „immer wieder neu" bewirkt hatte (vgl. Söding, ebd.). Dieses Faktum konnte dem Christentum erst nach der Zerstörung des Tempels ganz bewusst werden und spielt daher in seinem vollen Ausmaß auch erst in späterer theologischer Reflexion eine größere Rolle. Hier zeigt sich, dass die theologische Deutung des Todes Jesu verwiesen bleibt auf die vertiefende kirchliche Tradition und Reflexion. Erst in diesem Prozess erhält der Tod Jesu mit Hilfe der Sühnevorstellung seine theologisch entscheidende Deutung. Thomas Söding hat in seinem Beitrag gezeigt, wie sie im Römerbrief bereits eng mit der gesamten Argumentationsstrategie des Apostels verbunden ist. Sie bleibt vermutlich trotz der vorsichtigen Eingangsstatements für eine Theologie des Todes Jesu aus der Schrift unaufgebbar. A. Wucherpfennig S. J.

Marek, Kristin [u. a.] (Hgg.), *Bild und Körper im Mittelalter.* Paderborn: Schöningh 2006. 350 S./Ill., ISBN 3-7705-4319-X.

Der Bd. „Bild und Körper im Mittelalter" geht auf eine Tagung des Zentrums für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe im Jahr 2003 zurück (19f.). Ziel der Tagung wie auch des Sammelbds. sei, so die Einleitung, die Betrachtung der „inhärente[n] Verbindung" zwischen Körper und Bild im Christentum im Zeitrahmen des Mittelalters, insbesondere dss ausgehenden Mittelalters (9–11). Anhand von Fallstudien zu Objekten und „Bilder[n] im Körper der Gläubigen" (13) sollen Verbindung und Wandel von Bildverständnissen beleuchtet werden. Im ersten, der Einleitung zugeordneten Artikel „Franziskus. Körper als Bild" (21–36) kommt *Hans Belting* anhand dieses in seiner historischen Entwicklung singulären Falles auf das Paradigma eines Körper zu sprechen, der selbst zum Bild wird, indem sich der Gottmensch in einem „zeitgenössischen Körper" abbildet (21). An mehreren Franziskusviten expliziert Belting die Frage nach der Angleichung von Christus und Franziskus zwischen Mimesis und göttlicher „Intervention" (22), zwischen „Bildwerdung des Körpers" und „Einkörperung des Bildes", ebenso sein eigenes Medien- und Bildinteresse in der Frage, wie Bilder des stigmatisierten Körpers mit dem bildgewordenen Körper umgehen.

Auf die Einleitung folgen die verschiedenen Beiträge, aufgeteilt in fünf Sektionen. Im ersten Teil „Der Körper des Bildes" interpretiert *Marius Rimmele* das Phänomen der Schreinmadonna (41–59) als Matrix im Sinne eines „hermeneutischen Begegnungsraum[es]", in dem „abgekoppelt von jeder Rezeption" (58) gemalte oder skulptierte Gläubige unter dem Schutzmantel Marias als Verkörperung der *ecclesia* mit der Trinität zusammengebracht werden. *Steffen Bogen* hingegen behandelt die Körperlichkeit des

Bildes am Beispiel von körperlichförmigen Diagrammen (61–81), die er im Sinne eines ideales Körpers als „ontologisierten" göttlichen *ordo* (68) liest.

Unter der Überschrift „Bilder, die zu Körpern werden" beschreibt zunächst *Silke Tammen* (85–114) das Wahrnehmungsangebot der Seitenwunde Christi in der Buchmalerei als Schnittstelle zwischen äußerem und innerem Sehen, während *Christiane Kruse* die Bilder in Handschriften des Rosenromans und ihren Status am Beispiel von Natur, Kunst und der Pygmalionfigur untersucht (115–133). Sie stößt dabei auf Differenzen in der Bewertung des Verhältnisses von lebendigem und Kunstkörper zwischen dem geschriebenen Wort und den Illuminationen. Abschließend (135–160) für diese Sektion betrachtet *Jacqueline Jung* die Figuren der klugen und törichten Jungfrauen aus der Mitte des 13. Jhdts. am Magdeburger Dom in ihrer Wirkung auf den Betrachter: Die stark bewegte und mit intensiver Mimik („effects", 139) versehene Figurengruppe deutet sie als eschatologisches Drama, durch welches der Betrachter angesichts der steingewordenen Parabel auf seine Alternativen für das Eschaton hingewiesen werde.

Um die Ableitung einer Figur aus verschiedenen Traditionen geht es *Katrin Kärcher* in ihrem Aufsatz über den „dunklen Zwilling im Stundenbuch des Duc de Berry" (165–183), der „Das Bild des Körpers" einleitet. Die komplexe Doppelfigur des „Zodiak-Mannes" (177) visualisiere auf der Basis astrologischer und medizinischer Aspekte makro- und mikrokosmische Zusammenhänge ebenso wie als Doppelfigur die Leib- und Seelenlehre der Viktoriner-Schule.

Eine Erweiterung von Ernst H. Kantorowiczs Konzept der „zwei Körper des Königs" um einen „dritten" Körper versucht *Kristin Marek* in ihrer Betrachtung der Toteneffigies Eduards II. von England (185–205). Marek versteht das königliche Funeralbildnis nicht als Garant des Staatskörpers, sondern als Übertragungsinstanz der von Marc Bloch beschriebenen Wundertätigkeit des Königs auf seinen Nachfolger. Ein weiteres Funeralbildnis, das Grabmal des 1545 verstorbenen Erzbischofs Carondelet in Brügge behandelt *Ariane Mensger* (207–221); doch ging es bei der Darstellung der über einem Buch kontemplierenden Präsentationsfigur um die Legitimität eines *homo novus*, die Rechtfertigung des nur aufgrund seiner Bildung in den Stand des Erzbischofs aufgestiegenen Carondelet.

Der durch diese beiden Beiträge bestrittenen Sektion folgt mit dem Abschnitt „Körper, die zu Bildern werden" der mit fünf Aufsätzen längste Teil des Sammelbds., in dem sich *Dieter Blume* in seinem Aufsatz „Körper und Kosmos im Mittelalter" wie Steffen Bogen mit der Thematik abstrakter Diagramme (225–241) und ihrer Anreicherung mit Personifikationen seit dem 9. Jhdt. beschäftigt.

Die weiteren Beiträge dieser Sektion behandeln das Thema Reliquien. Als erste untersucht *Louise Bourdua* (243–255) die Fragmentierung des Körpers des hl. Antonius von Padua, die sie als Bildwerdung versteht, durch die die Wahrhaftigkeit, Glaubwürdigkeit und andauernde Fähigkeit des Heiligen zur Kommunikation demonstriert werde. *Christof L. Diedrichs* (257–271) betrachtet anhand der Sichtbarkeit von Reliquien in ihren Reliquiaren das Ablaufen eines inneren Films beim Betrachtenden sowie das körperliches Erleben anhand mittelalterlicher Sehstrahltheorien. *Philippe Cordez* hingegen legt seinen Schwerpunkt auf „Reliquien und ihre Bilder" (273–286), auf illustrierte Reliquienverzeichnisse zwischen 1460–1520 und Pilgerzeichen. Diese massenhaft produzierten Bilder von Reliquien seien zum einen in der Lage gewesen, die „auratische Wirkung" der Reliquien ständig neu zu aktualisieren, sei es durch ihre Ähnlichkeit oder durch einen Kontakt mit dem Original; zum anderen – so der Ausblick Cordez' – habe die Massenreproduktion auch zur Musealisierung und letztlich zum Zusammenbrechen der Plausibilität von Reliquien in der Reformation geführt. Den beiden Aufsätzen von Diedrichs und Cordez mangelt es jedoch zum Teil an einer stringenten Beweisführung und einer gesicherten Quellenbasis. Von Philippe Cordez ist eine Antwort auf die spannende Schlussthese jedoch evtl. in der ausstehenden Dissertation zu erwarten.

Auch der vierte Aufsatz dieser Sektion gilt der Funktion einer Reliquie. *Steffen Krämer* interpretiert die Translationsdarstellung einer Heilig-Blut-Reliquie durch Eduard III. von England 1247 in Schilderung und Zeichnungen der Chronica Maiora des Matthew Paris (289–300). Er stellt die Art dieser Translation zum einen in die Rivalität zwischen England und Frankreich, zum anderen beschreibt er sie als Versuch der englischen

Könige, die Sakralität ihrer Herrschaft zu inszenieren. Krämer verwendet die Begriffe von „Geistlichkeit" und „Priestertum" (vgl. 296) jedoch zu undifferenziert, als dass seine Argumentation letztlich nachvollziehbar wäre.

Die beiden Aufsätze der letzten Sektion „Bilder im Körper" beschäftigen sich mit den Bildern, die „im Körper" ablaufen. Dabei behandelt *Jean-Claude Schmitt* am Beispiel der Elisabeth von Schönau das Thema der Vision (305–314). Schmitt geht es um das „subjektive Bewusstsein, das die Zeitgenossen von ihrem Körper hatten" (305), am untersuchten Beispiel um das Erleben der Nichtigkeit und Hinderlichkeit des eigenen Körpers für die Gotteserkenntnis, während der in den Visionen wahrgenommene Körper Christi mit systematischer Aufmerksamkeit bedacht wird.

Raphaèle Preisingers Aufsatz bildet dann mit der Einleitung Beltings gemeinsam die thematische Klammer des Bds. (315–342). Das Abhängigkeitsverhältnis von Körper und Bild thematisiert Preisinger an der Ikonographie von Bonaventuras *Lignum Vitae* in franziskanischen Konventen. Der im *Lignum Vitae* geforderten Kontemplation der Vita Christi mit dem Ziel der Christus-*conformitas* wird dabei mit Franziskus das perfekte Abbild im Medium des Bildes vor Augen gestellt, auch wenn darüber die heilsgeschichtliche Rolle des Franziskus mehr im Sinne franziskanischer Spiritualen als der gültigen Vita Bonaventuras interpretiert wurde. – Ein Autorenverzeichnis (345–50) schließt den Bd. ab.

Auch wenn die Beiträge des Tagungsbds. überwiegend von Kunsthistorikern geliefert wurden: Die Fragestellungen der einzelnen Beiträge sowie des gesamten Bds. sind immer auch theologischer Natur. Dies macht wiederum deutlich, wie gering das Interesse der Theologie allgemein an den Bildern und am Körper, am konkreten, historischen Objekt noch zu sein scheint. Positiv macht der Bd. darauf aufmerksam, wie lohnend eine solche Beschäftigung ist und wie notwendig Theologen ihre speziellen Kompetenzen zugunsten eines fruchtbaren Dialogs in eine solche Diskussion mit einbringen sollten; störende Unschärfen in den Begrifflichkeiten wie etwa die, das Christentum habe die Problematik der grundlegenden Verhältnisbestimmung von Bild und Körper „von innen heraus" gelöst, „indem sich Gott in der Fleischwerdung selbst einen Körper gab und damit zum Bild wurde" (9) oder die unkritische Anwendung des Magiebegriffs (277) ließen sich dann auch vermeiden.

Ein zweiter Kritikpunkt: Nahezu alle verwendeten Zitate werden nicht nach dem jeweiligen Original, sondern nach der Sekundärliteratur zitiert. Daneben weist der Bd. die Schwächen eines klassischen Tagungsbds. auf. Die Aufsätze sind von unterschiedlicher Qualität und in ihrer thematischen Gliederung innerhalb des Gesamtwerks durchaus in anderen Anordnungen denkbar. Zu bedauern ist, dass entstandene Diskussionen – die der Rez. als Teilnehmer an der Tagung miterlebt hat – nicht adäquat wiederzugeben waren, vielfach entstandene Anfragen aber auch nicht mehr in die Aufsätze eingearbeitet worden sind.

Die Kritikpunkte verblassen jedoch angesichts der grundlegenden Bedeutung des Sammelbds. „Bild und Körper im Mittelalter" versammelt eine großen Bandbreite an Beiträgen einer jüngeren Forschergeneration, welche die Diskussionen um die Themen „Bild" und „Körper" in den nächsten Jahren mitbestimmen dürfte. Die verschiedenen Beiträge orientieren sich jeweils an konkreten historischen Begebenheiten und Objekten. Das Funktionieren eines Objekts wird je aus dem entsprechenden Gegenstand heraus entwickelt; hieraus erklären sich auch durchaus Schlussfolgerungen, die der zeitgenössischen systematischen Theologie fremd erscheinen mögen und den Bd. für die Theologie gleichzeitig spannend machen. Als Baustein für eine grundlegende und systematische Geschichte von Bild und Körper im christlichen Mittelalter ist der Bd. unverzichtbar.

A. Matena

Seebass, Gottfried, *Geschichte des Christentums III:* Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung (Theologische Wissenschaft; Band 7). Stuttgart: Kohlhammer 2006. 359 S., ISBN 3-17-018780-5.

Mit dem vorliegenden Bd. ist der dritte von fünf geplanten Bden. für das Fach Kirchengeschichte in der profilierten Reihe von Lehrbüchern zur (evangelischen) Theolo-

gie erschienen. Er ist in drei Teile gegliedert und umfasst das Spätmittelalter, die Reformationszeit und das konfessionelle Zeitalter, also etwa die Zeit von 1300–1618. Vom Umfang, Aufbau und von der Durchdringung des Stoffs her ist das Werk wohl das zurzeit im deutschen Sprachraum geeignetste Lehrbuch für die genannte Periode, das eine Schwerpunktsetzung auf die deutsche Kirchengeschichte mit einer universalen Perspektive, die auch die Missionsgeschichte und die Geschichte der orthodoxen und altorientalischen Kirchen mit einschließt, verbindet. Querverweise zu den Quellentexten der KTGQ werden im Text stets mitlaufend gegeben. Mit der zeitlichen Abgrenzung legt sich bereits eine inhaltlich Entscheidung für eine Kontinuitäts- und Langzeitperspektive in der Interpretation der geschichtlichen Entwicklung nahe, die der Verf. partiell teilt (19). Dennoch könne für die Kirchengeschichte der „epochale Charakter der Reformation kaum bestritten werden" (21), die in fünf Bereichen einen tiefgreifenden Umbruch bewirkt habe: a) Schriftprinzip statt tradierter Ordnungen; b) Bruch mit der religiösen Leistungsgesellschaft; c.) allgemeines Priestertum; d.) Mönchtum und Askese nicht mehr Maßstab des eigentlich Christlichen und e.) das Christsein sei wieder mehr Sache des persönlichen Bekenntnisses geworden. Diese Prämisse erweist sich in der Durchführung des Werks als nicht unproblematisch. Doch zunächst einige differenziertere Schlaglichter auf den Inhalt:

Das Spätmittelalter sei durch päpstlichen Zentralismus und Fiskalismus und sich dagegen aussprechende Reformströmungen geprägt gewesen, aber auch durch ein Erstarken der Nationalstaaten verbunden mit einer Territorialisierung und Kommunalisierung der Kirche. Es präsentierte sich als Zeit einer gesteigerten Frömmigkeit (52), an der lediglich die Tendenz zum Massenhaften und Quantifizierbaren problematisch gewesen sei (54), in der sonst aber etwa in Mystik und Frömmigkeitstheologie, aber auch im Humanismus die Tendenz zu Verinnerlichung und Spiritualisierung charakteristisch war. Ausführlich und kenntnisreich werden die vielschichtigen Reform- und Frömmigkeitsbewegungen dargestellt, zudem wird zu Recht betont, dass der Humanismus weitgehend eine christlich und nicht pagane Strömung war.

Der zweite, ausführliche Teil ist der Reformation, ausgehend von Luther, gewidmet. Deren Ausbreitung v. a. durch Buchdruck, Predigt und Lied erscheint als Prozess der Ausdifferenzierung der reformatorischen Bewegung, der schließlich zur Formierung der reformatorischen Kirchen führte. Luthers Theologie sei durch die „reformatorische Erkenntnis" als neues Verständnis der Gerechtigkeit Gottes und durch die „reformatorische Wende" als Neuzentrierung der gesamten Theologie von diesem Punkt aus geprägt, womit Seebaß die Anliegen von Früh- und Spätdatierung zu integrieren sucht (100f.); ob freilich Luthers Lehre 1518 nicht doch auch inhaltlich noch einmal eine ganz eigene Veränderung erfahren hat (Glaubensgewissheit), sei dahingestellt. Konzise werden die wichtigsten Elemente seiner reformatorischen Lehre und der Ausbreitung seiner Gedanken dargestellt, auch wird die Bedeutung seiner Mitstreiter, wie Philipp Melanchthons, betont, dessen Bedeutung in der Humanismusrezeption, auf Reichstagen und Religionsgesprächen, als Verbindungsmann zu den Oberdeutschen und als Bildungsreformer gesehen wird und der in der Theologie durch die Rezeption der altkirchlichen Tradition, der forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre, der anthropologischen Erhellung von deren Grundtermini und dem Gewicht, den der Terminus „Gesetz" bei ihm erhält, gegenüber Luther eigene Akzente setzte (114–117). Die Ausbreitung der reformatorischen Botschaft lasse sich nun nicht allein aus machtpolitisch-wirtschaftlichen Interessen erklären, sondern sei den kommunalistischen, auf Spiritualisierung, Entpaganisierung und Authentizität gehenden Bestrebungen der Gesellschaft entgegengekommen, die mit der religiösen Leistungsgesellschaft gebrochen habe (S. 123–126). Von hier aus werden die unterschiedlichen Positionen, die die Städte, die Territorialfürsten, der Adel und die Bauern einnahmen, verständlich gemacht. Auch Zwingli war zu einem guten Teil von Luther abhängig; seine humanistische Prägung führte ihn zu einer „Theologie der Freiheit" (B. Hamm), die als Freiheit zur reinen geistigen Gottesverehrung und als Befreiung von der (äußerlichen) Kreaturvergötzung verstanden wird. Gegenüber seinen radikalen Anhängern setzte er bewusst auf die Verbindung mit der städtischen Obrigkeit; der erste Abendmahlsstreit brachte die implizit aus theologisch unterschiedlichen Ansätzen sich ergebenden differenten Positionen von Schweizer und Wittenberger

Reformation ans Tageslicht. Dem „linken", also zu einem noch radikaleren Vergangenheitsbruch bereiten Flügel der Reformation war das Ziel der humanistisch beeinflussten *restitutio Christianismi* im Rückgriff auf die Urgemeinde und die göttlichen Gebote gemeinsam, bei aller inneren Differenzierung dieses Rückgriffs bezüglich materialem Inhalt und den Mitteln (149). Mit der Abgrenzung im Abendmahlstreit und dem Ausschluss der „Schwärmer" vollzog sich der Prozess der Bekenntnisbildung und der Formierung eines reformatorischen Kirchentums durch die städtischen und territorialen Obrigkeiten, die sich im Hinblick auf das Gemeinwohl zur Friedensgarantie, für den rechten Gottesdienst und das Seelenheil der Untertanen verantwortlich glaubten (168). Am Ende standen sich im lutherischen Bereich (mit Konsistorien und Superintendenten) die von Bugenhagen geprägten Kirchenverfassungen in Norddeutschland (Schule, Gottesdienst, Armenwesen), und die Brandenburgisch-Nürnbergische (Brenz, Osiander) Kirchenordnung (nur Lehre und Gottesdienst, Rest rein obrigkeitlich), im oberdeutschen Bereich diejenigen Bucers (auch Hessen) und Calvins (konzise Zusammenfassung seiner Theologie, 210–215), die stärker die Autonomie und Kirchenzucht der Gemeinden betonten, gegenüber.

Nach der Darstellung der Ausbreitung der Reformation über Europa und der englischen Reformation wird im III. Teil das konfessionelle Zeitalter dargestellt, das durch Konfessionsbildung, Konfessionalisierung und Ausbildung je eigener Konfessionskulturen (Th. Kaufmann) gekennzeichnet sei. Trotz partieller Widerstände wurde so die Ausbildung konfessioneller Identitäten in den Territorien erreicht. Die weltweite Perspektive, die präzise Darstellung, die Einbeziehung von Hexenglauben, Judentum und Ostkirchen, verdienen Erwähnung.

Der Wert des Lehrbuchs wird leider etwas getrübt durch die stiefmütterliche Behandlung der katholischen Kirche. Den gelungenen und ausführlichen Entfaltungen der reformatorischen Strömungen stehen fünf Seiten über die katholische Reform im Reich und den romanischen Ländern gegenüber. Unbefriedigend bleibt hier etwa die Verkennung der Anliegen und Reformversuche der Bischöfe. Die Darstellung der „römisch-katholischen Konfessionskirche" kann ebenfalls nicht voll befriedigen. Das Tridentinum wird als papalistisch, romanisierend, antiprotestantisch und uniformistisch interpretiert, was der Vielfalt und dem Reichtum des nachtridentinischen Katholizismus nicht gerecht wird. Dies wird v. a. bedingt durch eine Metasicht des Protestantismus, der den positiven und spirituellen Reformanliegen und der Vielfalt des Spätmittelalters viel eher nahestehe als der nachreformatorische Katholizismus (19). Dies und die These vom Systembruch (B. Hamm), der Befreiung durch die reformatorische Rechtfertigungslehre von Heteronomie und religiösem Leistungsdruck, sind theologische Postulate, nicht empirisch gewonnen. Niemand bestreitet, dass die Reformatoren zentrale und unaufgebbare Aspekte der biblischen Botschaft neu zum Leuchten gebracht haben. Ob dadurch das protestantische konfessionelle Christentum im 16. und 17. Jhdt. aber befreiter und weniger moralinsauer als das katholische war, und wie dies im Übrigen historisch nachweisbar wäre, bleibt dahingestellt. K. Unterburger

Lehmann, Karl, *Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus* (Lectio Albertina; Band 8). Münster: Aschendorff 2006. 44 S., ISBN-10: 3-402-04897-3; ISBN-13: 978-3-402-04897-9.

Die Frage *fides quaerens intellectum* und damit die Ausbildung von „Theologie" als Charakteristikum christlichen Glaubens ist die systematische Basis des kurzen, aber durch seine Prägnanz und Konzision überzeugenden Bds. Karl Kardinal Lehmanns (= L.). Historisch verankert ist dieses „Programm" in der für die Theologie konstitutiven Begegnung von Christentum und Hellenismus, welche bis Nietzsche und Heidegger die unbezweifelte Basis abendländischer Geistesgeschichte darstellte. Was bereits im neuzeitlichen Antagonismus zwischen Theologie und Naturwissenschaften zu einer das grundlegende Zuordnungsproblem verschleiernden Polemik führte, wird durch die epistemologische Diskussion in der Spätmoderne systematisch reflektierbar: Ist das Verhältnis Glaube – Vernunft an ein substantialistisches Vernunftverständnis geknüpft und setzt es damit die These von der „Hellenisierung" des Christentums voraus? Ist Theolo-

gie also notwendigerweise „antimodern", ihre Wissenschaftlichkeit unter einen modernen Wissenschaftsbegriff mithin nicht subsumierbar und das „abendländische Projekt" durch die Postmoderne falsifiziert? Fragen wie diese werden provoziert durch jene neuscholastische Radikalisierung der durchaus kritischen Aufnahme des aristotelischen Vernunft- und Wissenschaftsbegriffs durch Thomas von Aquin im 19. und 20. Jhdt. Damit wurden die eigentlichen Intentionen des Thomas verdunkelt und die Theologie antagonistisch-ablehnend zum modernen Wissenschaftsbegriff konzipiert. Dieser Antagonismus, durch das neuzeitliche Vernunftkonzept provoziert und katalysiert, wird von der spätmodernen Vernunft, welche das „Andere der Vernunft" sucht (Böhme/Böhme), relativiert. Damit wird auch die epistemologische Diskussion seit Einstein und Heisenberg wieder in einen größeren philosophisch-systematischen Gesamtzusammenhang integrierbar. Zudem wird ein neuer epistemologischer Dialog mit der Theologie möglich, welcher bereits in seinen Grundzügen skizziert ist (Ratzinger/Habermas).

Die beiden kurzen Aufsätze L.s, welche im vorliegenden Bd. die auszugsweise deutsche Übersetzung der *Distinctio 1* von *Super I librum Sententiarum* Alberts des Großen seitens *Maria Burgers* (17–26) rahmen, sind ein Festvortrag L.s zur Lectio Albertina im Jahr 2005 („Zum Begriff der Theologie bei Albertus Magnus", 5–16) sowie ein Artikel bereits aus dem Jahr 1980 („Die Synthese von Glauben und Wissen. Wissenschaft und Theologie bei Albertus Magnus", 27–44). Mit diesen beiden Untersuchungen, welche mithin ein Vierteljahrhundert voneinander trennt, nimmt L. die aktuelle Debatte zur „Wissenschaftlichkeit der Theologie" auf. Dies verlangt eine systematische, keinesfalls historische oder mediävistische Herangehensweise an die Thematik; so befragt L. den albertschen Text ob seines „Zuordnungsmodell[s] zwischen Philosophie und Theologie" (8), und zwar inwiefern Albert in der Auseinandersetzung mit Aristoteles zu anderen Schlussfolgerungen gelangt, als sie diese Thomas von Aquin für die weitere theologische Entwicklung vorgegeben hatte (13). Das Spezifikum der albertschen Aristotelesrezeption bildet nachgerade eine Leitfrage dieser Studie. Trotz aller Nähe zum aristotelischen Wissenschaftsbegriff muss L. konstatieren, dass Albert „nicht geneigt ist, sich theologisch dem Aristotelismus zu verschreiben. Er benutzt Aristoteles, wo es angemessen scheint, ohne das dem christlichen Denken wohl doch näher stehende neuplatonische Gedankengut deshalb zu vernachlässigen" (12). Für Albert zeichnet sich Theologie damit nicht einzig durch ihre epistemische Komponente, sondern auch wesentlich durch ihre „affektive" Bestimmtheit, durch das „Gefühl" aus, weswegen ihm „Theologie" als gleichfalls theoretische wie praktische Disziplin, als „scientia affectiva", erscheint (10, 13). Unweigerlich drängt sich hier die Nähe zur franziskanischen Tradition und zur Phänomenologie des 20. Jhdts. auf (13–15) – Traditionen, die L. damit wieder der aktuellen Diskussion anempfiehlt.

Aus dem zweiten Beitrag L.s wird ein weiterer Aspekt dieser realitäts- und affektbezogenen Definition von „Theologie" durch Albert deutlich: Zeit seines Lebens interessierte er sich für naturwissenschaftliche Fragestellungen und die Erforschung der Natur nach der Methode „vidi, expertus sum, experimentum feci" (zit. 28). „[P]ersönliche Erfahrung" und „auf Entdeckung von Ursachen gerichtete[ ] Forschung" sind die beiden Säulen des Wissenschaftsverständnisses Alberts (28f.). Eigenständigkeit von natürlicher Vernunft und Naturwissenschaft, nicht „Dienstleistung für die Theologie", ist dessen Grundkategorie (30). Albert bringt dies auf die Formel: „Ein Grundsatz, der mit der experimentellen Sinneswahrnehmung nicht übereinstimmt, ist in Wirklichkeit kein Grundsatz, sondern ein grundsätzlicher Fehler" (zit. 31).

Für das Verhältnis von Theologie und „Philosophie", d. h. für die epistemologische Frage, bedeutet dies, dass das Fundament der Theologie nicht der naturwissenschaftlichen Methode folgt, sondern im Glauben besteht (35). Auch wenn Albert diesen Hiatus als richtiggehenden Konflikt stilisieren kann, ist er fernab davon, hier ein konfliktgeladenes Verhältnis zu erkennen: „Die Theologie ist eine Wissenschaft, die in Entsprechung zur Frömmigkeit steht" (zit. 36).

Genau diese Bestimmung der Theologie ist es, welche Albert in der neuzeitlichen Theologie zunächst hat uninteressant werden lassen, wie L. luzide an signifikanten Indizien wie dessen radikal vormoderner Auffassung des „Experiments" und der Überzeugung von der teleologischen Beschaffenheit der Natur festmacht (38f.). Als finale Ge-

samtperspektive aller Wissenschaften stand sie einem auf Ausdifferenzierung der Teilbereiche und Kausalität beruhenden Wissenschaftsverständnis diametral entgegen. Für Albert ist klar, dass Theologie „nicht von allem Wissbaren schlechthin handelt, insofern man um es wissen kann, auch nicht über alles Wissbare, sondern insofern sie zur Frömmigkeit hinführt" (zit. 36). Erst der spätmoderne Diskurs tendiert wieder zu einer epistemologischen Integration dieser Gesamtperspektive, woraus L. abschließend die Aktualität Alberts, mit Hilfe eines langen Weizsäckerzitats, auf den Punkt bringt (39–42). Insofern kann man L.s Analyse des albertschen Theologiebegriffs als Versuch verstehen, durch den Rückgriff auf den Lehrer des Thomas ein epistemologisches Theologiemodell zu entdecken, das – noch unbelastet von historisch schwerwiegenden Entwicklungen – uns die wirkliche Intention entdecken hilft, die im Hochmittelalter zur Herausbildung der wissenschaftlichen Theologie nach dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff führte. Albert – wie auch Bonaventura oder Duns Scotus – zeigen, dass die Aristotelesrezeption nicht um deren Vernunftverständnis willen erfolgte, sondern stets methodisch dem urchristlichen Programm der *fides quaerens intellectum* verpflichtet war. Diese Erkenntnis erst, die eigens auch für das Theologieverständnis des Thomas deutlich herauszustellen wäre, erlaubt es der heutigen Theologie, sich wieder neu – und d. h. jenseits der modernen Antinomie von „Theologie" und „Naturwissenschaft" – in den epistemologischen Diskurs einzubringen. Die Spätmoderne bietet hierzu einige neue Anknüpfungspunkte.

L. verdanken wir eine überaus prägnante Analyse des Theologiebegriffs bei Albert dem Großen. Er legt klar und deutlich dessen systematischen Zusammenhang im historischen Kontext dar und hat dabei stets den aktuellen Diskussionszusammenhang im Auge. Auch dort, wo er darauf nicht explizit hinweist, ist es diese Perspektive, welche den beiden hier zusammengefassten Studien ihre Frische und Aktualität verleiht. In diese eingebettet, präsentiert Maria Burger zudem eine texttreue, kritische und gut zu lesende Übersetzung von Teilen des albertschen Originals, welche einen vielversprechenden Vorabeindruck auf die sich in Veröffentlichung befindliche kritische Ausgabe des Sentenzenkommentars innerhalb der Gesamtausgabe gibt. Diesen gelungenen Bd. möchte der Rez. ausdrücklich empfehlen; gerade ob seiner Kürze und Prägnanz vermag er mit Sicherheit viele neuartige Studien sowohl auf mediävistischem als auch auf systematischem Gebiet anzustoßen. Gemeinsam werden diese Forschungen durch jene urchristliche Grundeinsicht motiviert, die L. im albertschen Werk in besonderer Weise ausgedrückt sieht: *„Der Glaube braucht das Denken, wenn er sich selbst treu bleiben will"* (16). M. Krienke

Peitz, Detlef, *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)*. Bonn: nova&vetera 2006. 571 S., ISBN 3-936741-38-7.

Die katholische Theologiegeschichte des 19. Jhdts. ist noch immer, was systematisch-problemorientierte und zugleich archivalisch und historisch fundierte Darstellungen und Synthesen angeht, ein unbefriedigend bearbeitetes Feld. Dies trifft auch auf die in der Kirche so einflussreich gewordene neuscholastische Bewegung zu, zu der – sieht man von der knappen Darstellungen im Sammelwerk *Christliche Philosophie im 19. und 20. Jahrhundert II* ab – nur vereinzelt solide Studien gibt, da sie im Streit der Meinungen lange entweder als ewige Wahrheit oder aber als negative Projektionsfläche für die eigenen Intentionen, jedenfalls viel zu monolithisch betrachtet wurde. Insofern möchte die vorliegende in Bonn eingereichte theologische Dissertation die Entwicklung der Neuscholastik in Italien und Deutschland bis zum Jahre 1870 in ihren wichtigsten Entwicklungslinien nachzeichnen und so eine wichtige Vorarbeit leisten, diese Lücke zu schließen. Die Arbeit ist in vier Teile gegliedert: I) Wegbereiter; II) Die großen neuscholastischen Synthesen; III) Die Etablierung der Neuscholastik; IV) Die systematische Zusammenschau der Hauptlehren der neuscholastischen Philosophie. Auf eine Einleitung mit genauerer Entfaltung der Fragestellung, Methodenreflexion und Forschungsstand wurde leider weitgehend verzichtet.

Zu Beginn des 19. Jhdts. war in wenigen Zentren und Institutionen Italiens die thomistische Lehrtradition noch weitgehend ungebrochen, so im *Collegium S. Thomae de*

Urbe (Minerva) des Dominikanerordens in Rom, wo die Lehrbücher von Antoine Goudin, Ludovico Vincenzo Gottis und Salvatore Rosellis aus dem 17. und 18. Jhdt. auch weiter zugrunde gelegt wurden, dann aber auch das 1751 gegründete *Collegio Alberoni* in Piacenza, wo 1806–1824 Vincenzo Buzzetti lehrte, der in seinen *Institutiones sanae philosophiae* in Anlehnung an Roselli die „aristotelisch-thomistische" Philosophie neu beleben wollte. In Deutschland war das Mainzer Seminar unter dem Elsässer Liebermann das Zentrum, wo man sich seit 1805 um eine Ausbildung in dieser Tradition bemühte, die seine Schüler Andreas Räß, Nikolaus Weis und Heinrich Klee fortzusetzen suchten, auch wenn der 1821 gegründete *Katholik* zunächst rein kirchenpolitisch orientiert war. Andere Ansätze, die ebenfalls gegen die „Vernunftautonomie" der Aufklärung polemisierten, wie der „Traditionalismus" Gioacchino Venturas di Raulica oder die Philosophien Franz von Baaders und Vincenzo Giobertis, bereiteten – so der Verf. – die Neuscholastik vor, ebenso die Erneuerungskreise um Sailer und Görres, die Fürstin Gallitzin und Karl Joseph Hieronymus Windischmann. Im 1814 neu gegründeten Jesuitenorden begünstigte zwar die nahezu unverändert weiter in Geltung stehende *Ratio studiorum* die scholastische Doktrin; dennoch ist die Lehrweise zunächst nicht einheitlich und es stehen neben und zum Teil gegeneinander die Anhänger moderner Philosophien, die Restauratoren der „Barockscholastik" und die Anhänger der sog. „römischen Schule" am *Collegium Romanum*, die die nachtridentinische Theologie hoch schätzte, vor allem aber an der *theologia positiva* (was der Verf. unglücklich mit „positivistisch" wiedergibt, 73, 247) interessiert war. Mit Luigi Taparelli d'Azeglio und Serafino Sordi gab es aber auch bereits begeisterte Anhänger der aristotelisch-thomistischen Philosophie, die aber am *Collegio Romano* auf breite Ablehnung stieß, dafür am *Collegio Massimo* in Neapel eine Bastion erringen konnte.

Kämpferisch propagieren dann im zweiten Drittel des 19. Jhdts. Franz Jakob Clemens und Gaetano Sanseverino den Rückgriff auf das Mittelalter als Rückbesinnung auf die *philosophia perennis*, mit der sie die moderne Philosophie, aber auch die moderne Theologie in der Kirche überwinden wollen. Für Clemens war der Kampf gegen Anton Günther zentral; vor allem aber propagierte er unablässig das Axiom *philosophia ancilla theologiae*. Auch für Sanseverino konnten alle modernen irrigen Philosophien (durch Thomas) überwunden werden. In seinem monumentalen Hauptwerk *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata* wollte er deren Wahrheit gegenüber allen anderen Standpunkten dartun; zu seinen Schülern zählten der spätere Erzbischof Giuseppe Prisco und Salvatore Talamo, der Gründer der römischen Thomas-Akademie. Von überragender Bedeutung waren schließlich die spekulativen Synthesen: Für Deutschland entscheidend war v. a. Joseph Kleutgen. Er verteidigte in seiner *Theologie* und in seiner (viel stärker rezipierten) *Philosophie der Vorzeit* Thomas gegen die Moderne und attackierte vor allem G. Hermes, A. Günther und J. B. Hirscher, dazu Ventura und de Bonald als „Traditionalisten" und Hyacinthe-Sigismond Gerdil und Casimir Ubagh als „Ontologisten". Primär für ihn war der „Widerspruch zum Zeitgeist", der ihn zur Scholastik trieb (176); diese erfülle alle modernen wissenschaftlichen Anforderungen ohne die Defizite der nachcartesischen Philosophie zu teilen (191). Kleutgens scholastisches System war freilich noch stark molinistisch geprägt (198). Eine streng thomistische Synthese *(Die Schule des h. Thomas von Aquin I-V)* legte indessen Hermann Plassmann vor, der ebenfalls die thomistische mit der aristotelischen Philosophie identifizierte, und der noch anachronistischer als Kleutgen alle anderen philosophischen Positionen vorher und nachher von diesem einzig waren Standpunkt aus interpretierte, in denen er überall Pantheismus lauern sah. Der Name Matteo Liberatore schließlich ist eng mit der 1850 gegründeten, von Anfang an intransigenten *Civiltà Cattolica* verbunden, die von Pius IX. belobigt und schließlich 1866 sogar von der Jurisdiktion des Jesuitengenerals befreit wurde und in deren Redaktion sich seit dem Grundsatzprogramm (Ausgabe vom 16.09.1853) klar die Einsicht durchsetzte, dass Thomas das Heilmittel gegen den freimaurerischen und liberalen Gegner sei. Liberatore veröffentlichten so Bausteine seiner thomistischen Erkenntnislehre *Della conoscenza intelletuale* und seiner Anthropologie *Del composto umano* zunächst in der *Civiltà*. Seine Gegner waren v. a. Rosmini, Gioberti, Ventura und Lammenais. In Deutschland hatte die Neuscholastik in der zweiten Jhdt.-Hälfte vor allem in Mainz und Eichstätt ihre Zentren, dazu mehr und mehr die Je-

suiten und ihre Schüler als Träger: Bei den Dominikanern in Italien ragte Tommaso Zigliara, der seit 1870 in Rom lehrte, heraus. Die kämpferische Propagierung der Neuscholastik bewirkte eine zunehmende Polarisierung und Blockbildung, zumal diese in ihren wichtigsten Repräsentanten eine Anti-Bewegung gegen die neuzeitliche Philosophie und noch mehr gegen Theologen war, die diese rezipierten. Inhaltlich kam dabei dem Streit um Clemens' Prinzip *philosophia ancilla theologiae* hohe Signifikanz zu. Kuhn und Frohschammer warfen diesem eine Theologisierung der Philosophie vor, indem sie die Eigenständigkeit der Philosophie betonten, während nach Clemens unter den faktischen Bedingungen die theologische Erkenntnis für den Gläubigen das sichere Wissen ist, dass die nur im Prinzip eigenständige Philosophie *de facto* leiten und vor Irrtümer schützen könne; diese Positionen standen auch hinter dem Streit um die Gründung einer katholischen Universität in Deutschland seit 1862. Eng war die Neuscholastik mit dem Ultramontanismus verbunden. Sie erstritt die lehramtliche Verurteilung ihrer Gegner; auch wenn Pius IX. sie anfangs kaum aktiv förderte, wurde sie doch durch das Breve *Tuas libenter* von 1863 (die Akten in ASV, ANM zur Entstehung sind dem Verf. entgangen; der dahinter stehende Kardinal Reisach wird fälschlich als Redemptorist bezeichnet: 397) und den ein Jahr späteren *Syllabus* lehramtlich erhoben.

Indirekt deutlich wird, dass die Antipathie gegen die Moderne bei den führenden Scholastikern dem Interesse am Mittelalter vorausging und nicht umgekehrt. Bietet Peitz so einen hilfreichen, beinahe enzyklopädischen Überblick über die wichtigsten Strömungen und Werke, die er auch in den historischen Kontext einzubetten sucht, so teilt die Studie zwei gravierende Schwächen der Neuscholastiker selbst: das mangelnde Verständnis der Methode, der Anliegen und Argumentation der theologischen Gegner (36–58, 74, 161, 173, 250, 278, 289, 305, 335, 367, 458, 480, 499), und eine ahistorische Sicht auf den „Thomismus", die zwar nicht mehr wie die Neuscholastik die Philosophie von Aristoteles und Thomas identifiziert, aber doch letzteren mit der neuscholastischen Position weitgehend gleichsetzt. So fehlt historisches und philosophisches Problembewusstsein (vgl. v. a. 281, 498–501). Nirgends findet sich auch nur eine grundlegende begriffliche Reflexion, was denn nun eigentlich „scholastisch" sei, ob es in einer Methode (hier unterscheiden sich Thomas und die neuscholastischen Werke grundlegend) oder bestimmten Inhalten (die historische Thomasforschung hat hier Thomas von der Neuscholastik weggerückt) bestehe. Leider sind auch viele fehlerhafte oder missverständliche Übersetzungen italienischer Zitate (28, 40, 99, 133, 135f., 198, 221, 263, 266f., 272, 289, 313) stehen geblieben; auch die Abgrenzung 1870 kann nicht ganz befriedigen, zieht man den Beginn des Pontifikats Leos XIII. mit dem Paukenschlag *Aeterni patris* in Betracht.

K. Unterburger

Muscolino, Salvatore, *Genesi e sviluppo del costituzionalismo rosminiano* (Bibliotheca; Band 32). Palermo: Palumbo 2006. 168 S., ISBN 88-6017-018-4.

Buscemi, Mauro, *Rosmini e Tocqueville.* Le ragioni cristiane del liberalismo. Palermo: Centro Siciliano Sturzo 2004. XII/188 S., ohne ISBN.

Die Diskussion um die „Aktualität" des rosminischen Denkens wird seit einiger Zeit in Form der Frage danach geführt, inwiefern Rosmini die Instanzen der theoretischen und praktischen Philosophie der Neuzeit rezipiert hat – oder ob diese „Rezeption" nicht vielmehr bereits dadurch vereitelt wurde, dass Rosmini von der Grundkonzeption seines Denkens her die neuzeitlichen Denker eigentlich gar nicht in ihrem inneren Anliegen verstehen konnte, da seine Denkform substantiell einer vorneuzeitlichen Weltanschauung verpflichtet war. Im Grunde beschäftigt diese Auseinandersetzung die Interpreten seit dem sukzessiven Erscheinen der rosminischen Werke zwischen 1830 und 1886. Ein Faktor von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die bisherige Bewertung dieser Frage war, dass das seitens des Neothomismus wie des Neoidealismus in seltsamer Parallelität formulierte Urteil des „italienischen Kant" in seinem Ursprung auf jene Jahre zurückgeht, in denen die beiden Hauptwerke des spekulativen Denkens Rosminis, d. h. der *Saggio storico critico sulle categorie* und die *Teosofia* noch gar nicht publik gemacht waren (1881 resp. 1859–74). Die durch diese Interpretation fundierten und für die

weitere Entwicklung der Einordnung des rosminischen Denkens in die Philosophie- und Theologiegeschichte gewissermaßen zementierten Kategorien bildeten bis vor kurzem die Eckpunkte jeder diesbezüglichen Untersuchung. Seit einigen Jahren wird diese Frage jedoch unter den Stichworten „Rosminische Frage" und „Rosmini und die deutsche Philosophie" neu gestellt und somit das Feld für neue Grundlagenstudien eröffnet.

Bezüglich des praktisch-deontologischen Denkens Rosminis lautet das Stichwort für die Frage nach der „Modernität" seines Denkens (und damit auch nach dessen „Aktualität") „Liberalismus". In dieser Hinsicht ist in der Rosminiforschung auf eine längere Diskussion zu verweisen. Geht die These vom grundlegenden „Liberalismus" des politischen Denkens Rosminis *tout court* in der bekannten Formulierung Giovanni Gentiles („Rosminianismus bedeutet Risorgimento des italienischen Geistes und damit Wiederherstellung des religiösen Gefühls: Idealismus in der Philosophie, Romantizismus in der Literatur, Liberalismus in der Politik: also all des Lebendigen und Fruchtbaren, was das italienische Bewusstsein zwischen 1815 und 1860 bewegte") auf den italienischen Neoidealismus der zweiten Hälfte des 19. Jhdts. zurück, begründet sich die Meinung des substantiellen Antiliberalismus und Traditionalismus, zweifelsohne als Reaktion gegen die neoidealistische These, auf Giuseppe Bozzetti im Jahr 1917. Während die erstere Linie heute nicht mehr vertreten wird, bildet letztere eine noch aktuelle, wenn wohl auch als „Mindermeinung" zu kennzeichnende Richtung in der aktuellen Rosminiinterpretation (Castellano, Grasso, F. Gentile). Für die deutschsprachige Forschung hat diese Diskussion Christiane Liermann in einigen Studien in den 1990er-Jahren sowie in ihrer jüngst erschienenen Monographie „Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft" zusammengefasst. Hierin bezieht sie eine vermittelnde Stellung, wenn sie Rosminis politisches Denken als einen Liberalismus *sui generis* bezeichnet.

Jüngst sind zwei italienischsprachige Studien zur rosminischen Politik erschienen, die diese Problematik wieder aufgreifen und in einer Überwindung eines einseitig verstandenen „Liberalismusbegriffs" Rosmini in neuer Weise als liberalen Denker einzustufen versuchen. Handeln diese sich dadurch auch die unumgängliche Verpflichtung ein, betonen zu müssen, in welchem Sinn Rosmini keinesfalls als politisch „liberaler Denker" bezeichnet werden kann (Muscolino 101f., Buscemi 166), eröffnet sich ihnen dadurch jedoch die Möglichkeit, einen Beitrag zur Erforschung des „liberalen Denkens" im Rahmen der katholischen Theologie im 19. Jhdt. zu leisten – vorausgesetzt, in Rosmini lassen sich die erforderlichen Elemente ausmachen.

Um diesen Nachweis zu erbringen, wählen beide Studien unterschiedliche Wege, die nun kurz einander gegenübergestellt werden sollen. Buscemi verfolgt die historisch-kritische Gegenüberstellung Rosminis und Tocquevills. Damit gelingt ihm eine Spezifizierung des rosminischen Liberalismus durch einen Vergleich mit der Konzeption Tocquevilles, bezeichne sich dieser doch als „un libéral d'une espèce nouvelle" (zit. 24, vgl. 31f.) – und dies im Wesentlichen, wie Buscemi herauszustellen versucht, auf der Grundlage jener Elemente, die Rosmini auch fundamental für sein politisches Denken übernehmen sollte: Antiperfektismus, Antidespotismus, Subsidiarität. So sei neben der kritischen Auseinandersetzung mit Leibniz und Monesquieu gerade die Lektüre und Rezeption Tocquevills für die „immer deutlichere hermeneutische Öffnung Rosminis zum föderalen politischen System" verantwortlich (83). Die rosminische Verschränkung von Konstitutionalismus und Föderalismus ziele damit auf eine genauere Bestimmung dessen hin, wie der Liberalismus nach Rosmini konkret verstanden werden müsse: auf der Grundlage der Person (126f.), vor der sich auch die Gesetzgebung rechtfertigen müsse, weswegen es „außer-soziale" *(extra-sociali)* Gesetze gebe (88), die konstitutionell von einem Gericht eigener Art gewährleistet würden, dem *Tribunale politico* (91f.). Auf dieser Basis der „Suche nach dem Ausgleich zwischen Moral und Politik besteht im Einzelnen das konstitutionelle Projekt Rosminis" (93). In diesem Sinne könne Rosminis „politische Problemstellung als Problem der Freiheit" begriffen werden, so Buscemi, einer „Freiheit, die nicht blind und unkontrolliert ist, weil sie auf das ‚wirkliche Gut des Menschen' hinzielt und von Gesetzen geregelt wird, die an der sozialen Gerechtigkeit ausgerichtet sind" (49). In diesem Sinne dürfe Rosminis Antidespotismus nicht als „reine Demokratie" begriffen werden (92), sondern als kritische Haltung gegenüber jeder Staatsform (hier rezipiert Rosmini das Tocquevillsche Motiv der „Despotie der Masse"

[89]). In dieser Charakteristik sieht Buscemi den rosminischen Konstitutionalismus in der Linie der politischen Ideen, die von Locke und Montesquieu zu Tocqueville führt (170) und im 20. Jhdt. auf italienische Denker wie Sturzo eingewirkt hat (111f., 148–150).

Muscolino präsentiert den rosminischen Konstitutionalismus nicht nur als den entscheidenden Fortschritt in der Entwicklung des politischen Denkens Rosminis, sondern auch als integrierendes Moment dessen spekulativen Denkens überhaupt (7). In seiner systematisch-kritischen Interpretation der politischen Hauptwerke Rosminis von der *Politica Prima* (im Grunde der Sammlung der ersten politischen Entwürfe) über die monumentale *Filosofia della Politica* bis hin zu *La Costituzione secondo la giustizia sociale* steht daher weniger die Übereinstimmung seines Denkens mit einem bestimmten Zweig des neuzeitlichen Liberalismus im Vordergrund, sondern vielmehr dessen kritische Auseinandersetzung mit dem liberalen Denken, wie es auf Grotius, Hobbes und Kant zurückgeht. In der Phase des frühen politischen Denkens Rosminis analysiert Muscolino gemäß dieses Paradigmas zunächst eine Annäherung an die Denker des Traditionalismus (de Bonald, de Maistre, von Haller, 25–27) und die entsprechende Ablehnung der „Grausamkeiten" der Französischen Revolution als Konsequenz der Grundsätze liberalen Denkens (31–45). In der folgenden Phase wird der Einfluss der Vertiefung der theoretisch-gnoseologischen Fragestellung auf das politische Denken Rosminis deutlich (47–55), was sodann, in der *Filosofia della politica* und in der *Filosofia del diritto* – auch im Kontext der mittlerweile veränderten politischen Lage Europas nach 1830 –, zu seinem personalistischen Ansatz führt (67–73). Bei genauem Hinsehen verankert der Autor bereits hier den rosminischen „Liberalismus christlicher Inspiration", insofern als es nach der Auffassung des Roveretaners gerade das Christentum ist, welches dem Menschen sein „wirklich letztes Ziel" eröffne (zit. 74). Da sich in der „moralischen Vervollkommnung" (*perfezionamento morale*, 80) die „Würde" der Person und damit auch deren „Freiheit" ihren Ausdruck verschaffe, sei hier die Grundlage der rosminischen Unterscheidung zwischen „Staat" und „Zivilgesellschaft" und damit der Bestimmung des „Liberalismus" und „Konstitutionalismus" bei Rosmini zu erkennen. Die Verwirklichung dieses Gedankens begegnet dann im konkreten rosminischen Vorschlag einer „Konstitution gemäß der sozialen Gerechtigkeit", die er als Vorschlag für ein zukünftiges italienisches Staatswesen ausarbeitet (87–97). Der inneren Folgerichtigkeit der Abhandlung gemäß entscheidet sich hier die Frage nach dem rosminischen „Liberalismus": Dieser ergebe sich nicht aus einer äußerlichen Applikation politisch-liberaler Konzeptionen seiner Zeit auf eine christliche Grundhaltung, sondern vielmehr aus jener umfassenden rosminischen Gesamtreflexion (die in diesem Bd. zu Recht als „enzyklopädisch" bezeichnet wird), welche „veritas" und „libertas" im christlichen Personalismus nicht nur für vereinbar hält, sondern diese in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis erkennt (104–107).

Beide aktuellen Studien zum politischen Liberalismus Rosminis präsentieren einen Denker von ungeahnter Aktualität. Übereinstimmend den rosminischen „Liberalismus" als einen „Liberalismus christlicher Inspiration" bezeichnend (Buscemi IX, Muscolino 102), reihen sie Rosmini umfassend in die neuzeitlich-moderne Geschichte der politischen Ideen ein und weisen auf Intuitionen ungeahnter Aktualität hin. Bei genauerem Hinsehen offenbaren sie jedoch einen bezeichnenden Unterschied im jeweiligen Begriff des „Liberalismus" im Denken Rosminis: Buscemi neigt zu einer Identifikation von „Liberalismus" und „Demokratie", weswegen er den rosminischen Antidemokratismus (Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts) im Grunde als systemfremd interpretieren muss und ihn als Relikt von dessen politischem Inaktualismus kennzeichnet. Muscolino weist auf die Bedeutung hin, im rosminischen Denken die Begriffe „Liberalismus" und „Demokratie" deutlich zu trennen, womit er das wesentlich *liberale* Anliegen Rosminis auch in dessen Ablehnung des allgemeinen Wahlrechts erkennen kann. Erst in dieser Analyse gelingt es ihm, das wirkliche Motiv für die Zurückweisung der demokratischen Staatsform bei Rosmini zu eruieren (Muscolino, 118): So wird bei der Lektüre seiner Analyse deutlich, warum Rosmini – wie Buscemi herausstellt – einerseits die Tocquevillsche Kritik an der „Tyrannei der Mehrheit" akzeptiert (Buscemi 92f.), dennoch aber dessen grundlegende Sympathie für das demokratische Prinzip keines-

wegs teilt. Rosmini zufolge begegnet Tocquevills Begriff der Demokratie der Tendenz zum Relativismus gerade nicht in ausreichender Weise. Dagegen sei es der rosminische „Liberalismus"-Begriff, der dieser Gefahr, die speziell von der demokratischen Staatsform ausgehe, wehre. Das von ihm favorisierte Zensuswahlrecht beruhe, so Muscolino, daher auf seiner Konzeption des *bene commune* und auf der Kritik an den politischen Parteien als eines Hindernisses zu dessen Erlangung (Muscolino, 120–123).

In ihren sorgfältigen und insgesamt komplementären Studien arbeiten beide Wissenschaftler einer Gefahr vor, die dem Denker Rosmini durch die bevorstehende Seligsprechung möglicherweise droht, nämlich dass die Aspekte seines politisch-rechtsphilosophischen Denkens zugunsten seiner philosophischen, theologischen und spirituellen Positionen vernachlässigt werden könnten. Dabei wäre der „Selige Antonio Rosmini" gerade in seinem politisch-juridisch-sozialen Denken eine wichtige Orientierungsfigur für das 21. Jhdt. M. Krienke

Arnold, Claus, *Kleine Geschichte des Modernismus*. Freiburg im Breisgau: Herder 2007. 160 S., ISBN 978-3-451-29106-7.

Gerade zum richtigen Zeitpunkt, zum 100. Jahrestag des Dekrets „Lamentabili" und der Enzyklika „Pascendi", noch dazu zu Pfingsten, erscheint dieses handliche Bändchen. In knapper und konzentrierter Form, exemplarisch auf bestimmte wichtige Personen konzentriert, ohne jedoch die ganze Bandbreite der Auseinandersetzungen auch ins Politisch-Soziale hinein zu vernachlässigen, dazu an passenden Stellen durch gut ausgewählte zeitgenössische Zitate illustriert, enthält es alle wesentlichen Informationen und vor allem den neuesten Stand der Forschung. Stand in den Jahrzehnten nach dem 2. Vatikanum vor allem die Erforschung der (jetzt vielfach rehabilitierten) „Modernisten" im Vordergrund, so in jüngster Zeit seit der Öffnung der römischen Archive der Glaubenskongregation und des Index die der verurteilenden Instanzen, die, anders als bisher vielfach gemeint, keineswegs einen monolithischen „antimodernistischen" Block bilden (89, 136f.). Die Ergebnisse dieser jüngsten Forschung, z.T. dank eigener Studien des Autors erzielt, sind hier insbesondere bei der Indizierung Schells 1898/99 (43–45), Loisys (63–65), dem Zustandekommen von „Lamentabili" (92–104), „Pascendi" (107–119), des Anti-Modernisten-Eides (121f.) und der Affäre der „Action française" (132–136) auch dem Leser zugänglich gemacht, der sich die Lektüre der ausführlicheren Artikel ersparen möchte.

Was ist der „Modernismus"? Zu Recht hat die historische Wissenschaft hier von theologischen Systembegriffen Abstand genommen, die mehr über den Standort des Autors als über die sehr komplexe historische Realität sagen. Es geht bei dem Modernismus-Streit der Zeit vor dem Ersten Weltkrieg um ein ganzes Bündel von Auseinandersetzungen, die sich alle irgendwie um die Positionierung der Kirche in der Moderne drehen. Im Vordergrund steht dabei einerseits die historische Kritik, andererseits die religiöse Erfahrung; beide sind jeweils in den beiden „Modernisten" Loisy und Tyrrell verkörpert (69). Diese beiden Gestalten bilden daher nach dem Kap. „Reformkatholizismus und Amerikanismus" (23–49) den Schwerpunkt der Darstellung des „Modernismus". „Historische Kritik und Apologie der Kirche", so lautet treffend der Untertitel des Kap.s über Loisy (50–68), „Theologie und religiöse Erfahrung" der des Kap.s über Tyrrell, in dem freilich auch Bremond und von Hügel mitbehandelt sind (69–88).

So interessant die „Modernisten" sind – die eigentlich neuen Ergebnisse der letzten Jahre findet man in dem Kap. „Antimodernismus und kirchliches Lehramt" (89–137). Die Auseinandersetzungen in den römischen Dikasterien des Hl. Offiziums und der Indexkongregation um den Modus des Einschreitens gegen die „Modernisten" stellen sich dabei dramatischer, die Palette der Positionen pluraler dar als bisher angenommen. Bei der Vorbereitung des Dekrets „Lamentabili" sind die beiden Pole verkörpert in Pie de Langogne OFMCap und Palmieri SJ einerseits (den ausgesprochen „integralistischen" Part), Lepidi OP anderseits (der offener denkt). Interessant ist, dass das Projekt des Jesuiten Palmieri, der eine Einzelqualifikation der verurteilten Propositionen wollte und dabei die meisten als „häretisch" einstufte (was einer Dogmatisierung des Gegenteils nahegekommen wäre), zugunsten einer summarischen aufgegeben wurde, die die genaue

Qualifikation der Einzelverurteilung offenließ. Dies war in seiner Wirkung ambivalent: Einerseits begünstigte es damals eine globale und undifferenzierte Repression, weshalb auch die schärfsten Antimodernisten zustimmten, anderseits legte es auf die Dauer nicht fest, sondern ermöglichte seine spätere Entschärfung (98f.). Einiges wurde im letzten Moment abgemildert; zuletzt wurden noch vom Jesuitenkardinal Steinhuber zwei verurteilte Propositionen gestrichen, die sonst später der Arbeit von Alois Grillmeier kaum überwindliche Fußangeln gelegt hätten: nämlich die alte Kirche habe in der Trinitätslehre lange zwischen Modalismus und Subordinatianismus geschwankt, ebenso wie in der Christologie der Mittelweg zwischen Nestorianismus und Monophysitismus nicht leicht gefunden worden sei (104).

Von da aus ist auch „Lamentabili" in seinem Verhältnis zur Enzyklika „Pascendi", mit dem es gewöhnlich im selben Atemzug genannt wird, neu einzustufen. Es ist gewiss alles andere als ein „liberales" Dokument, entpuppt sich jedoch, fast ausschließlich gegen Loisy gerichtet, als „Notmaßnahme" und trägt „in gewisser Weise die Geschichte seiner späteren Überwindung schon in sich" (105). Während es sich „als mühsamer, institutionell geregelter Kompromiß mit begrenzter theologischer Reichweite charakterisieren läßt, erweisen sich die geistigen Väter der Enzyklika „Pascendi" als Vertreter eines Integralismus, der über rein theologische Interessen hinausging und ein im Grunde antimodernes und antidemokratisches, also autoritäres Gesellschaftskonzept implizierte" (136). Seine Forschungen zur Entstehung von „Pascendi" hat der Autor ja zuerst in dieser Zeitschrift vorgelegt (Jg. 2005, 201–224). Während der Beitrag von Lémius für den lehrhaften und von Kardinal Vives y Tuto für den praktischen Teil schon vorher bekannt bzw. vermutet war, ist neu die Bedeutung des Dominikaners Weiß, der für die Synthese des Modernismus als geschlossenes System verantwortlich zeichnet.

„Antimodernismus" und „Modernismus" eignen sich vorzüglich zur Instrumentalisierung auf beiden Seiten der nachkonziliaren Auseinandersetzung. Ist der „Modernismus" nun rehabilitiert oder hat sein Virus nach dem Konzil die Kirche vollends zersetzt, oder muss eine „modernistische" Interpretation des 2. Vatikanums nun, möglicherweise gar mit ähnlichen Waffen wie damals, zurückgedrängt werden? In seinem Ausblick am Schluss (138–141) wahrt der Autor hier deutliche Zurückhaltung und wehrt sich zu Recht gegen allzu einfache Geschichtsbilder, wie das einer durchgängig „antimodernistischen" Linie bis auf Pius XII. Sicher hat das 2. Vatikanum mit „Dei Verbum" und „Dignitatis Humanae" antimodernistische Restbestände beseitigt, „indem zum einen der Heilscharakter der in der Bibel enthaltenen Wahrheit festgestellt und zum andern die moderne Freiheitsgeschichte in einem zentralen Punkt akzeptiert wurde" (139). Anderseits besteht historisch keine Kontinuität zum Modernismus vor 1914: „Die Überwindung des Antimodernismus erfolgte vielmehr aus dem neuscholastisch-strengkirchlichen Mainstream heraus, den er selbst hervorgebracht hatte" (ebd.). Die Begegnung der Kirche mit der Moderne in den 60er- und 70er-Jahren des 20. Jhdts. hatte mit anderen Problemen zu tun, wenngleich es durchaus Berührungspunkte gibt. Mit den Worten von Guido Verucci: „Die Probleme zwischen Kirche und Moderne lösen sich oft nicht auf, sondern verschieben sich nur" (141).

Eine wohl unvermeidliche Grenze angesichts der notwendigen Knappheit und Konzentration des Bändchens ist, dass ein weiterer Aspekt der damaligen Auseinandersetzungen, nämlich das Verhältnis zur Demokratie, zurücktritt. Zwar wird dieser Komplex an einzelnen Stellen berührt, so beim „Amerikanismus", dem Gewerkschaftsstreit, bei Benigni und dem „Sodalitium Pianum" sowie der Kontroverse um die „Action française". Aber weder über Romolo Murri noch über die Unterdrückung der „Opera dei congressi" noch über den „Sillon" erfährt man Genaueres. Aber sonst kann man nur die Verbindung von Kürze mit Informationsfülle, neuen Ergebnissen und reichhaltigen Quellenzitationen bewundern und das Bändchen jedem empfehlen, der sich über die Modernismuskontroverse informieren will. Kl. Schatz S. J.

3. Systematische Theologie

Splett, Martin, *Lohnt der Streit um Gott?* Zur Rhetorik des vernünftigen Argumentierens in Weltanschauungsfragen. Zugleich ein Beitrag zur gegenwärtigen Debatte über die Existenz Gottes (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie; Band 8). Neuwied: ars una 2004. XVI/293 S., ISBN 3-89391-460-9.

Spletts (= S.s) von Armin Kreiner betreute Dissertation widmet sich den rhetorisch-philosophischen Chancen des Streites um Gott. Teil 1 („Theologische Hinführung und philosophische Einführung": 5–35) grenzt sich zunächst von der theologischen Theismuskritik ab (angebliche Unvereinbarkeit von religiöser und theistischer Gottesrede, angebliche theologische Irrelevanz vernunftautonomer Philosophie, Atheismusdialog als Kontroverse über die Existenz Gottes, Theismus vs. gegenwärtigen Atheismus) und führt in den philosophischen Systemstreit um die Existenz Gottes ein. Dabei geht es weniger um die klassische Propädeutik der Theologie als vielmehr darum, eine „dialogkontextuelle Argumentationsrationalität" (26) zu bestimmen. S. grenzt sich darum zugleich vom „objektivistischen" Szientismus wie von einer auf umfassenden Konsens ausgehenden „intersubjektivistischen" Diskurstheorie ab (31).

Teil 2 („Pragma-dialogische Argumentationstheorie als dialektische Rhetorik": 36–91) stellt Genese und Ansätze einer Theorie der Argumentation vor, die auf Überzeugungskraft setzt: „In ihrer persuasiven Grundstruktur bezeichnet Argumentation die soziale Praxis des begründenden Gebrauchs von Argumenten zur Rechtfertigung von Behauptungen [...] in einer Situation kontroverser Fraglichkeit und mit dem Ziel ihrer Überwindung" (69). S. stellt eine Typologie der kognitiven Kontroverse vor (Diskussion/Disput, kritische Untersuchung, explikativer Diskurs: 75–79) und bestimmt den pragma-dialogischen Status der Debatte (80–85; vgl. 88), in der über die bloße Berechtigung einer Position hinaus „Justifikation" beansprucht wird, auch wenn die problematische gemeinsame Argumentationsbasis es nicht erlaubt, einen Wahrheitsanspruch einzulösen (85). Die so etablierte philosophische Methode der Argumentation siedelt S. in Teil 3 in der „Kontroverse zwischen Weltanschauungssystemen" an (92–133). Kognitive Weltanschauungsphilosophie zielt auf Wahrheit (Kriterium Kohärenz: 99); skeptizistische wie synkretistische Einstellungen weist S. ab (103–104) und differenziert zwischen Monismen und Pluralismen, wobei er im Anschluss an N. Rescher die unvermeidliche je eigene epistemische Perspektive betont (106–107). Perspektivischer Monismus bedeutet: „Philosophen sollen die Geltung des Gültigen *wollen*" (109); diesem Ziel dienen kognitive Dialoge und bezeugen so die Wichtigkeit der Wahrheitsfrage (250). Die Debatte als „das ursprüngliche Dialogmodell des systemkontroversen Argumentierens" umfasst den Disput mit Kontrahenten ebenso wie Elemente der Diskussion im Blick darauf, das Publikum zu überzeugen (110). Dabei stehen ausdrücklich auch Grundannahmen zur Debatte, die nicht immunisiert werden dürfen, auch wenn philosophische Argumente durchaus zirkulär aus Grundaussagen Einzelaussagen ableiten und umgekehrt retroduktiv solche Einzelaussagen auf Grundannahmen stützen (119). Außerhalb dieser Zirkelstruktur gibt es keinen [metaperspektivischen] Ort und daher auch keine *„universal überzeugungskräftigen Argumente für kognitive Positionen"* (120; vgl. prägnant 131). S.s perspektivisch-rationaler Monismus „anerkennt die Pluralität epistemischer wie epistemologischer Perspektiven und strebt zugleich nach der Geltung des Gültigen" (132). Teil 4 bearbeitet die „Rationale theistische Argumentation in der Debatte über die Existenz Gottes" (134–255) und bezieht die pragma-dialogische Argumentationstheorie auf die klassischen Modelle theistischer Rationalität. Ein Exkurs beschreibt die dokumentierten Debatten (135–147); vor ihrem Hintergrund und im Vorgriff auf die theistische Argumentation gibt S. folgende (bewusst semantisch defizitäre) philosophische Definition: *„Gott ist als das absolute vollkommene Wesen mit unbegrenzter Macht und Güte der personale und intelligente Schöpfer, Erhalter und Vollender alles Weltlichen"* (148). Der Theist bestimmt sowohl Argumentationsbasis als auch Gegenstandsbereich und übernimmt die positive Begründungslast, wenn die „Hypothese Gott" als explanatorische Behauptung eingeführt wird (160; Schema der Modelldebatte: 166). Kap. 3 die-

ses Teils entwickelt vier substantielle Argumente, da definitorische (wie das ontologische Argument) oder prozedurale Argumente (Mangel an atheistischen Einwänden) nicht ausreichen, wenn der Theist als Proponent agiert (166–169): 1. das kosmologische (170–185), 2. das teleologische (186–198), 3. das Moralitäts- (198–206) und 4. das Werte-Argument (206–212). Diese Argumente werden in das rhetorische retroduktive Begründungsschema übersetzt (*p*, weil *q* wegen *R*), d.h., das behauptete weltliche Datum (*q*) wird in seiner Erklärungsbedürftigkeit mit Hilfe der retroduktiven Übergangsregel (nur wenn *p*, dann *q*) auf die proponierte Existenz Gottes (*p*) als Begründung zurückgeführt (170/171). Dabei werden die klassischen Argumente im Blick auf tatsächliche und mögliche atheistische Einwände präzisiert. Kap. 4 bearbeitet das Leid als „Fels des Atheismus" („Zum theistischen Umgang mit dem Theodizeeproblem": 213–241); S. zeigt, dass der entstehende Widerspruch weder durch eine Modifizierung der Prämissen (es gebe das Übel, das der allmächtige und allwissende Gott nicht wolle: 216–221) noch durch die Modifizierung der Zusatzannahme, Gott lasse das Übel, das er nicht wolle und verhindern könne, zu (*„um eines höheren, anders nicht zu verwirklichenden Gutes/Grundes willen"*, wie S. präzisiert: 221), aufzulösen ist. Die *Free Will Defense* lehnt er für das *malum morale* (das Böse ist für eine Freiheit zum Guten nicht erforderlich: 226; insgesamt 221–231) ebenso ab wie für das *malum physicum* (231–233). Der Theismus bleibe rational auch dann, wenn er die Theodizeefrage nicht beantworten könne, weil er – über Kreiners Lösungsansatz hinaus (234–238) – für diese (auf eine Antwort immerhin offene!) Frage erst die sinnvollen Bedingungen formuliere (238–241). Kap. 5 stellt die systembedingt zirkuläre theistische Argumentation gegen die nicht minder zirkulären Gegenargumentationen (241–247) und formuliert Zielsetzungen für eine Debatte (247–254), die *„auch ohne Aussicht auf einen Grundkonsens der Kontrahenten möglich und sinnvoll"* sei (255). Der Schlussteil 5. („Der fortwährende Streit um die Wahrheit und die Erkenntnis Gottes") betont noch einmal S.s Anliegen, den Streit um Gott gerade nicht zum fundamentalistischen Ideologiekampf umzudeuten, sondern argumentativ auch ohne Aussicht auf Einigung zu führen – um der Wahrheit willen (256–260). Literaturverzeichnis, Personenregister und die Dokumentation der Craig-Pigliucci-Debatte runden die Studie ab.

S.s rhetorisch-philosophisches Konzept bemüht sich erfolgreich darum, den Streit um Gott als Debatte argumentationstheoretisch zu formulieren. Er entgeht damit sowohl einem umfassenden Konsensanspruch, der in der Praxis zu einer ideologisierenden und fundamentalistischen Position führt, als auch einem pluralistischen Relativismus, der – nicht weniger ideologisch, aber mit allversöhnender Gebärde – jeden (auch perspektivischen) Wahrheitsanspruch aufgibt. Die Debatte kann, wie er modellhaft zeigt, argumentativ und öffentlich so geführt werden, dass die klassischen theistischen Argumente (gemeint: Gottesbeweise) in ihrem Erklärungswert nachvollziehbar werden. Damit läutet er gerade nicht einseitig-systematisch die Finalrunde eines Streites ein, der schon vorentschieden wäre, sondern immer wieder zum Nutzen aller Beteiligten geführt werden muss. Dabei gelingt ihm nicht nur der Nachweis, dass eine sinnvolle Debatte von Theisten und Atheisten zu führen ist, sondern auch fast nebenbei, wie im Untertitel bescheiden angekündigt, ein Brückenschlag zwischen analytischer Philosophie und klassischer Gotteslehre (in einer Sprache, die frei von Dissertationsdeutsch ist und die potentiellen Mitstreiter auch in dieser Hinsicht würdigt). P. Hofmann

Graf, Friedrich Wilhelm, *Der Protestantismus*. Geschichte und Gegenwart. München: Beck 2007. 127 S., ISBN 3-406-46708-3.

Nicht „evangelische Kirche", nicht „evangelisches Christentum", sondern „Protestantismus" lautet der Titelbegriff zu diesem kleinen, gleichwohl wichtigen, sehr gut lesbaren, an Informationen überaus reichen konfessionskundlichen Buch. Was der Verf. unter „Protestantismus" versteht, lässt sich aus zwei kurzen Texten entnehmen. Der erste findet sich auf den letzten Seiten des Buches und lässt alle wichtigen Merkmale anklingen: „Protestantismus ist ... ursprünglich ein Rechtsterminus, der in komplizierten Überlieferungsprozessen zu einem christentumshistorischen und konfessionskundlichen Oberbegriff für alle Formen des Christentums avancierte, die sich auf die reforma-

torischen Protestbewegungen des 16. Jahrhunderts zurückführen und sich als dritte Sozial- und Glaubensgestalt des Christlichen neben der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche verstehen. Das Protestantische wurde dabei immer assoziiert mit der niemals abgeschlossenen Erneuerung der Religion durch den Rekurs auf ihre normativen Grundlagen, im Fall des Christentums auf die Bibel, mit der Vertiefung des religiösen Lebensernstes durch Verinnerlichung, Vergeistigung, Individualisierung, mit der Unmittelbarkeit des einzelnen Frommen zu Gott, mit der Ablehnung von Herrschaftsansprüchen der Kleriker, mit der Aufwertung des innerweltlichen Berufs und aktiver Weltgestaltung" (115). Der zweite Text findet sich am Anfang des Buches und dient der Hervorhebung der Eigenart des Protestantismus, eine durchgehende Alternative zum römischen Katholizismus zu sein: „Eine starke kollektive Identität gewannen die Protestanten traditionell durch ihren konfessorischen Antikatholizismus. Im Zeitalter der ökumenischen Konsenssuche gilt die alte Konfessionspolemik als religionspolitisch inkorrekt. Gleichwohl bleiben alle Protestantismen in Theologie, Frömmigkeitskultur und Ethik durch bleibende, zum Teil sehr tiefe Gegensätze zum römischen Katholizismus geprägt" (11).

Der Verf. beschreibt den Protestantismus als Phänomen nicht nur der Kirchen-, sondern auch der Kulturgeschichte; denn dieser hat sich ja auch in weltlichen Kontexten entfaltet und als prägende Macht bewährt. Das ursprünglich als Glaubenssatz gemeinte Wort von der „Freiheit eines Christenmenschen" wurde auch als Lebensprogramm in neuzeitlichen Kontexten verstanden und hat die Protestanten dazu bewogen, ihren spezifischen Beitrag zur Gestaltung der weltlichen Lebensbereiche zu erbringen. Die Akzente, die sie dabei setzten, sind aus den Überschriften zu einigen Abschnitten des Buches erkennbar: die Erfindung der Innerlichkeit; die Aufwertung der Individualität; die religiöse Verweltlichung der Welt; die Moralisierung des Politischen. Schließlich erinnert der Verf. auch an den protestantischen Einsatz für die Belange der Bildung.

Der Verf. legt seine konfessionskundlichen Informationen und Reflexionen in fünf Kap. vor. Das erste Kap. ist eine Einleitung mit einer ersten Annäherung an das besondere Phänomen des Protestantismus. Das zweite Kap. – „Eine Konfession geht um die Welt" – bietet eine Information über das Vorkommen protestantischer Kirchen in den verschiedenen Räumen der Welt, wobei Europa durch das Nebeneinander von Minderheits- und Volkskirchen und die Neue Welt vor allem Amerikas durch einen protestantischen Pluralismus eigener Art gekennzeichnet sind. Im dritten Kap. – „Die Konfessionsfamilien" – zeichnet der Verf. die Profile der Lutheraner, der Reformierten, der Anglikaner, der Baptisten, der Methodisten und der Pfingstler, die bei aller großen Unterschiedlichkeit doch darin übereinkommen, letztlich aus der reformatorischen Protestbewegung des 16. Jhdts. hervorgegangen zu sein. Der Verf. ist insbesondere daran interessiert, den Protestantismus als kulturbestimmtes und -prägendes Phänomen zu erfassen. Unter Einbeziehung vieler historischer, konfessionssoziologischer und -psychologischer Erkenntnisse handelt er darüber in seinem vierten Kap.: „Protestantismus und Kultur". Es ist das gewichtigste und auch längste in diesem Buch, das schließlich durch ein fünftes Kap. abgerundet wird: „Die Zukunft des Protestantischen".

Der Protestantismus, wie er in diesem Buch beschrieben wird, ist ein in sich sehr vielfältiges Phänomen; und doch entbehrt er eines spezifischen Profils nicht, das, noch einmal beschrieben worden zu sein, in ökumenischer Hinsicht durchaus beachtenswert ist. Sofern dieses Profil jedoch als der zum römischen Katholizismus durchgehend alternative Charakter des Protestantischen bestimmt wird, lässt dieses Buch seinen Leser, der auf weitere Brückenbauten zwischen den Kirchen hofft, ernüchtert zurück.

W. Löser S. J.

Ernesti, Jörg, *Ökumene im Dritten Reich* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien; 77). Paderborn: Bonfatius Verlag 2007. 411 S., ISBN 978-3-89710-367-2.

Gewöhnlich geht man davon aus, dass der Einsatz katholischer Christen und der katholischen Kirche für die katholisch-evangelische Ökumene im Wesentlichen mit dem II. Vatikanum begann, nachdem es manchen Impuls dazu bereits in den vorhergehenden

Jahren gab. Dieses Bild erfährt durch das vorliegende Buch eine spürbare Korrektur. Was auch immer in anderen Ländern diesbezüglich der Fall gewesen sein mag – in Deutschland waren nicht wenige Personen und Institutionen auch vor dem Konzil ökumenisch tätig und suchten nach Wegen, wie die evangelischen Kirchen und die katholische Kirche verstärkt zueinanderfinden könnten. Dies weist der Verf. für den Zeitraum des Dritten Reiches eindrucksvoll und überzeugend nach. Damals wurden viele Weichen erstmals gestellt. Nach dem Krieg konnte man auf den Wegen, die so gebahnt wurden, weitergehen, schließlich im weltkirchlichen Rahmen so, wie das konziliare Dokument „Unitatis redintegratio" es darlegte und das römische Einheitssekretariat es begleitete.

Der Verf. hat mit diesem Buch eine verlässliche und für den bezeichneten Zeitraum erschöpfende Ökumenegeschichte vorgelegt. Er hat in ausgiebiger Weise Nachlässe und Archivbestände ausgewertet, die bislang nicht oder nur in begrenztem Maße bekannt waren, und so ein Bild zeichnen können, das überaus facetten- und materialreich erscheint. Das Buch hat seine Eigenart darin, dass es sich im Wechsel von informierenden und kommentierenden Texten aus der Feder des Verf.s einerseits und von insgesamt 32 dokumentierenden Quellentexten entfaltet. Diese waren bislang nicht bekannt, stehen aber nun durch ihre Publikation jedem, der sich über die Geschichte der evangelisch-katholischen Ökumene in Deutschland kundig machen möchte, zur Verfügung. Von besonderem Interesse sind vermutlich ein Referat von Romano Guardini aus dem Jahre 1934 „Über die Stellungnahme des Protestanten zum Katholiken" sowie Berichte über ökumenische Aktivitäten, die vom Reichssicherheitsdienst erstellt worden sind und im Archiv der Bundesrepublik Deutschland, Abt. Berlin-Lichterfelde, aufbewahrt werden. Aber auch in anderen Archiven konnte der Verf. einschlägige Texte auffinden wie Protokolle, Berichte, Briefe etc. So ist das vorliegende Buch zwar nicht ausschließlich, aber doch in erheblichem Maße eine kommentierte Quellensammlung. Einen sehr breiten Raum nehmen in der Arbeit die biographischen Texte ein, die das Profil der ökumenisch engagierten Theologen und Bischöfe vor allem der katholischen Seite, ergänzend aber auch der evangelischen Seite erkennbar werden lassen.

Gerahmt durch eine Einführung (Kap. 1) und eine Zusammenfassung (Kap. 8) bietet der Verf. seinen Stoff in sechs Kap. In Kap. 2 „Die Vorgeschichte: die katholische Kirche und die Ökumene vor 1933" erinnert er in Kürze an die Situation, wie sie 1933 vorlag und insbesondere durch die Enzyklika Pius XI. „Mortalium animos" (1928) bestimmt war. Im 3. Kap. „Die Anfänge: Auf der Suche nach einer Form der Begegnung (1933/34)" findet sich unter anderem der ausführliche Bericht über die „Berlin-Hermsdorfer Konferenz" von 1934, zu der zum ersten Mal evangelische und katholische Theologen zusammenkamen, um die Möglichkeiten eines verstärkten Brückenbaus zwischen den Konfessionen zu erörtern. Im Rückblick erscheint diese Konferenz als eine frühe Ouvertüre zu den Gesprächen, die später, beispielsweise im „Jäger-Stählin-Kreis", fortgeführt wurden. Bedeutende Repräsentanten der evangelischen und der katholischen Kirchen und ihrer Theologien waren damals zusammen, z.B. Friedrich Heiler, Anders Nygren, Romano Guardini, Paul Simon, Wilhelm Stählin, Max Pribilla SJ, Robert Grosche, Walter Künneth – um nur einige zu nennen. Zu dieser Konferenz steuerte damals Romano Guardini das schon erwähnte, erstaunlich hellsichtige Referat bei. Im 4. Kap. berichtet der Verf. über „Theologische Grenzgänger", ihre Gedanken, ihre Werke. Zu diesen gehören Arnold Rademacher, Erich Przywara, Adolf Herte und auch Robert Grosche, der nicht zuletzt als Gründer der Zeitschrift „Catholica" bekannt geblieben ist. Eine ökumenische Initiative eigener Art, die gleichwohl viel Beachtung fand und der Verbesserung des ökumenischen Klimas nachhaltig diente, waren die Gruppen der „Una-Sancta-Bruderschaft", die Max Josef Metzger auf den Weg gebracht hatte. Über ihn und sein Werk handelt der Verf. im 5. Kap. des Buches „Ökumene von unten: die Una-Sancta-Bruderschaft". Die Una-Sancta-Gruppen spielten seit den 30er-Jahren eine beachtliche Rolle, was nicht ausschließt, dass ihnen von einigen Bischöfen und Theologen mit Misstrauen begegnet wurde. Man meinte, in diesen Gruppen werde zu viel an Gemeinsamkeit in einer ökumenischen Lebenspraxis vorzeitig umgesetzt. Max Josef Metzger wurde im Juni 1943 im Widerstand gegen Hitler und sein Regime hingerichtet. Er gilt nach wie vor als ein Pionier der Ökumene in Deutschland. Im 6. Kap. geht der

Verf. der Frage nach, wie sich die Beziehungen zwischen den ökumenisch aktiven Christen und dem Dritten Reich und seinen Institutionen darstellten: „‚Gemeinsame Abwehrfront' gegen das Regime? Ökumene im Spannungsfeld der Politik". Auf politischer Seite war ein Misstrauen gegenüber den Ökumene-Bestrebungen spürbar. Man meinte, die christlichen Kirchen rückten zusammen, um so dem Regime gemeinsam und mit mehr innerer Kraft entgegentreten zu können. Dem wollte man einen Riegel vorschieben. Auf kirchlicher Seite taten sich einige Theologen und Bischöfe dadurch hervor, dass sie mit dem Dritten Reich, seiner Ideologie und seinen Institutionen zusammenzugehen bereit waren; denn in dem einen Reich sollten auch ein Glaube bekannt und eine Kirche gelebt werden. Bischof Alois Hudal und Pfarrer Richard Kleine repräsentierten solche Überlegungen am un- geschütztesten. Es gab freilich auch ökumenische Gemeinsamkeiten dort, wo man dem Dritten Reich widerstand. Der „Kreisauer Kreis", Dietrich Bonhoeffer, die Lübecker Märtyrer stehen für solch eine Gegnerschaft. Im 7. Kap. schließlich – „Ab 1942: Institutionalisierung des Erreichten" – berichtet der Verf. über die Schritte, die in der Fuldaer Bischofskonferenz und im Umkreis des Paderborner Erzbischofs Jäger gesetzt wurden, um den ökumenischen Aufbrüchen eine Chance für die Folgezeit zu geben.

Der Verf. hat mit dieser Arbeit gezeigt, dass es eine bisher kaum wahrgenommene Lücke in der Ökumene-Geschichtsschreibung gab, und er hat diese Lücke sogleich weitgehend zu schließen vermocht. So ist diese Arbeit, nicht zuletzt aufgrund der in sie aufgenommenen Quellendokumentation, in Zukunft ein unentbehrliches Buch für alle, die die Vorgeschichte der neueren Ökumenesituation kennenlernen möchten.

W. Löser S. J.

Henkel, Jürgen, *Einführung in Geschichte und kirchliches Leben der Rumänischen Orthodoxen Kirche* (Forum Orthodoxe Theologie; Band 6). Berlin: LIT 2007. 202 S., ISBN-10: 3-8258-9453-3; ISBN-13: 978-3-8258-9453-5.

Seit seinem ersten Aufenthalt in Rumänien im Jahr 1991 ist der evangelische Pfarrer und Leiter der Evangelischen Akademie Siebenbürgen Jürgen Henkel (= H.) durch eine Vielzahl von Wortmeldungen über Geschichte, Theologie und Spiritualität der Rumänischen Orthodoxen Kirche (= ROK.) hervorgetreten. Der vorliegende Bd. vereint verstreut publizierte und nur mehr schwer zugängliche Artikel, Studien, Diskussionsbeiträge und Vorträge. In einer anhängenden „Dokumentation" (171–199) sind unter anderem Interviews von H. mit dem rumänischen Patriarchen Teoctist (1915–2007) abgedruckt.

Den lebendig und engagiert geschriebenen Beiträgen entspricht auf glückliche Weise die Konzeption dieses Sammelbds. Neben historischen Rückblicken und dem Aufzeigen gewachsener Frömmigkeitsprägungen in Rumänien wird zugleich die unmittelbar aktuelle Situation mit einbezogen. Das junge Mitglied der Europäischen Union Rumänien ist stolz darauf, mit Hermannstadt (Sibiu) neben Luxemburg im Jahr 2007 nicht nur den Titel „Europäische Kulturhauptstadt 2007" zu führen, sondern dort auch die Dritte Ökumenische Versammlung begrüßen zu dürfen. Es liegt somit ein unmittelbarer Anlass vor, Informationen aus kundiger Hand über die ROK. zu erhalten, die mit fast 19 Millionen Gläubigen neben der russisch-orthodoxen Kirche die zweitgrößte orthodoxe Kirche der Welt darstellt. Geleitworte des evangelisch-lutherischen Landesbischofs von Bayern, des Metropoliten der ROK. für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa sowie des Hermannstadter Bischofs der Evangelischen Kirche in Rumänien unterstreichen die Aktualität dieser Veröffentlichung.

H. unterteilt seinen leserfreundlichen Sammelbd. in aufeinander aufbauende Abschnitte. „Historische Querschnitte" (14–30) präsentieren einen Abriss der Geschichte der ROK. Heikle Themen wie das Verhältnis der ROK. zum allmächtigen Geheimdienst der kommunistischen Diktatur Securitate werden nicht ausgeklammert, sondern mit neuen Fakten kritisch ausgeleuchtet. Bereits im Jahr 1990 wurde in der Nr. 4 der Zeitschrift „Mitropolia Banatului" eine in Europa weithin unbekannte Erklärung der Synode veröffentlicht, in welcher die rumänischen Bischöfe „um Vergebung für die beschönigenden offiziellen Erklärungen in den Jahrzehnten des Kommunismus, die Hul-

digungen gegenüber dem System und seinen Repräsentanten und den fehlenden Mut zu einer entschiedeneren Opposition" bitten.

Der Abschnitt „Aus dem kirchlichen Leben" (30–89) berichtet neben den ökumenischen, grenzüberschreitenden Kontakten auch über das neu erwachte Leben der Klöster, aber auch der orthodoxen Fakultäten nach dem Ende der kommunistischen Herrschaft im Land. Aufgrund radikal veränderter politischer wie gesellschaftlicher Bedingungen im Lande erschließen sich für die ROK. neben neuen Herausforderungen auch neue Möglichkeiten, die H. in seinem Beitrag „Diakonie als Ausdruck der Spiritualität" umschreibt. Porträts des großen Theologen Dumitru Staniloae (1903–1993), über dessen umfassendes Werk H. seine Dissertation verfasste, sowie des Patriarchen Teoctist illustrieren an konkreten Denk-, Glaubens- und Lebensläufen die rumänische Geschichte des 20. Jhdts. H.s Wertschätzung gewinnt zusätzlich an Glaubwürdigkeit, da er Schwächen und Widersprüche nicht ausblendet, sondern klar benennt.

Im Abschnitt „Studien" (90–106) widmet sich H. der rumänischen Geschichte und Gegenwart im Lichte nationaler Minderheiten. Zum offenen Streitfall der Ethnogenese in Siebenbürgen referiert er die ungarische Migrationstheorie, derzufolge erst nach der ungarischen Inbesitznahme im 10. Jhdt. „Rumänen" zugewandert seien, um sie kontrastiv der rumänischen Kontinuitätstheorie gegenüberzustellen, die darauf verweist, dass eine alte romanische Besiedelung durch verschiedene Besatzungsperioden hinweg nachweisbar ist.

Inwieweit Geschichte eine unerwartete Dynamik erhalten kann, entfaltet H. anhand eines aktuellen Ereignisses: „Papst Johannes Paul II. in Rumänien (7.–9. Mai 1999) – Hintergründe und Szenen eines ‚historischen Besuches' (107–148). Nach fast tausend Jahren der Trennung besuchte erstmals der Papst ein orthodoxes Land. Am Beispiel des „siebenbürgischen Problems" im Zusammenleben von Katholiken, Orthodoxen und orthodox-unierten Christen schildert H. dabei Hindernisse dieser Reise.

In seinem abschließenden Ausblick „Kirche und Gesellschaft in Rumänien nach 1989 – Anmerkungen zum aktuellen Miteinander und Gegenüber" (149–169) resümiert H. auch anhand von Zahlen und Statistiken Chancen und Konfliktlinien der ROK. im modernen Rumänien. Neben einem deutlich pro-europäischen Bekenntnis und einer ökumenischen Aufgeschlossenheit der Kirchenleitung und vor allem der orthodoxen theologischen Fakultäten zeigt sich H. beeindruckt vom lebendigen klösterlichen Leben. Dabei verschweigt er nicht, dass es antiintellektuelle Stimmungen bei manchen Mönchen gibt, deren „Reservate der Weltverweigerung" H. kritisiert, indem er sich nicht zuletzt auf den Metropoliten Serafim bezieht, der für die orthodoxe Frömmigkeit Theologie und Spiritualität in Zusammenhang bringt: „Wir müssen die Theologie leben und die Mystik erklären. Herz und Intellekt gehören zusammen. Mystik ohne Intellekt wird zur Schwärmerei, Intellekt ohne Mystik zu scholastischem Rationalismus."

Das von Karl Christian Felmy und Ioan I. Ica betreute „Forum Orthodoxer Theologie" belegt mit diesem Bd. ein weiteres Mal eindrucksvoll sowohl die wissenschaftliche Kompetenz als auch das theologische Augenmerk der beiden Herausgeber. V. Strebel

Pinggéra, Karl (Hg.) *Russische Religionsphilosophie und Theologie um 1900* (Marburger Theologische Studien; Band 86). Marburg: Elwert 2005. 170 S., ISBN 3-7708-1273-5.

Im Zuge der sowjetischen Reformpolitik der späten 1980er-Jahre unter Michail Gorbatschow wurden Werke wie „Doktor Schiwago" von Boris Pasternak erstmals offiziell in Russland publiziert. Auch Schriften russischer Religionsphilosophen konnten damals veröffentlicht werden, deren bloße Namen bisweilen kaum hatten genannt werden dürfen. Für den Westen bleibt es ein erstaunlicher Tatbestand, dass man sich über die Jahrzehnte der Sowjetdiktatur hinweg deren Diskurshoheit indirekt hatte aufzwingen lassen. Russische Religionsphilosophie hatte einen Platz für Experten und Exilanten eingenommen, ein breiteres Interesse war nicht vorhanden. Insofern hatten ‚Glasnost' und ‚Perestroika' auch im Westen für eine Freilegung „verschütteter" Schicksale gesorgt.

Im vorliegenden Bd. wurde der verdienstvolle Versuch unternommen, eine Zusammenschau verschiedener Namen und Zugänge zur russischen Religionsphilosophie und Theologie zu meistern. Die im Titel angegebene Zeitmarke „um 1900" wirkt in ihrer Verengung irreführend, da die in den zwölf Beiträgen dargelegten Ausführungen sowohl das 19. Jhdt. mit einbeziehen als auch die prägenden Wirkungen für das 20. Jahrhundert belegen. Die für den Druck überarbeiteten Beiträge basieren auf Vorträgen, die im Rahmen einer Ringvorlesung am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg gehalten wurden. Da zugleich fast jeder Referent als einschlägiger Fachexperte bekannt ist, kann man anlässlich dieser Sammlung zu Recht von einem Glücksfall sprechen.

Den Auftakt bildet Ludolf Müllers Schilderung einer dramatischen Quadratur des Kreises: „Die Religion Tolstojs und sein Konflikt mit der Russischen Orhodoxen Kirche". Leo Tolstoj war 1901 von der russischen orthodoxen Kirche exkommuniziert worden und *Ludolf Müller* belegt in eindringlicher Weise die radikale Kritik Tolstojs. Er war von seinem Ausschluss somit auch nicht überrascht, sondern hatte ihn konsequent herausgefordert. Von einer „Rehabilitierung" kann also nicht gesprochen werden, zumal auch die Presse in dramatisierender Weise 100 Jahre nach diesem Ausschluss von einer „gnadenlosen" Orthodoxie polemisiert hatte.

Wolfgang Dietrich porträtiert in seinem Beitrag „Vladimir Solov'ev – Weisheit und Offenheit (Sophia und All-Einheit)" eine Schlüsselfigur des religiös-philosophischen Denkens in Russland. Vladimir Solov'evs (1853–1900) Schriften bilden geradezu paradigmatisch das speziell russische Denken ab, das im Gegensatz zum westlich-analytischen Denken von einem ganzheitlich-übergeordnetem Ganzen ausgeht. Solov'evs Vorstellungen des schwer übersetzbaren Begriffs der All-Einheit (sobor'nost) wurden in je spezifischer Weise von den nachfolgenden Theologen und Denkern aufgegriffen und weitergedacht.

Einer der bedeutendsten russischen Religionsphilosophen im 20. Jhdt. war Pavel Florenskij (1882–1937), dessen umfangreichem Werk gleich zwei Beiträge gewidmet sind. *Maja Soboleva* nähert sich in ihrem Versuch „Pavel Florenskijs orthodoxer Ästhetik" und *Johannes Schelhas* gelingt es in seinem Vortrag „Die Welt liebgewinnen – Schöpfung als Brennpunkt der Theologie Pavel A. Florenskijs" ein weiteres Mal, die kreatürliche Vernetztheit in Florenskijs Denken aufzuzeigen. Florenskij hat als überzeugter Antinomist die Einheit über alle formallogischen Gegensätze hinweg vertreten. Unerschütterlicher Dreh- und Angelpunkt seiner Überlegungen war die Anwesenheit Gottes in den uns umgebenden Dingen. Physik, Mathematik wie überhaupt wissenschaftliche Erkenntnisse kamen dem Universalgelehrten Florenskij in seinem Anliegen ebenso zupass, wie seine umfassende künstlerisch-musische Bildung. Bahnbrechend für das orthodoxe Denken bleiben seine Beiträge zur „Ikonostase" wie auch zur „umgekehrten Perspektive".

Auch die Beiträge über Nikolaj Berdjaev (1874–1948), Aleksej Losev (1893–1988) und Sergej N. Bulgakov (1871–1944) belegen die Reichhaltigkeit eines schöpferischen Denkens, das sich von einengenden Schemata trotz zuweilen schwierigster Existenzbedingungen in kreativer Weise zu befreien wusste.

Geradezu kauzig wirkt Nikolaj Fedorovs (1829–1903) Utopie der Unsterblichkeit, der sich *Michael Hagemeister* angenommen hat: „Selbstgeschaffenes Paradies und Wiederbringung aller – Nikolaj Fedorovs ‚Philosophie des gemeinsamen Werks'".

Ausblickcharakter auf weitere Entwicklungen haben *Stefan Reichelts* Überlegungen zur „Kirche des Ostens und des Westens in der russischen religiösen Philosophie". Überaus kundige Entdeckungen über Leben und Schicksal von Pavel Svetlov (1861–1941) und Michail Tareev (1866–1934) berichten über orthodoxe Theologen, die keine gängigen Raster abbilden. V. Strebel

4. Praktische Theologie

Bormann, Franz-Josef, *Soziale Gerechtigkeit zwischen Fairness und Partizipation.* John Rawls und die katholische Soziallehre (Studien zur theologischen Ethik; Nr. 113). Freiburg im Breisgau: Herder 2006. 436 S., ISBN 3-7278-1546-9 (Academic Press); 3-451-29158-4 (Herder).

Der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" leidet in den politischen Debatten unter einer geradezu inflationären Verwendung, die ihn zu einer rein rhetorischen Kampfformel verkommen lässt. Der jeweilige politische Gegner wird bezichtigt, die geforderte soziale Gerechtigkeit mit seinen Konzepten eben nicht herzustellen, sondern eine gegenteilige Politik zu vertreten. Insofern ist der Anspruch einer philosophischen Rehabilitation dieses Begriffs unbedingt zu unterstützen. Der Moraltheologe Franz-Josef Bormann (= B.) hat mit seiner Untersuchung nun eben diesen Versuch unternommen: Es „soll in exemplarischer Form den in systematischer Hinsicht entscheidenden Fragen nach Gehalt und Begründbarkeit der Rede von der „sozialen Gerechtigkeit" nachgegangen werden." (10–11) Dazu greift B. auf den prominenten sozialphilosophischen Ansatz des US-amerikanischen Philosophen John Rawls zurück, weil dessen theoretischer Entwurf zu einer äußerst produktiven Auseinandersetzung geführt hat, die wiederum Rawls zu Korrekturen veranlasst hat. Es zeugt von Rawls hoher intellektueller Redlichkeit, die eigene Gerechtigkeitstheorie aufgrund der Einwände der Kritiker immer wieder zu modifizieren bzw. Präzisierungen vorzunehmen. Dem deutschsprachigen Publikum dürfte Rawls bislang insbesondere durch die Arbeiten von Otfried Höffe und Wolfgang Kersting bekannt sein. B.s Arbeit, die zugleich als Habilitationsschrift vorgelegt und im Sommersemester 2005 an der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwig-Universität Freiburg angenommenen wurde, ist nun neben einer Systematisierung des Rawlsschen Gedankenguts mit dem Anspruch verbunden, eine Leerstelle innerhalb der Theoriedebatte der christlichen Sozialethik zu füllen. Hier gibt es seit den 1980er-Jahren immer wieder grundlegende Diskussionen, die den Versuch darstellen, die katholische Soziallehre unter Bezugnahme und Abgrenzung mit sozialphilosophischen Theorien der Gegenwart theoretisch zu modernisieren bzw. zu profilieren. Bis auf einige versprengte Ausnahmen wurde der Ansatz von John Rawls hier aus systematischer Perspektive sehr stiefmütterlich behandelt. Die mangelnde Auseinandersetzung beklagt B. sowohl in der Einleitung (12) als auch im Übergang zum zweiten Teil seiner Untersuchung (263). Hier prüft B., ob der Begriff der „sozialen Gerechtigkeit", der sowohl in der Sozialphilosophie von Rawls als auch in den einschlägigen Dokumenten der katholischen Sozialverkündigung eine bedeutende Rolle spielt, eine gemeinsame inhaltliche Schnittmenge darstellt, aufgrund derer ein intensiverer gedanklicher Austausch begonnen werden könnte. Auf der Grundlage dieses Begriffs sollen die dann „Anschlussfähigkeit" (12) bzw. die Möglichkeiten eines kritischen Dialogs zwischen Rawlsscher Gerechtigkeitstheorie und katholischer Soziallehre ausgelotet werden.

Um sein ehrgeiziges Ziel zu erreichen, beschäftigt sich B. im ersten Teil der Studie folgerichtig ausführlich mit der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls. Er geht hier chronologisch vor und stellt das Theoriedesign in vier Schritten dar. B.s chronologischer Durchgang durch die umfangreichen Schriften seines theoretischen Stichwortgebers Rawls dient immer der Systematisierung dessen Denkens, ohne dass B. dabei den vermessenen Anspruch einer vollständigen, allumfassenden Darstellung aufstellt. Vielmehr geht es ihm darum, die Hauptlinien nachzuzeichnen. Ausgangspunkt seiner Analyse ist die Entwicklung des Rawlsschen Denkens in den 1950er- und 1960er-Jahren (Kap. 1: 19–61). Es folgt in Kap. 2 (63–111) eine Auseinandersetzung mit Rawls' philosophischem Hauptwerk: der *Theorie der Gerechtigkeit*. B. zeichnet die Grundlinien der Theorie so nach, dass auch ein Leser, der sich der Arbeit ohne Vorkenntnisse nähert, einen kompetenten Einblick in das philosophische Hauptwerk gewinnen kann. Auf die Erörterung der Rawlsschen Theorie folgt wiederum eine umfangreiche Darstellung und Auseinandersetzung mit den kritischen Einwänden, die nach dem Erscheinen der Theorie der Gerechtigkeit von verschiedenen Seiten des philosophischen Spektrums gegen

diese vorgebracht wurden (Kap. 3: 113–217). Ein Blick in das umfangreiche Literaturverzeichnis (411–436) zeigt, dass B. den Lesern insbesondere in diesem Kap. einen Zugang zur englischsprachigen Auseinandersetzung mit John Rawls erschließt. Die kritischen Einwände der englischsprachigen Kollegen werden bereits innerhalb des Kap. von B. diskutiert, dann in Kap. 4 (219–263) aber nochmals mit den Publikationen von Rawls in einen Zusammenhang gestellt, die dieser nach dem Erscheinen seiner Gerechtigkeitstheorie im Jahre 1971 bis zu seinem Tod am 24. November 2004 veröffentlicht hat.

Nach der breit angelegten Systematisierung des Rawlsschen Denkens bringt B. dann im zweiten Teil (265–409) seiner Arbeit die katholische Soziallehre mit diesem Sozialphilosophen in einen Gesprächszusammenhang. Anhand von ausgewählten Texten der kirchlichen Sozialverkündigung erarbeitet B. das hier zugrunde liegende Verständnis des Begriffs der „sozialen Gerechtigkeit". Dabei zieht er in Kap. 5 (268–380) zuerst die universalkirchlichen Quellen heran, um in Kap 6. (381–398) mit dem Wirtschaftshirtenbrief der nordamerikanischen Bischofskonferenz von 1986 und dem gemeinsamen Wort der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche Deutschlands aus dem Jahre 1997 auch zwei partikularkirchliche Dokumente auf die Verwendung des Begriffs soziale Gerechtigkeit hin zu untersuchen. Erst im äußerst knapp geratenen Kap. 7 (399–409) führt B. dann seine Untersuchung zusammen und äußert sich explizit zu der Möglichkeit, einen kritischen Dialog zwischen rawlsscher Gerechtigkeitstheorie und kirchlicher Sozialverkündigung zu führen.

Das eigentliche Verdienst dieser Arbeit – das dürfte bereits deutlich geworden sein – liegt in der präzisen Analyse der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie, die dem Leser äußerst kompetent und kritisch würdigend erschlossen wird. Rawls versucht einen gerechtigkeitstheoretischen Entwurf vorzulegen, der eine Verteidigung der Grundnorm der Freiheit bei einer gleichzeitigen Verteidigung der Grundnorm der Gleichheit darstellt. Er steht wohl par excellence für einen Denker, der den politischen Liberalismus mit dem Egalitarismus in Einklang bringen will. Dieser Versuch ruht auf einigen anthropologischen Facetten auf (vgl. 91–102) und die Ausführungen, in denen sich B. diesem ehrgeizigen Theorieprojekt nicht nur auf der expliziten gerechtigkeitstheoretischen Ebene zuwendet, sondern auch die implizite anthropologische Grundlegung der Gerechtigkeitstheorie untersucht, sind äußerst erhellend. Mit der Entschlüsselung der anthropologischen Hintergrundannahmen profiliert B. den ersten Teil seiner Studie. Er zeigt auf, dass Rawls in seiner argumentativen Abgrenzung zum Utilitarismus „Anthropologie in gerechtigkeitstheoretischer Absicht" (45) betreibt, und dass seine anthropologischen Reflexionen ein wesentlicher Bestandteil der Gerechtigkeitstheorie sind. Rawls' Anthropologie wendet sich dezidiert gegen den Utilitarismus und dessen Menschenbild. So finde der Leser im Rawlsschen Naturzustand auch keinen homo oeconomicus vor, sondern müsse einen Menschen entdecken, „der sich nicht nur zuerst und vor allem als moralisches Subjekt versteht, sondern zunehmend die Züge eines extrem risikoscheuen, pessimistisch eingestellten, primär inneren geistigen Werten zugetanen Bildungsbürger annimmt, der argwöhnisch über seine innere Freiheit wacht" (102).

Neben diesen sehr spezifischen Einwänden, die das anthropologische Fundament der Gerechtigkeitstheorie betreffen, zeigt B. zudem auf, inwieweit das radikal-liberale Lager bzw. die Vertreter der politischen Linken den gerechtigkeitstheoretischen Ansatz in je eigener Absicht interpretieren und den politischen Liberalismus à la Rawls missverstehen. Gesellschaftstheoretisch seien die Rawlsschen Ausführungen janusköpfig: „Neben der durch und durch liberalen Vision einer freien pluralistischen Gesellschaft, die durch eine lockere institutionelle Rahmenordnung zusammengehalten wird, taucht unvermittelt das drohende Profil eines übermächtigen Umverteilungsstaats auf, der tief in das Leben der Bürger hineinragt. Da beide Konzeptionen im Grunde genommen unvermittelt nebeneinander stehen, nimmt es nicht wunder, dass Kritiker je nach eigenem gesellschaftspolitischem Standort immer wieder Anknüpfungspunkte für gegensätzliche Interpretationsansätze bei Rawls haben finden können" (217). Die kritischen Einwände, die B. gegen die Rawlssche Konzeption vorbringt, hinterlassen beim Leser nach der Lektüre der Arbeit eine Unentschlossenheit bzw. Ratlosigkeit: So gleiche der Rawlssche Versöhnungsversuch zwischen Freiheit und Gleichheit einer „Quadratur des Kreises" (195). B. liefert dem Leser dann aber keine Idee, inwieweit sich die Defizite und Aporien

in Rawls Gerechtigkeitstheorie so auflösen lassen, dass daraus ein kohärentes Theorieprojekt entstehen könnte. Angesichts der stellenweise massiven Kritik wäre aber zumindest ein anfänglicher Hinweis notwendig, der die mögliche Vermittlung von Verteilungs- und Leistungsgerechtigkeit andeutet. Wie gedenkt B. dieses Problem zu lösen? Und wenn es tatsächlich keine kohärente Weiterführung eines solchen Theorieprojekts geben kann: Auf welche Seite des philosophischen Spektrums schlägt sich B.? Ist es philosophisch geboten, die Freiheit gegenüber der Gleichheit zu verteidigen? Wie ist es eigentlich um B.s eigenen gesellschaftspolitischen Standort bestellt? An einigen Stellen (z. B. 74–77) zeigt sich vermittelt der am Egalitarismus geäußerten Kritik, dass B. eher zu einer Verteidigung der Grundnorm Freiheit ansetzen würde. Allerdings liegt bei B. ein merkwürdig statisches Verständnis des Egalitarismus vor, das auf strikte Ergebnisgleichheit hinausläuft und keinerlei Differenzen zulässt. Nur so kann letztlich der Vorwurf aufkommen, dass Rawls einen „ideologisch überspannten Egalitarismus" (406) vertritt.

Bei seinen Ausführungen im zweiten Teil begrenzt sich B. auf eine Interpretation der lehramtlichen Dokumente, weil diesen „naturgemäß eine besondere Bedeutung zukommt" (267, Fußnote 1). Er beginnt bei der Sozialenzyklika „Rerum novarum" (1891), die den Beginn der modernen kirchlichen Sozialverkündigung markiert. Ein solches Vorgehen suggeriert aber, dass die Katholiken einen gemeinsamen theoretischen Ansatzpunkt hätten, von dem aus die Frage nach der sozialen Gerechtigkeit beantwortet werden könnte. Die unterschiedlichen Positionen der philosophisch-theologische Disziplin „christliche Sozialethik" werden von B. nicht rezipiert. Welchen Status hat dieses Fach für B. aber eigentlich?

Der Vergleich des Rawlsschen Theorieprojekts mit dem lehramtlichen Verständnis „sozialer Gerechtigkeit" ist für B. schon deshalb nicht per se abwegig, weil Rawls mit seinem deontologischen Ansatz in der Traditionslinie des Naturrechts steht (vgl. 110). Zudem ist die Soziallehre der Kirche auch deshalb für andere Theorieansätze offen, weil sie interdisziplinär angelegt und prinzipiell auf theoretische Ergänzungen angewiesen ist (vgl. 399). Außerdem gibt es neben dem favorisierten deontologischen Ansatz eine weitere Gemeinsamkeit: So wie das Werk von Rawls im Spannungsfeld zwischen Freiheit und Gleichheit steht, so zeigt sich nach der Lektüre der lehramtlichen Dokumente, dass diese um das rechte Verhältnis von Individualismus und Sozialnatur des Menschen ringen. Die katholische Soziallehre will mit ihren Entwürfen einen dritten Weg zwischen liberalen und kommunistischen Positionen anbieten. B. wendet sich den Dokumenten der kirchlichen Sozialverkündigung kritisch zu und zeigt die Inkonsistenzen der Argumentation auf. Wiederum erfährt der Leser aber nicht, inwieweit B. sich selbst innerhalb dieser schwierigen Verhältnisbestimmung zu positionieren gedenkt. Und der Versuch, den Untertitel der Untersuchung dann auf nur 11 Seiten (399–409) in einer thesenartigen Darstellung einzuholen, befriedigt den Leser nicht. Der Ertrag geht nicht wesentlich über die Skizze hinaus, die B. bereits in dieser Zeitschrift vorgelegt hat (vgl. Franz-Josef Bormann, Was von der Fairneß übrig blieb. Zur Bedeutung der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls für die katholische Soziallehre, in: ThPh 78 [2003], 384–405). Das Ergebnis lautet: „Überblickt man die verschiedenen Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen der rawlsschen in der lehramtlichen Position insgesamt, dann wird sofort deutlich, dass die Frage, ob Rawls' Theorie mit der katholischen Soziallehre kompatibel ist oder nicht, weder mit einem einfachen ‚Ja' noch mit einem pauschalen ‚Nein' beantwortet werden kann" (405). Für B. beginnt der kritische Dialog zwischen den beiden Denkrichtungen im Grunde genommen erst jetzt, zumal sich die katholische Soziallehre derzeit in einer Grundlagenkrise befinde (vgl. 405)! Diese Rede von der Grundlagenkrise wird leider nicht weiter ausgeführt: Ist damit die derzeitige politische Folgenlosigkeit und der schwindende gesellschaftliche Einfluss der katholischen Soziallehre gemeint, oder aber eine theoretische Ortlosigkeit bzw. ein fehlendes theoretisches Paradigma, wie es einst das Naturrecht dargestellt hat? Geht es konkret um die theoretisch nicht überzeugende lehramtliche Position zum Begriff der „sozialen Gerechtigkeit" oder prinzipiell um fehlendes Orientierungswissen? Es verwundert auch, dass B. der kirchlichen Sozialverkündigung einen „erhebliche Vorbehalte gegenüber dem westeuropäischen Modell eines allgemeinen Wohlfahrts- bzw. Fürsorgestaates" (402) unterstellt. Sollte B. damit auch das Sozialstaatsmodell des „rheinischen Kapitalismus"

meinen, so dürften gerade dessen sozialkatholische Wurzeln in der letzten Zeit ausgesprochen gut erforscht worden sein. Sollte er sich hingegen auf andere Modelle beziehen, so hätte er eine Präzisierung der verschiedenen Wohlfahrtsstaatsmodelle vornehmen müssen. In diesem Kontext ist auch das Verständnis des Subsidiaritätsprinzips (404) merkwürdig, hat doch schon Oswald von Nell-Breuning dessen unmittelbare Nähe zum Solidaritätsprinzip aufgewiesen. Auch wenn B. sicherlich kein Plädoyer für einen marktradikalen Minimalstaat abgibt (vgl. 408), so bleibt gerade seine Haltung zu den sozialkatholischen Grundlagen des Sozialstaats europäischer Prägung ambivalent.

A. Bohmeyer

Keppeler, Johannes, *Kirchlicher Lobbyismus?* – Die Einflussnahme der katholischen Kirche auf den deutschen Staat seit 1949. Marburg: Tectum-Verlag 2007. 300 S., ISBN 978-3-8288-9236-1.

Diese Dissertation will die kirchlichen, rechtlichen und soziologischen Voraussetzungen der kirchlichen Einflussnahme auf öffentliche Institutionen und Amtsinhaber in einer auch für Nichttheologen verständlichen Weise darstellen. Ihre Definition von Lobbyismus lautet: „Lobbyismus meint primär die Systeme der aktiven Einflussnahme von Interessengruppen, politischen Einflussgruppen sowie Kirchen und religiös-weltanschaulichen Gruppen bzw. deren Repräsentanten auf (supra-)staatliche Instanzen von Legislative, Exekutive und Justiz – bzw. deren Repräsentanten – in der Demokratie. Sekundär meint es [er?] die Informationsbeschaffung zwischen ersteren und letzteren" (23). Vielleicht wäre es bereits an dieser Stelle wünschenswert gewesen, den Begriff des Lobbyismus mit dem der partizipativen Demokratie ausdrücklicher in Beziehung zu setzen. Im Einzelnen unterscheidet der Autor zwischen diplomatischem, körperschaftlichem und privatrechtlichem Lobbying und – unter anderer Hinsicht – zwischen Inside- und Outside-Lobbying. Mit Inside-Lobbying ist die direkte Einflussnahme auf Amtsinhaber bzw. Entscheidungsträger gemeint; mit Outside-Lobbying der Versuch einer Einflussnahme auf deren Wähler. Von kirchlichem Lobbyismus könne erst im Kontext der neuzeitlichen Grundmodelle der Kirche-Staat-Beziehung die Rede sein; sonst würden seine Grenzen ins Unbestimmte überschritten (102). Erst im Revolutionsjahr 1848 seien die ersten historischen Bedingungen des Kirchlichen Lobbyismus geschaffen worden (123). Das Wort „Lobbyismus" mag für viele einen negativen Beigeschmack haben: Man assoziiert es häufig mit der Vertretung von Einzelinteressen im Gegensatz zum Gemeinwohl und sogar mit Korruption. Selbst das neue „Kompendium der Soziallehre der Kirche" aus dem Jahr 2006 (dort 411) stelle „lobbyistische Forderungen" und Korruption in einen engen Zusammenhang, scheine aber damit eher die aktuellen politik- und sozialwissenschaftlichen Studien zum Lobbyismus zu ignorieren (31). Gewiss haben sich in der Geschichte des Lobbyismus auch dessen Gefährdungen gezeigt, etwa seine Neigung zu einem Übermaß an Geheimhaltung, dass er zu einem Bedeutungsverlust der Legislative und tatsächlich auch zu Korruptionsversuchen führen konnte und dass er dazu beigetragen hat, „schwache" Interessen noch mehr zur Seite zu drängen (31). Der Autor meint jedoch, dass der Begriff des „Kirchlichen Lobbyismus" sich ideal eigne, „um über die aktive politische Einflussnahme der Kirche mit Wissenschaftlern anderer Disziplinen und internationaler Herkunft ins Gespräch zu kommen und auf diese Weise in einem weiteren Verständnis ihrem missionarischen Auftrag gerecht zu werden" (55). Wer kommt hier ins Gespräch und wer wird dem missionarischen Auftrag der Kirche gerecht? Nach dem Autor kann kirchlicher Lobbyismus nur dann im Vollsinn als kirchlich bezeichnet werden, wenn er von Laien und Geistlichen einvernehmlich gestaltet wird (49); in einer Fußnote erfährt man jedoch: „Vom ‚Kirchlichen Lobbyismus' kann im Ausnahmefall auf Grund der sakramental-hierarchischen Struktur der Kirche auch gesprochen werden, wenn das kirchliche Lehramt ohne den Konsens mit den Laien ein lobbyistisches Handeln befürwortet." Bei „Unstimmigkeiten zwischen der kirchlichen Autorität und den Laien" besäßen die Bischöfe – als Beleg wird angegeben: Lumen Gentium 18–27 – „bei der theoretischen Entscheidung und im Ausnahmefall des Dissens [sic] mit den Laien, ob es sich um Kirchlichen Lobbyismus handelt, ein Vetorecht" (59). Für den kirchlichen Lobbyismus komme es „entscheidend darauf an,

dass er Bedingungen schafft, die es dem Heiligen Geist erleichtern, aktiv zu sein und das heißt immer, dass die politische Einflussnahme mit den [...] Kriterien der Sakramentalität der Kirche sowie den Prinzipien der Katholischen Soziallehre übereinstimmen muss. Üben die Akteure des Kirchlichen Lobbyismus politischen Einfluss aus, um die institutionelle Macht der Kirche zu stabilisieren oder zu vergrößern, nicht um der Anwalt der Schwachen und Bedürftigen zu sein, oder wenden ihre Glieder unlautere Mittel an, dann schafft der Kirchliche Lobbyismus Bedingungen, die es dem Heiligen Geist erschweren, aktiv zu sein" (52). Hier könnte man wohl zurückfragen, ob es tatsächlich möglich ist, dem Heiligen Geist etwas zu erleichtern (vgl. auch 65: es ihm „erleichtern, sich zu entfalten") oder zu erschweren. An anderer Stelle heißt es: „Doch die an das rituelle und glaubensadäquate Leben bindenden Kräfte des Heiligen Geistes und des authentischen Vorbilds der Gläubigen reichen derzeit nicht aus, die kirchliche Religiosität zu stärken" (157). Die nach dem Untertitel des Buchs zu erwartende Analyse des kirchlichen Lobbyismus in der Bundesrepublik Deutschland seit 1949 findet sich im Wesentlichen nur auf den Seiten 71–101, vielleicht noch 148–157 und 162–164. Als Beispiel für diplomatischen Lobbyismus wird die Tätigkeit der Apostolischen Nuntiatur angeführt, als Beispiele für körperschaftlichen Lobbyismus auf überdiözesaner Ebene die Arbeit der so genannten „Katholischen Büros" sowie auf diözesaner Ebene die politische Einflussnahme der Bistümer selbst und der Gemeinden. Für privatrechtlichen kirchlichen Lobbyismus nennt der Autor als Beispiel die Caritas: Der deutsche Caritasverband habe die Struktur eines privatrechtlichen Vereins, obwohl es angemessener wäre, wenn er die Rechtsform eines öffentlichen Vereins hätte (96). Die diözesanen Caritasverbände bewegten sich in einem Zwischenzustand zwischen „Faktizität und Legislativität [sic]" (97).

Die Gesamtgliederung der Arbeit (in einer merkwürdigen Kombination von römischen Ziffern und der DIN-Gliederung mit durch Punkte getrennten arabischen Ziffern) ist sachlich kaum nachzuvollziehen. Ungefähr in der Mitte des Buches ist seitenlang von der römischen Reichskirche des vierten und fünften Jhdts. die Rede; solches wäre nach dem Untertitel des Buchs nicht zu erwarten gewesen. Vielleicht wäre es aber sinnvoll gewesen, in einer Arbeit über den kirchlichen Lobbyismus in Deutschland auch auf die Lobbyarbeit anderer Kirchen einzugehen. Sprachlich ist zu bemängeln, dass nicht selten Wörter falsch gebraucht werden, etwa „lukrativ" für „luxuriös" (31) oder „beachtlich" (37); die monopolartige Stellung der Parteien werde heute „dezimiert" (43). S. 77 ist von „Vertrautheit" statt von „Vertraulichkeit" der diplomatischen Tätigkeit der Nuntiatur die Rede. Geht es darum, dass der Staat „Gesetze erlässt, die die individuelle und gesetzliche Religionsfreiheit" schützen (137), oder war vielleicht mit Letzterem die „gesellschaftliche" Religionsfreiheit gemeint? Von der Kirche wird mehrfach als von einer „Heilanstalt" gesprochen (151, 160). Ist die Zivilgesellschaft „eine kritische Macht jeglichenTotalitarismus" oder gegenüber jeglichem Totalitarismus (169)? Auch sonst scheinen gelegentlich Begriffe eher durcheinanderzugehen, wie etwa in dem folgenden Satz: „Für diese Arbeit ist entscheidend, dass der Pluralismus die Basis bietet, auf der der Lobbyismus, der Korporatismus, die Netzwerkforschung sowie die Zivilgesellschaft versuchen, einen Ausschnitt des Verhältnisses von organisierten nichtsstaatlichen Gruppen und dem Staat theoretisch zu beschreiben" (46). Versucht tatsächlich die Zivilgesellschaft eine solche theoretische Beschreibung? Es findet sich ein Abkürzungs- und ein Literaturverzeichnis, ein Verzeichnis der konsultierten Internetseiten, aber kein Namen- und Sachverzeichnis.

P. Knauer S. J.

Eingesandte Bücher

Besprechung nicht angeforderter Bücher liegt im Ermessen der Redaktion

Arnold, Claus, Kleine Geschichte des Modernismus. Freiburg i. Br.: Herder 2007. 160 S., ISBN 3-451-29106-7.

Bienenstock, Myriam (Hg.), Der Geschichtsbegriff: eine theologische Erfindung? (Theologie in der Moderne; Band 17). Würzburg: Echter 2007. 255 S., ISBN 3-429-02845-9.

Brague, Rémy, Au moyen du Moyen Age. Chatou: Les Editions du Cerf 2006. 317 S., ISBN 2-35051-017-4.

Brito, Emilio, La théologie de Fichte (Philosophie et Théologie). Paris: Les Editions du Cerf 2007. 196 S., ISBN-13: 978-2-204-08463-5.

Byrne, Peter, Kant on God (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology). Aldershot: Ashgate 2007. IX/183 S., ISBN 0-7546-4023-3.

Crowe, Benjamin D., Heidegger's Religious Origins. Destruction and Authenticity (Indiana Series in the Philosophy of Religion). Bloomington [u. a.]: Indiana University Press 2006. XI/296 S., ISBN 0-253-34706-8.

Fidora, Alexander [u. a.] (Hgg.), Politischer Aristotelismus und Religion in Mittelalter und Früher Neuzeit (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel; Band 23). Berlin: Akademie Verlag 2007. 192 S., ISBN-13: 978-3-05-004346-3.

Heither, Theresia/Reemts, Christiana, Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern: Adam. Münster: Aschendorff 2007. 334 S., ISBN-13: 978-3-402-04387-5.

Hoffmann, Veronika, Vermittelte Offenbarung: Paul Ricœurs Philosophie als Herausforderung der Theologie. Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag 2007. 316 S., ISBN 3-7867-2650-7.

Knop, Julia, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart (ratio fidei; Band 31). Regensburg: Pustet 2007. 398 S., ISBN 3-7917-2066-1.

Möhle, Hannes, Formalitas und modus intrinsecus. Die Entwicklung der scotischen Metaphysik bei Franciscus de Mayronis (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge; Band 70). Münster: Aschendorff 2007. VIII/380 S., ISBN-13: 978-3-402-10280-0.

Mormann, Thomas, Bertrand Russell (Beck'sche Reihe: Denker; Band 560). München: Beck 2007. 179 S., ISBN 3-406-45990-0.

Mugerauer, Roland, Wider das Vergessen des sokratischen Nichtwissens. Der Bildungsbeitrag Platons und seine Marginalisierung bei Plotin, Augustin, Eckhart und Luther sowie im reformatorischen Schulwesen. Eine historisch-systematische Untersuchung zur Grundlegung eines sokratisch-skeptischen Bildungskonzeptes (2 Bände). Marburg: Tectum 2007. Band 1: 547 S., Band 2: 779 S., ISBN-13: 978-3-8288-9343-6.

Niggli, Ursula, Peter Abaelard als Dichter. Mit einer erstmaligen Übersetzung seiner Klagelieder ins Deutsche. Tübingen: Narr Francke Attempto Verlag 2007. 223 S., ISBN-13: 978-3-7720-8221-4.

Obenauer, Klaus, Rückgang auf die Evidenz. Eine Reflexion zur Grundlegung und Bedeutung einer thomistisch orientierten Metaphysik im Kontext der systematisch-theologischen Letztbegründungsdebatte (Bonner dogmatische Studien; Band 40). Würzburg: Echter 2006. 441 S., ISBN 3-429-02799-3.

Sancho Fermin, Francisco Javier, Loslassen – Edith Steins Weg von der Philosophie zur karmelitischen Mystik. Eine historische Untersuchung (Ursprünge des Philosophierens; Band 17). Stuttgart: Kohlhammer 2007. 251 S., ISBN-13: 978-3-17-019980-4.

Sarkar, Sahotra, Doubting Darwin? Creationist Design on Evolution. Malden/MA: Blackwell Publishing 2007. 214 S., ISBN-13: 978-1-4051-5491-8.

Schwerin, Hans-Joachim, Vernunft und Glaube in Philosophie und Theologie. Neustadt a. d. Aisch: VDS-Verlagsdruckerei Schmidt 2007. 174 S., ISBN-13: 978-3-87707-696-5.

Söding, Thomas, Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament? Freiburg i. Br.: Herder 2007. 318 S., ISBN-13: 978-3-451-29099-2.

Striet, Magnus (Hg.), Gestorben für wen? Zur Diskussion um das „pro multis" (Theologie kontrovers). Freiburg i. Br.: Herder 2007. 111 S., ISBN-13: 978-3-451-29708-3.

Tomkins, Stephen, Paulus und seine Welt (Paul and His World ‹deutsch›). Aus dem Englischen übersetzt von Gabriele Stein (Lion Histories). Freiburg i. Br.: Herder 2007. 192 S./Ill., ISBN-13: 978-3-451-29268-2.